

اهداءات ۲۰۰۲

(فهرسة ما في هذه المجموعة)

ما يتعلق بالسمة	ما يتعلق بقوله تعالى اياك الاحاديث المتعلقة	الاشتقاق الاكبر	
الشريفة	نعبد و اياك نستعين	بالخيل	والاصغر
١	٢	٢	٤
ما يتعلق بقوله تعالى	في شرح كلمة التوحيد	اسم الجنس وعلم	معنى القضاء
والق ما في يمينك	للرازي	الجنس	والندر
٦	٧	١٣	١٤
معنى البحران	حكاية ظالم بن سراق	كيفية خلق الجنين	أسنان الانسان
١٤	١٥	١٥	١٦
حديث زيان	امتحان صاحب	تعريف علم الطلسمات	تحقيق بينا وبينما
ابن قسور	القاموس	١٧	١٧
١٧	١٧		
أقل عدد يجمع	الاحساس والاختصاص	تعريف أقسام	تعريف علم الكلام
الكسور	والاختيار والازل	الاستعارة	٢٠
١٨	١٨	١٩	
الاكتفاء بالتقليد	ايمان المقلد	البرهان برهان	الارادة والاختيار والرضا
غير جائز	٢١	القناع	والحجة والقضاء والقدر
٢٠		٢٣	٢٤
معنى قوله تعالى	معنى قوله تعالى	التكليف وما يتعلق به	حال الجبر والاختيار
ما كانوا يؤمنوا	ولو شئنا	٢٨	٢٠
٢٦	٢٧		
الجبرية المحضة	صفة	المحقق عن الكفار	ان الذين حققت عليهم
والتوسطة	التكوين	عذاب المماصي	كلمة ربك لا يؤمنون
٣١	٣٢	٣٣	٣٤
مباحث الاسم	لفظ الذات	في الكف عن التأويل	كيفية نزول
والمسمى	٣٥	في التشابهات	القرآن
٣٤		٣٦	٣٨
القرآن اعظم	عدم تكفير	في أن المخالف للحق هل	القول بالقدماء
المهجرات	أهل القبلة	يكفر أم لا	كفر
٤٠	٤٣	٤٣	٤٩
مناظرة الاكل	معنى القوة	في الجنة والنار على	في اعادة المعدوم
٥١	٥٢	مذهب الحكماء	وما يتعلق بها
		٥٢	٥٣

مطالب مسئلة	اثبات معاد	في أن ابن سيدنا أثبت	في الفرق بين التسامخ
المعاد أربعة	روحاني	المعاد الجسماني	والبروز
٥٤	٥٥	٥٥	٥٧
في أن النفوس البشرية	في عذاب	معنى الوزارة	حديث الطاعون
حادثة	القبر	٥٨	والفرار منه
٥٨	٥٨	٥٨	٥٨
في التداوى وتركه	الطريق الى معرفة الله	في تفسير ولا تركنوا	تفسير ولقد آتيناك
٦٠	تعالى وفيه اعادة	الى الذين ظلموا	سبعاً من المثاني
النفوس البشرية	٦١	٦٤	٦٥
٦١			
القرآن أنزل على سبعة	جواز القراءة بالسبع	مرحه خير كه مست	معنى الابداع
أحرف	المشهورة	الجنان معباند	٦٨
٦٦	٦٧	٦٨	
حديث لاعدوى	في شبهة من يقول خرق	في الدهر والسرمد	معنى النعمة
٦٩	العادات محال	والزمان	والاستبداع
	٧١	٧٢	في الموسيقى
		٧٢	٧٢
خواص بعض	علم خدا بكليات وجزئيات	مثل أفلاطون	عالم مثال وجابلقا
النباتات والاحجار	بجه نحوست	٧٤	٧٥
٧٢	٧٤		
في أحوال جهلة	راستين اصول	في أحوال البهايل	تناقض كلامي الشيخ
المتصوفة	وقواعد مده	من المتصوفة	في ايمان فرعون
٧٥	طريقست	٧٩	٨٠
	٧٧		
في أن الولي هل يبلغ درجة النبوة	القول بالحلول	جواز قتل الجراد	ذرية ابليس
أوالولاية أصل من النبوة	والانحلال	٨٢	وأسماء أبناءه
٨١	٨٢	٨٢	٨٢
أول شبهة وقعت	أول شبهة وقعت	في الاختلافات الواقعة	في الفرقة
في الخليقة	في الملة الاسلامية	في المسائل الفرعية	الناجية
شبهة ابليس	٨٧	وتراجم الأئمة	٩٥
٨٥		٨٨	

في أن الجن هل لهم في التوفيق بين حديثين تفسيران الله لا يفقر الحضرات الخمس
ثواب أم لا متناقضين ظاهرا أن يشره الله الالهية

٩٥ في صاحب الكبر والايان ٩٧ ٩٨

٩٦

منازل أهل السلوك آيات الشفاء مقدار مساحة كرة الأرض فرق المكلفين أربع

٩٩ ١٠٠ ١٠٠ ١٠١

الايمان يزيد في مراتب المختلفون في الاحكام الشرعية حديث
وينقص العقول في الاصول والفروع ان ابدال أمتي

١٠٢ ١٠٣ ١٠٤ ١٠٨

من مات قامت قيامته وفيه في اللذات المحسوسة ان في الجنة سوتا دراصناف
الميزان والحساب والصراط والخيالية يباع فيه الصور اوليا

١٠٩ ١١٢ ١١٤ ١١٥

في الرؤيا والوحي والالهام حقيقة الرؤيا في عموم رسالة نوح في أن اشتباه الضاد بالطاء
والكرامات والمعجزات ١١٨ وعدمها غير مبطل للصلاة

١١٦ ١١٩ ١١٩

في أن كل مجتهد في غرائب البسمة أفعال الله تعالى ليست بيس در زندقا
مصيب أم لا الشريفة معللة بالاغراض عندازقوة

١١٩ ١٢٠ ١٢٠ ١٢١

معنى الولاية وأقسام في معنى الولاية في الحقيقة المحمدية مسئلة وحدة الوجود

١٢١ ١٢٢ ١٢٣ ١٢٥

بيان معنى الروح والنفس في تحقيق النفس معنى فاذا سويت ان الله خلق آدم
والعقل والقلب الناطقة وتفتح فيه من روي على صورته

١٣٢ ١٤٠ ١٤٠ ١٤٧

من عرف نفسه في رؤيا الرائي أيام وأتمه في المنام للنفس أربع في الغرض من اتصال
فقد عرف ربه وهي من الغرائب دور النفس بالبدن

١٤٩ ١٤٩ ١٥٠ ١٥٢

في فائدة الدعاء في استجابة الدعاء في الانتفاع بزيارة في تاريخ العالم
والتضرع وعدمها المقبور

١٥٥ ١٥٧ ١٥٩ ١٦٠

في أول من سمي بأحد ١٦٢ الصفات ١٦٣ في أنه تعالى هل هو موصوف بأدراك الشم والذوق واللمس ١٧٣	الفرق بين القرآن والحديث القدسي ١٦٢ المشبه ١٧٠ في أخص وصفه تعالى ١٧٤	في اختلاف صور البشر ١٦٢ الكرامية ١٧٤ في حصر الصفات ١٧٤	في معنى الحسن والقبح ١٦٣ الصفات الجزئية ١٧٣ فيما استهجن من الاستعارات ١٧٤
حديث أبي تمام وهو غريب ١٧٤ الهام الوحوش والطيور ١٧٧	معنى الطبع والطبيعة والسابقة ١٧٤ درانجه فليكات وعنصريات يك بدست ١٧٧	في معنى تحبط الشيطان من المس ١٧٥ معنى الهبولي ١٧٨	معنى خطوات الشيطان ١٧٥ في أن النطفة اذا سالت عن الآفات تمت الخلقة ١٧٨
في أن الخلاف بين الحكماء ١٧٩ وجه تسمية كائنات الجو ١٨٧	في خلاصة الموجودات وأقسامها ١٨٠ في الإيمان والاسلام وفي مسائل ١٩٧	في كائنات الجو وما يحدث على الارض ١٨٢ في تفسير أول الانفال ٢٠٥	في كذا البخار والهواء ١٨٦ في منافع القمر وكيفية الجزر والمدة ١٩٤
في أحوال سائر الكواكب ١٩٦ في حقيقة الإيمان والاسلام والنسبة بينهما ٢٠٧	في الإيمان والاسلام وفي مسائل ١٩٧ فيما نقل أن ابن مسعود كان ينكر كون الفاتحة والمعوذتين من القرآن ٢٠٩	في تفسير أول الانفال ٢٠٥ قصة هدي بن الحشرم ٢١٠	لا يقال أحسن الامن قل صوابه ٢٠٧ دعاء صنفين من الناس مستجاب ٢١٠
بعض لطائف الاصمعي ٢١٠	الملائكة لا يرون ربهم ٢١٠	المباحث المتعلقة بالإيمان ٢١١	تفصيل مذهب الاسماعلية ٢١٦

الباطنية	في الكلام النفسي	موضوع العلم	في أن المطالب
والحروفية	واللفظي	والمقدمة	أربعة
٢١٩	٢٢١	٢٢٢	٢٢٢
حقيقة الشيء	في الماهية أهى	الاعيان الثابتة	في تفصيل القضاء
وماهية	مجمولة أم لا	والفيض الاقدس	والقدر
٢٢٣	٢٢٥	٢٢٥	٢٢٦
في أن كل شيء مصور	مراتب الموجودات	معنى الوضع	في تحقيق كلمات
في الفلك	٢٢٩	٢٣٠	أبيدهوز
٢٢٧			٢٣٠
النسبة الواقعة	تحقيق معنى	في نسبة الاعضاء والقوى	في خواص
بين الكليتين	الحل	الى النفس	الانسان
٢٣٦	٢٣٧	٢٣٨	٢٤٠
في خواص الاسم	في الفرح والحزن	في التعسف وما يتبعه من	في أقسام كاف
الجليل	وسائر الاعراض	قولهم فيه تأمل واقرانه	التشبيه
٢٤٣	٢٤٤	٢٤٥	٢٤٥
ما يتعلق بالتواريخ	في الفرق بين الكل	في الفرق بين العام	أول والعزم
الاربعة	والكلي	والمطلق	من الرسل
٢٤٦	٢٤٩	٢٤٩	٢٥١
أحوال الانسان من	اختلاف الناس في وجود	في كيفية	الاحاديث المتعلقة
الولادة الى آخر وقته	الجن والشياطين	الوسوسة	بالجن والشياطين
٢٥٢	٢٦٦	٢٧٣	٢٧٥
في تقرير أحوال	القطب على لسان	ان الملائكة أشرف	في بيان أن محمد عليه
النبوة وفيه	الصوفية	من البشر عند	السلام أفضل من جميع
أبحاث لطيفة	٢٧٨	الرازي	الرسل
٢٧٧		٢٧٩	٢٨٥
في كيفية اختلاف	في تفسير الله	في قوله عليه السلام	في بيان مآل المشكاة
الظاهر والباطن	نور السموات	ان الله تسعين	والمصباح والزجاجة
٢٨٧	٢٩٢	جبابا	٣٠١
		٣٠٠	
مراتب الارواح البشرية	في تحقيق	في الوحي	في ذكر عشق الطرفاء
النورانية	الوضع	٣١٦	للاولاد الحسن
٣١٠	٣١٣		٣١٧

في معنى قوله عليه السلام حديث النفس	في كيفية الاسراء	في الالفاظ التي يظن	من عشق وعف	لا يؤاخذ به	وما يتعلق به	أنها مرادقة للعلم
٣٢٢	٣٢٥	٣٢٦	٣٢٨			
في إعادة لفظ الاهل في قوله	في أنواع	الناس ينام فاذا ماتوا	ذات الموضوع	تعالى استطعما أهلها	العروق	اتتهوا وعنوانه
٣٣٢	٣٣٣	٣٣٣	٣٣٤			
الامكان وما يتعلق به	حسنة الكافر وسيسئته	التناقض بين الاقوال	تفسير المعوذتين	مبحث الاشتراك	قصة رتن الهندي	في تفسير سورة الفاتحة
٣٤٤	٣٤٦	٣٤٧	٣٤٧	٣٤٩	٣٥١	٣٥٤
في تفسير ولقد ذكرتنا	في الدليل	في تفسير ونزل من	في تفسير يسألونك	في تفسير ولقد ذكرتنا	في الدليل	في تفسير ونزل من
٣٥٦	٣٥٨	٣٦٠	٣٦٢	٣٥٦	٣٥٨	٣٦٠
في شمول ارادته	في حل الشبه الواردة	في نسب النبي صلى الله	بيعية العقبة الاولى	تعالى لجميع	على الارادة القديمة	عليه وسلم وسيرة
٣٦٤	٣٦٩	٣٧٤	٣٨٢	٣٦٤	٣٦٩	٣٧٤
في دفع تناقض	في علم السحر	في العدد المتحاب	علم السيميا واسرار	في دفع تناقض	في علم السحر	في العدد المتحاب
٣٨٣	٣٨٤	٣٨٦	٣٨٩	٣٨٣	٣٨٤	٣٨٦
علم المتصوف وفيه	في تصحيح قول الناس في	في تناقض	اليهود والنصارى	أحوال المتصوفة	برة بنت مريم جدات	أقوال الكبار
٣٩٦	٤٠٠	٤٠٦	٤٠٧	٣٩٦	٤٠٠	٤٠٦
مناظرة الامام	في الذين اختلفوا في	في تفسير لقد كفر الذين	في المحكم والمتشابه	مع نصراني	عيسى عليه السلام	قالوا ان الله ثالث ثلاثة
٤١٧	٤١٩	٤٢٠	٤٢١	٤١٧	٤١٩	٤٢٠
في تفسير هو الذي	شرح حديث من	بعض مسائل	بعض ما يتعلق بالكشف	أنزل عليك	رأى في المنام	في نافع بن
٤٢٢	٤٢٠	٤٢٢	٤٢٨	٤٢٢	٤٢٠	٤٢٢

معنى الصفة وأقسامها	معنى الاحد والارادة	المشيئة	الشهوة
٤٥٥	٤٦٠	٤٦١	٤٦٢
الاستطاعة	القدرة	تعريف العلم واختلاف	في شرح قوله عليه السلام
٤٦٣	٤٦٤	الناس فيه	لام حبيبة سألت الله الخ
	٤٦٦	٤٧٢	
مفهوم المخالفة ومفهوم	اشارة	نشر الطوالع	الرسالة المسماة بالزوراء
الموافقة	النص	٤٧٥	بجلال الدين الدواني
٤٧٣	٤٧٤	٥٩٦	
حاشية الرسالة	المختار من شرح	في أن أسماء السور وأسماء	في تحقيق ان ذا
المسماة بالزوراء	الرسالة الوضعية	العلوم والكتب هي	القرنين هل هو
٦٠١	٦١٣	أعلام شخصية أم	الاسكندر الوري
		أعلام جنسية	أوغره
	٦٢٤	٦٢٥	
رسالة عبد الحميد	كتاب طاهر بن الحسين	ما يتعلق بأدب	أسماء الشهور في الجاهلية
الى الكتاب	لابنه عبد الله	المناظرة	وأسماء الايام وخيل
٦٢٦	٦٢٨	٦٣٤	السباق وقد اح الميسر
		٦٣٧	
الشعوب	حكايه سواد	الرسالة القدسية	رسالة في كلمة التوحيد
والقبائل	ابن قارب	للغزالي	للجامي
٦٣٨	٦٣٨	٦٣٩	٦٥٣
في النفوس السماوية وخلقة	دياجة الفلاحة	بعض الاسرار المنقولة	ما يتعلق بعلم
آدم وكيفية القرانات	النبطية	من الكتاب	الحديث
والاودوار	٦٧٠	المذكور	٦٧٥
٦٥٦		٦٧٢	
قصيدة ابن الحاجب			
في الاسماء المؤنثة			
٦٧٨			
تمت الفهرسة التي رتبها المؤلف رحمه الله ذوا المواهب المشتهرين الوزراء بالاراعب			

﴿ ترجمته المؤلف رحمه الله تعالى ﴾

• (قال الاستاذ الشيخ نصر الهوري في مائمه) •

محمد راغب باشا أصله ابن رجل من كبار المالكة فاجتهد في تحصيل العلوم والمعارف حتى برع فيها وصنف مؤلفات عديدة وله شعر رائق يسمى سفينة العلماء وتوجد مؤلفاته في مكتبة بالة سطنطينية تعرف باسمه وفيها مدرسة للعلوم وطبع الفقراء وله تربة جميلة تعرف باسمه بقرب المدرسة تستحق النظر إليها ومشاهدتها وكان الذي ولاه الصدرة العظمى السلطان مصطفى الثاني أخا السلطان محمود الأول المولود سنة ١١٢٠هـ وجلس على الكرسي سنة ١١٦٨هـ بعدما مكث مدة طويلة محبوزا داخل السراية ولما خاف أن يقتلوه وبولوا مكانه أحداً ولاد السلطان أحمد الثالث وهم محمد وبازيد وأورخان أمر بقتلهم فقتلوا في سنة ١١٧١هـ عزل الصدر الأعظم سعيد باشا وجعل مكانه محمد راغب باشا الكر في السلطان في نصف صفر تلك السنة فكانت مدته ٣ سنين ولم تحدث في أيامه حوادث تستحق الذكر بل كان في أيامه صلح مع جميع الدول ولكنه تم بناء الجامع المعروف بنوري عثمانية الذي كان ابتداء السلطان محمود الأول فلما تولى السلطنة بعده السلطان مصطفى خان الثالث الذي ولد سنة ١١٢٩هـ جلس سنة ١١٧١هـ وعمره ٤٠ عاماً سنة ترقى مملكة أخذ في تنظيم المملكة وترجيح الشرائع التي تقوى الشعب وذلك بأسعاف وزير الصدرة راغب باشا الذي سله إدارة الأحكام وكان هذا الوزير من أسن رجال زمانه وله البراعة الكاملة في حسن التدبير وسيااسة الأحكام ولما كان ابن خمس وعشرين سنة قبل أن يتولى الوزارة أرسل دفتدار إلى تفليس وأريقان ولما مات عثمان طوپال الشهير في حرب الهجسم رجع إلى القسطنطينية ودعى بمنشد مشير الخارجية ومكان في انعقاد شروط الصلح في بلغار الذي تم سنة ١٧٢٩هـ بحجة ثم بعد ذلك أرسل والي الباعلي مصر ثم على أيدين ثم على حلب وفي جميع مأمورياته أظهر كل حكمة وعدالة في السياسة بين الرعايا على مشرب الدولة العلية وقد اتضح حسن تدبيره في قتل المماليك في مصر عندما أرسل من طرف الدولة وخاص تلك البلاد من تسلط أولئك العصاة الذين كانوا يقواشوا كتم يزجون الباب العالي فأنتم عليه بعهطاً باجزيلة لانه أراح منهم الدولة والاهالي وكان راغب باشا هذا قبل تولى السلطان مصطفى ولما جلس السلطان المذكور أبقى الصدر المشار إليه فسلمه الأحكام وجعله صهره فزوجه أخته صاحبة سلطان وأخذ يجهت في تقوية العساكر والتجبر والزراعة ونشر العلوم وزاد في عمارة السفن الحربية وعوض الخسارات وكثر الأموال في الخزينة ومكان يميل إلى الحرب ويشوق السلطان إلى ذلك لياخذ لقب الغازي لكن عاجله الموت فتناست عليه رجال الدولة رجه الله رجة واسعة نقل هذه

العبارة الفقير نصر الهوري في غزوة جنادى الاولى سنة ١٢٨٠ هـ ملخصة من كتاب مطبوع
في بيروت سنة ١٢٧٥ هـ واسمه مصباح السارى وهداية القارى تأليف ابراهيم افندى
الطبيب الاول للعساكر الشاهانية في مدينة بيروت يحتوى على نبذة قليلة من أحوال
مصر ومحمد على وأكثره في تاريخ آل عفان الى مدة سلطنة عبد الحميد قبل وفاته

قال الشيخ الشرفاوى في تاريخه وفي سنة ١٢٥٨ هـ تولى على مصر

الوزير محمد باشا راعى ريس الكتاب فأقام والياً بمصر الى

أواخر سنة ١٢٦١ هـ وعزله العسكراقتنه وقعت قتل فيها

خليل بك أمير الحاج وعلى بك الدمياطى وهرب

فيها ابراهيم بك غيطاس الى أرض الصعيد

مع طائفة من سناجق مصر وهرب

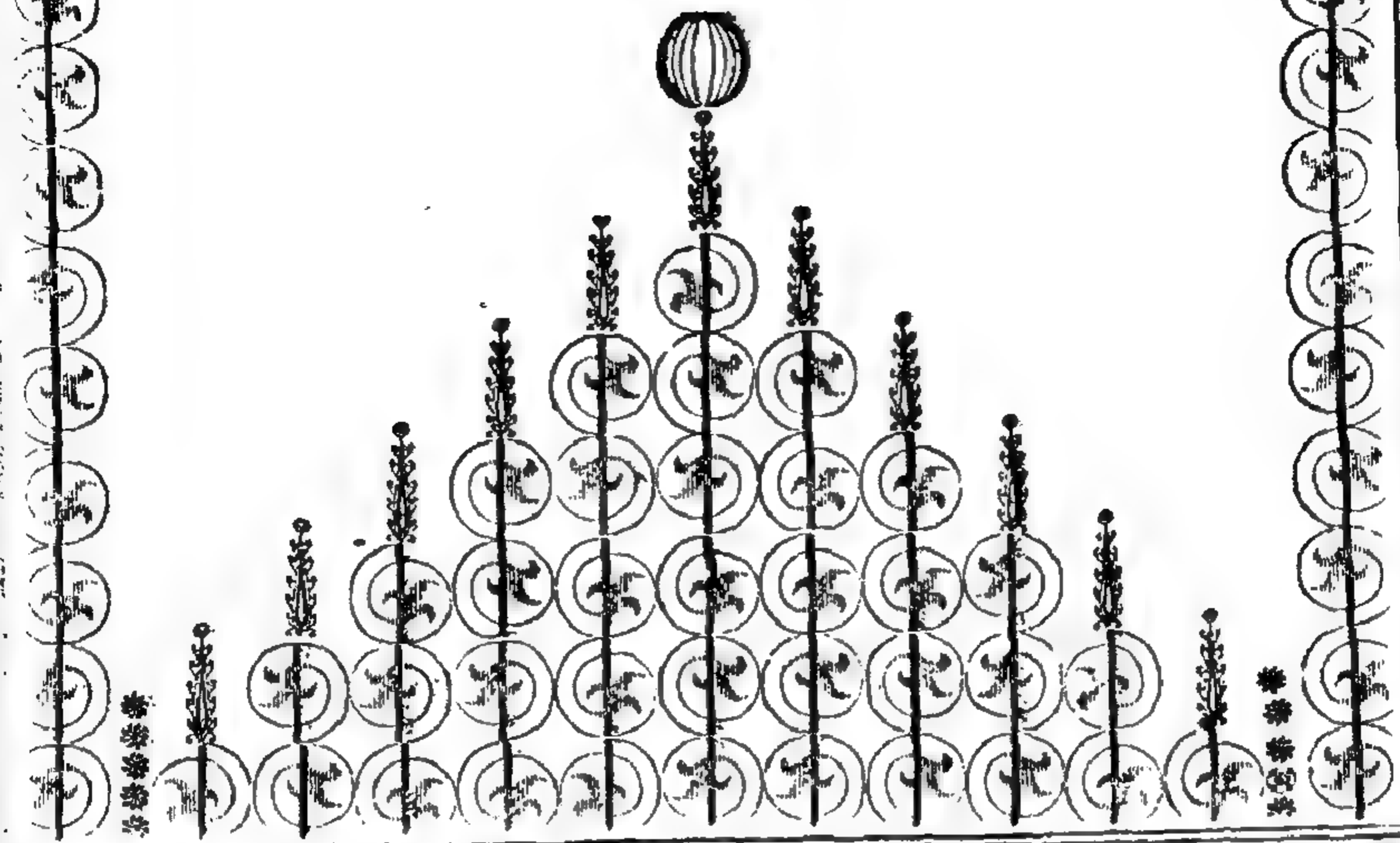
أيضا عمر بك ابن على بك مع

طائفة من السناجق

الى أرض

الحجاز

سفينة الراغب ودفينة المطالب
للإمام الراغب رحمه الله
ورضى عنه
وأرضاه
﴿



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي يوجب وجوده انقطع تسلسل سلسلة الحاجات * وبوجود جوده
تنهاى تصاعد درجات الاقتضارات والضرورات * تزهت حكمته عن الشكوك
والاوهام والمشبهات * وتقست ارادته عن التعليل بالاغراض والغايات *
فسبحانه لا يعزب عن قضاء قضائه مثقال ذرة في الارض ولا في السموات * ولا يشغل
شأن عن شأن من تدبير حركات العلويات * وتنظيم مصالح السفليات * أحجده
على ما أقاض عليهما من الخيرات ودفع عنهما من البليات * وأشهد ان لا اله الا الله وحده
لا شريك له شهادة تبقى أنواراً تارها على كرور الشهور والايام والساعات * وأشهد
ان محمدا عبده ورسوله المؤيد بأظهر المعجزات وأبهر البراهين والبينات * وأصلى على آله
وأصحابه صلاة توجب لهم مزيد الدرجات والكرامات * (وبعد) فيقول الفقير
الى آلاء ربه ذى المواهب * محمد المدعو بين أتباعه بالراغب * هذه أوراق أثبت فيها
ما تعلق نظرى اليه من الابحاث اللطيفة * وتحقق بصرى عليه من النوادر الطريفة *
عند أثناء المطالعة فى الكتب النفيسة التى رزقت بطلعتها * ووفقت وقت الاحتياج
الى مراجعتها * مما لا يكاد يمكن جمعها لكل احد * ولا وجودها جلة فى كل بلد *
(ومعيتها) سفينة الراغب * ودقيقة المطالب * لما فيها من الجواهر والنفائس * التى ترمى
على القلائد والعرائس * راجيا من الله محو الذنوب والآثام * وثبت الذكرا الجليل

على صحائف الأيام * وعليه التوكل وبلطفه الاعتصام * قال كثير من المفسرين عند قوله تعالى بسم الله أن لفظ اسم ~~يكن~~ أن يكون مقعما كما في قول لبيد وقد بلغ مائة وخمسا وأربعين سنة وهو القائل

ولقد سئمت من الحياة وطولها * وسؤال هذا الناس كيف لبيد

لما احتضر يخاطب ابنته

تمنى ابتساي أن يعيش أبوهما * وهل أنا إلا من ربيعة أمضر

فقروما وقولا يا الذي تعلمانه * ولا تخمشا وجهها ولا تحلقا شعر

وقولا هو المرء الذي لا صديقه * أضاع ولا خان الخليل ولا غدر

إلى الحول ثم اسم السلام عليكم * ومن يلك حولا كاملا فقد اعتذر

ونازع في ذلك بعض علماء العربية وقال لو جاز اتحام الاسم لجاز أن يقال ضربت اسم زيد وأكلت اسم الطعام ثم قال الحق أن السلام اسم من أسماء الله تعالى والكلام أغراء والمعنى ثم الزما اسم الله فكأنه قال عليكم باسم الله وتقديم المغري به ورد في اللغة قال الرازي * يا أيها المائح دلوى دونكا * أي دونك دلوى أو يقال إن المراد اسم الله حفظ عليكم كما يقول الناظر إلى شيء يعجبه اسم الله عليه يعوذ به من السوء ^{أو} ملخصا (حاشية السيوطي على البيضاوي) ذكر المفسرون في تفسير قوله تعالى أياك نعبد وأياك نستعين وجوها عديدة للآتيان بنون الجمع والمقام مقام الانكسار والمتكلم واحد ومن جملة تلك الوجوه ما أورده الإمام الرازي في تفسيره الكبير * وحاصله أنه قد ورد في الشريعة المطهرة أن من باع أجناسا مختلفة صفقة واحدة ثم خرج بعضها معيبا فالمشترى مخير بين رد الجميع وامسأكه وليس له تبعض الصفقة برد المعيب وابقاء السليم وههنا حيث يرى العابد أن عبادته ناقصة معيبة لم يعرضها وحدها على حضرة ذي الجلال بل ضم إليها عبادات جميع العابدين من الأنبياء والأولياء والصالحاء وعرض الكل صفقة واحدة راجيا قبول عبادته في الضمن لأن الجميع لا يرذ البتة إذ بعضه مقبول ورد المعيب وابقاء السليم تبعض للصفقة وقد نهى سبحانه عبادته عنه فكيف يليق بكرمه العظيم فلم يبق الا قبول الجميع وفيه المراد (من الكشكول لبهاء الدين العاملي) ورد في الحديث النبوي خير الخيل الأدهم الأرمم الأقرح المحجل طلق اليمين فإن لم يكن أدهم فكملت على هذه النسبة الأدهم الأسود والأقرح الذي في جهته بياض بقدر الدرهم والأرمم ما في أنفه وشفته العليا بياض والتججيل بياض قوائم الفرس قل أكثر بعد أن لا يجاوز الأرساغ ولا يجاوز الركبتين والطلق بضم الطاء عدم التججيل (من كتاب الخيل) ووقع في الجامع الصغير مطلق اليمين بدل طلق اليمين والحديث على ما في الكتاب المذكور

صحيح أخرجه أحمد في مسنده والترمذي وابن ماجه والحاكم عن أبي قتادة أنه قال قال أبو عبيدة في أول كتاب الخيل هذا ما بلغنا عن النبي صلى الله عليه وسلم في تفضيل الخيل زعم أبو جزة نصير بن طريف وحدثني عدي بن الفضل عن يونس بن عبيد عن أبي زرعة بن عمرو عن جرير بن عبد الله البجلي قال رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يلوي ناصية فرس بأصبعه وقال الخيل معقود في نواصيها الخير إلى يوم القيامة وأهلها معانون عليها الأجر والغنمة وقال وزعم عدي بن الفضل عن اسحق بن سويد عن رجل سأل النبي صلى الله عليه وسلم عن أي المال خير فقال سكة مأبورة سكة طريقه من النخل مأبورة ملقحة ومهرة مأبورة الكثيرة اللقاح (من الكتاب المذكور) قال أبو عبيدة وزعم سفيان عن سالم بن عبد الرحمن عن أبي زرعة عن أبي هريرة أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يكره الشكال يعني الرجل زعم عبد الرحمن بن عثمان أن محمد بن عبد الله بن أبي عتيق حدثه أن النبي صلى الله عليه وسلم مر بفرس له فجعل يمسح وجهه بردائه أو بكمه ثم قال اني عوتبت في فرسي هذا أو اني عوتبت في الخيل البارحة ٥١

(فصل في الاشتقاق الاصغر والاشتقاق الاكبر)

اعلم أن أكل الطرق في تعرف مدلولات الالفاظ طريقة الاشتقاق ثم الاشتقاق على نوعين الاشتقاق الاصغر والاشتقاق الاكبر أما الاشتقاق الاصغر فمثل اشتقاق صبغة الماضي والمستقبل من المصدر ومثل اشتقاق اسم الفاعل واسم المفعول وغيرهما منه وأما الاشتقاق الاكبر فهو أن الكلمة إذا كانت مركبة من الحروف كانت قابلة للانقلابات فنقول أول مراتب التركيب أن تكون الكلمة مركبة من حرفين ومثل هذه الكلمة لا تقبل الأنوعين من التقلب كقولنا من قلبه ثم وبعد هذه المرتبة أن تكون الكلمة مركبة من ثلاثة أحرف كقولنا جد وهذه الكلمة تقبل ستة أنواع من التقلبات وذلك لأنه يمكن جعل كل واحد من الحروف الثلاثة ابتداء لتلك الكلمة وعلى كل واحد من هذه التقادير الثلاثة فإنه يمكن وقوع الحرفين الباقيين على وجهين لكون ضرب الثلاثة في اثنين ستة فهذه التقلبات الواقعة في الكلمات الثلاثية يمكن وقوعها على ستة أوجه ثم بعد هذه المرتبة أن تكون الكلمة رباعية كقولنا عقرب وثعلب وهي تقبل أربعة وعشرين نوعاً من التقلبات وذلك لأنه يمكن جعل كل واحد من تلك الحروف الاربعة ابتداء لتلك الكلمة وكل واحد من التقديرات الاربعة قد يمكن وقوع الحروف الثلاثة الباقية على ستة أنواع من التقلبات وضرب أربعة في ستة يفيد أربعة وعشرين وجهاً ثم بعد هذه أن تكون الكلمة خماسية وهي تقبل مائة وعشرين نوعاً من التقلبات وذلك لأنه يمكن جعل كل واحد من تلك الحروف الخمسة ابتداء لتلك الكلمة وعلى كل واحد من هذه التقديرات يمكن وقوع الحروف الاربعة الباقية

على أربعة وعشرين وجهها على ما سبق تقريره وضرب خمسة في أربعة وعشرين يفيد
مائة وعشرين والضابط في الباب أنك إذا عرفت التقلبات الممكنة في العدد الذي
فوقه فاضرب العدد القوي فأنى في العدد الحاصل من التقلبات الممكنة في العدد
التحتاني (من أوائل التفسير الكبير للإمام الرازي عليه الرحمة) قال فما يحكى من سماع
الاصوات الفلكية لا يستقيم على الأصول الفلسفية شىء يعنى أن كان حدوث الصوت
وسمعه مشروطين بالهواء لم يمكن لتمام الافلاك صوت ولو فرض لم يمكن وصوله
الىنا لاستناع النفوذ في جرم الفلك لكن نسب الى القدماء من الاساطين أنهم يثبتون
للفلكيات أصواتا عجيبية ونغمات غريبة يخبر من سمعها العقل وتعجب منها
النفوس وحكى عن فيثاغورس أنه عرج بنفسه الى العالم العلوى فسمع بصفاة جوهر
نفسه وذكاة قلبه نغمات الافلاك وأصوات سركات الكواكب ثم رجع الى استعمال
القوى البدنية ورتب عليها الالحان والنغمات وكل علم الموسيقى من شرح المقاصد
قال أبو عبيدة وزعم سعيد بن يزيد بن ذى غضوان عن رجل من أهل حمص أن النبي
صلى الله عليه وسلم كان يستحب الشقر من الدواب قال وزعم عيسى بن علي عن أبيه
عن ابن عباس أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يستحب الشقر من الخيل وزعم عمرو
ابن الحرث الانصارى عن أشياخ أهل مصر قالوا قال النبي صلى الله عليه وسلم لو أن
خيل العرب جمعت في صعيد واحد ما سبقها الا شقر (من كتاب الخيل لأبي عبيدة)
مما يتعلق بصفات الجواد من الخيل يروى أن الجاحج بن يوسف الثقفى سأل ابن القزيرة
عن صفات الجواد فقال نعم أصلح الله الأمير الطويل الثلاث القصير الثلاث الرحب
الثلاث الصافي الثلاث فقال صفهن وبين لفظك فقال الطويل الثلاث الاذن والعنق
والذراع وأما القصير الثلاث فالعيب والساق والظهر وأما الرحب الثلاث
فالخوف والمنحر والجمهة وأما الصافي الثلاث فالاديم والعين والحافر من شرح
المقصود للخمى (فائدة) الاجفان أعطية العين من تحت ومن فوق واحدها جفن
والاشفار حروف العين التي تلتقى عند التغميض واحدها شفر والهدب الشعر النابت
عليها والحدقة سواد العين والشحمة التي فيها السواد والبياض يقال لها المقلة
والانسان المثال الذي يرى في السواد وغار العين المستدير حولها يقال له الحجر
بكسر الجيم والعظامان المشرفان على العين يقال لهما الجاحجان يفتح الحاء وكسرهما
وطرف العين الذي يلي الانف يقال له الماق وطرفه الذي يلي الصدغ يقال له اللعظ
والجاليق بواطن الاجفان واحدها حلاق والشكلة حرة تخالط بياض العين
فاذا خالطت السواد فهي شهلة وغريبا العين مقدمها ومؤخرها (من الشرح المذكور)
في الاذان يضم الراء في الله أكبر على الخبرية ويسكن جماعة منهم المبرد ثم يفتحون
للساكنين أو ينقلون فتحة الهمزة اليه والاول الصواب كما في معنى اللبيب واختار

الانباري النقل كما في المضمرة قهستاني رحمه الله قال أبو بكر الانباري عوام
الناس يضمنون الراء من الله أ كبر وكان أبو العباس المبردي يقول الاذان سمع موقوفا
في مقام طعه والاصل فيه الله أ كبر يتسكين الراء فقلت فتحة الالف من اسم الله سبحانه
الى الراء نظيره قوله تعالى الم الله كذا في المضمرة نقله الحفيد في مجموعته قال جماعة منهم
المبرد حركة راء أ كبر من قول المؤذن الله أ كبر فتحة وانه وصل بنية الوقف ثم اختلفوا
فقل هي حركة الساكنين وانما لم يكسر واحفظا للتفخيم الكلام كما في الم الله وقبل
هي حركة الهمزة نقلت وكل هذا خروج عن الظاهر بغير داع والصواب أن حركة الراء
ضمة اعراية وليس لهمزة الوصل ثبوت في الدرج فتقل حركتها من معنى اليب
في الباب الخامس في الجهة الرابعة قال الشارح الدماميني في قوله هذا خروج عن
الظاهر بغير داع بل هو خروج عن الظاهر لداع صحيح وذلك أن الاذان لم يسمع
الاموقوفا قال النخعي الاذان جزم في نقل الحركة ايدان بانه وقف حكما ولولا ذلك
لما نقل وانما فعل ذلك حرصا على عدم الخروج بالكلية عن السنة في الاذان من اراد
كلماته موقوفا على أواخرها فهو ان لم يقف حسا فقد وقف حكما من جهة أنه اعتبر
آخر الكلمة ساكنا لاجل الوقف ثم نقل اليها حركة الهمزة ووصل مع نية الوقف
ولو حرك الراء بالضمة الاعراية كما استصوبه المصنف كان غير واقف لاحسا ولا حكما
فخرج عن سنة الاذان بالكلية فقد بان ثمة غرض صحيح وداع مقبول لارتكاب ما ارتكبه
المؤذن من ذلك واحتجاج المصنف بان همزة الوصل لا ثبوت لها في الدرج مفقود
حكما وأما الم الله فكان مقتضى قياس الوقف وحق كون الالف طامعة أن يقال
الم يسكون الميم وفتح الهمزة لكن أطبق القراء الا في رواية يحيى بن أبي بكر عن عاصم
على فتح الميم وطرح الهمزة وذهب سيبويه وكثير من النحاة الى أنه حرك لالتقاء
الساكنين وأورث الفتحة للغة والمحافظة على التفخيم في الله واليه ذهب الزمخشري
في المفصل لكتاب سيبويه واختار في الكشاف أن حركة الهمزة في الله حركة انقلبت
الى الميم بعد حذف الهمزة تخفيفا فاعترض بان همزة الوصل تسقط في الدرج
والتخفيف ونقل الحركة انما يكون فيما لها ثبوت وكيف وابقا حركتها لبقاءها ودلالة
عليها فاجيب بان الميم اذا كان في حكم الموقوف عليه لم تكن الهمزة في الدرج
بل في الابتداء فجاز تخفيفها بحذفها والقاء حركتها على الساكن قبلها كما في واحد
اثنان بكسر الدال وحذف الهمزة وما ذهب اليه الزمخشري في ذلك هو نظيره ما ذكرناه
وبالله التوفيق الى هنا عبارة الدماميني رحمه الله (والتق ما في يمينك) أبهمه ولم يقل
عصا لتحقير الها أي لا تسال بكثرة جبالهم وعصيم وألق العويذة التي في يدك أو تعظيما
لها أي لا تحتفل بكثرة هذه الاجرام وعظمها فان في يمينك ما هو أعظم أثره فآلقه تلقف
ما صنعوا ابتلعه بقدرة الله تعالى (من أنوار التنزيل للبيضاوي) قوله أبهمه ولم يقل

عصا إلى آخره التحقير والتعظيم من مالدالة على الإيهام المستعمل تارة للتحقير لأن
 الحقير لا يعتنى به فيعرف وأخرى للتعظيم لأن العظيم لعظمته قد لا يحيط به نطاق
 العلم فهو غشيبهم من اليم ما غشيبهم سواء كانت موصولة أو موصوفة وقيل التحقير
 على كونها موصولة والتعظيم على كونها موصوفة وهذا بناء على التبادر والافلاوجة
 للتخصيص كما قيل وهذا لا ينافي أن يكون له نسكته أخرى وهي ما في اليمين من الأشعار
 باليمن والبركة كما ذكره أبو حيان ولأنه قال في سورة الاعراف ألق عصاك والقصة
 واحدة لأنه لا مانع من رعاية هذه النسكته فيما وقع هنا وحكاية الأول بالمعنى وانما لم
 يذهب للعكس وان احتمل لأنه تفوت فيه النسكته فلذا آثر هذا فيما ذكره ونظر لأنه
 انما يتم اذا كان الخطاب بلفظ عربي أو مرادف له يجري فيه ما يجري فيه والأول
 خلاف الواقع والثاني دونه خرق القناد (من حاشية المولى الشهاب عليه الرحمة)
 في انكار بعض الناس المجازات القرآنية لا خلاف في وقوع الحقائق في القرآن وهي
 كل لفظ يقي على موضوعه ولا تقديم فيه ولا تأخير وهذا أكثر الكلام وأما المجاز
 فالجمهور أيضا على وقوعه فيه وأنكره جماعة منهم الظاهرية وابن القاص من الشافعية
 وابن خويهد منداد من المالكية وشبهتهم أن المجاز أخوال الكذب والقرآن منزله عنه
 وإن المتكلم لا يعدل إليه الا اذا ضاقت به الحقيقة فيستعير فذلك محال على الله تعالى
 وهذه شبهة باطلة ولو سقط المجاز من القرآن سقط منه شطر الحق وقد اتفق العلماء البلغاء
 على أن المجاز أبلغ من الحقيقة ولو وجب خلو القرآن من المجاز وجب خلوه من الحذف
 والتوكيد وتثنية القصص وغيرها وأنكر قوم الاستعارة بناء على انكارهم المجاز
 وقوم اطلاقها في القرآن لأن فيها إيهاما للعاجزة ولأنه لم يرد في ذلك اذن من الشرع
 وعليه القاضي عبد الوهاب المالكي وقال الطرطوشي ان أطلق المسلمون الاستعارة
 فيه أطلقنا وان امتنعوا امتنعنا ويكون هذا من قبيل ان الله عالم والعلم هو العقل
 ثم لانصفه بذلك لعدم التوقيف انتهى (من الاتقان للسيوطي رحمه الله) حكاية الحال
 الماضية معناها أن تقدر نفسك كذلك وجود في ذلك الزمان أو تقدر ذلك الزمان
 كانه موجود الآن وفسرها الزمخشري بأن تقدر ان ذلك الفعل الماضي واقع حال
 التكلم وقال انما تفعل هذا في الماضي المستقرب كذلك تحضره في تصور المخاطب ليتعجب
 منه من الشهاب في سورة الكافرون

* (الفصل الخامس في شرح المباحث المتعلقة بكلمة لا اله الا الله) *

وهي من وجوه * المبحث الأول زعم جماعة من الخويين ان هذا الكلام فيه حذف
 واضمار ثم ذكر وافيه وجهين أحدهما التقدير لا اله لنا الا الله والثاني لا اله
 في الوجود الا الله واعلم ان هذا الكلام غير سديد اما الأول فلأنه لو كان التقدير لا اله
 لنا الا الله لم يكن هذا الكلام مفيد التوحيد الحق اذ يحتمل أن يقال هب أنه لا اله لنا

٨
 الا الله فلم قلتم انه لا اله الا الله بجميع المحدثات والممكنات الا الله ولهذا السبب انه تعالى لما قال
 والهكم اله واحد قال بعده لا اله الا هو الرحمن الرحيم لانه لما قال والهكم اله واحد
 بقي لسائل أن يسأل ويقول هب ان الهنا واحد فلم قلتم ان اله الكل واحد فلاجل ازالة
 هذا السؤال قال الله تعالى بعده لا اله الا هو ولو كان المراد من قوله لا اله الا هو لا اله لنا
 الا هو كان هذا مكررا محضاً وأما الثاني وهو قولهم التقدير لا اله في الوجود الا الله فنقول
 وأي حامل يحملكم على التزام هذا الاضمار بل نقول حمل الكلام على ظاهره أولى
 من ذلك الاضمار الذي ذكرتم وذلك انما لو التزمنا ذلك الاضمار كان معناه لا اله
 في الوجود الا هو فكان هذا نفي الوجود الا اله الثاني ولو أجرينا الكلام على ظاهره كان
 هذا نفي الماهية الا لله الثاني ومعلوم ان نفي الماهية أقوى في اثبات التوحيد من نفي
 الوجود فثبت ان اجراء هذا الكلام على ظاهره فان قيل ان نفي الماهية غير معقول
 فانك اذا قلت السواد ليس بسواد كنت قد حكمت بأن السواد انقلب الى نقضه
 وصيرورة الشيء عين نقضه غير معقول أما اذا قلت السواد غير موجود كان هذا كلاماً
 معقولاً فلهذا السبب أضمرنا فيه هذا الاضمار (الجواب) قولكم نفي الماهية غير معقول
 قلنا هذا باطل فانك اذا قلت السواد ليس بموجود فقد نفيت الوجود واثبت الوجود
 من حيث هو وهو وجود ماهية فاذن نفيت الماهية المسماة بالوجود واذا كان كذلك
 صار نفي الماهية أمراً معقولاً واذا عقل ذلك فلم لا يجوز اجراء هذه الكلمة على ظاهرها
 فاذا قلت انك اذا قلت السواد ليس بموجود فانك ما نفيت الماهية وما نفيت الوجود
 وانما نفيت موصوفية الماهية بالوجود تقول موصوفية الماهية بالوجود هل هي
 أمر مغاير للماهية وللوجود أم لا فان كانت مغايرة لهما كانت تلك المغايرة ماهية
 فكان قولنا السواد ليس بموجود نفي لتلك الماهية المسماة بالموصوفية وحينئذ
 يعود الكلام المدكوك وأما ان قلنا ان موصوفية الماهية بالوجود ليست أمر مغاير
 للماهية وللوجود امتنع توجيه النفي اليها واذا امتنع ذلك بقي النفي متوجهاً الى
 الماهية وأما الى الوجود وحينئذ يحصل غرضنا من أن الماهية يمكن نفيها وان كان
 الامر كذلك صح قولنا لا اله الا الله حق وصديق من غير حاجة الى الاضمار والمبحث
 الثاني قال النحويون قولنا لا اله الا هو ارتفع لانه بدل على موضع لامع الاسم وبيانه
 انك اذا قلت ما جاءني أحد الازيد فزيد مرفوع بالبدلية لان البدل هو الاعراض
 عن الاول والاخذ بالثاني فصار التقدير ما جاءني الازيد وهذا معقول لانه يفيد نفي
 المجيء عن الكل الا عن زيد وأما قوله جاءني القوم الازيد افهمنا البدلية غير ممكنة لانه
 يصير التقدير جاءني الازيد وذلك يقتضي أنه جاء كل أحد الازيد وذلك محال فظهر
 الفرق والمبحث الثالث اتفق النحويون ان محل الاني هذه الكلمة محل غير التقدير
 لا اله غير الله ويؤيده قول الشاعر

وكل أخ مفارقة أخوه * لعمري أنك لا تفرق دان

المعنى كل أخ غير الفرقدين فإنه يفارقه أخوه قال الله تعالى لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا والذي يدل على صحة ما قلناه أنا لو حملنا الأعلى الاستثناء لم يكن لا إله إلا الله توحيداً محضاً لأنه يصير تقدير الكلام لا آلهة يستثنى منهم الله فيكون هذا انقضاء آلهة لا يستثنى منهم الله بل عندهم يقول بدليل الخلاف يكون اثباتاً لذلك وهو كقرينة أنه لو كانت كلمة لا محمولة على الاستثناء لم يكن قولنا لا إله إلا الله توحيداً محضاً ولما اجتمعت العقلاء على أنه يفيد التوحيد المحض وجب حمل الأعلى على معنى غير حتى يكون معنى الكلام لا إله غير الله * والبحث الرابع قال جماعة من الأصوليين الاستثناء من النفي لا يكون اثباتاً واحتجوا عليه بوجهين الأول الاستثناء مأخوذ من قولك ثبتت الشيء عن جهته إذا صرفته عنها فإذا قلت لا عالم فيها هنا أمران أحدهما الحكم والثاني نفس هذا العدم ثم إذا قلت عقيبها لا يزيد في هذا الاستثناء بحمل أن يكون عائداً إلى الحكم بالعدم فينتزح يلزم تحقق الثبوت لأن سبب الاستثناء يزيل الحكم بالعدم وعند زوال الحكم بالعدم يبقى المستثنى مسكوتاً عنه غير محكوم عليه لا بالنفي ولا بالاثبات وحينئذ لا يلزم الثبوت أما إذا كان تأثير الاستثناء في صرف العدم ومنعه فينتزح يلزم تحقق الثبوت لأنه لما ارتفع العدم وجب حصول الوجود ضرورة أنه لا واسطة بين النقيضين وإذا ثبت هذا فنقول عود الاستثناء إلى الحكم بالعدم أولى من عوده إلى نفس العدم ويدل عليه وجهان الأول أن اللفاظ وضعت دالة على الأحكام الذهنية لا على الموجودات الخارجية فانك إذا قلت العالم قديم فهذا يدل على كون العالم قديماً في نفسه ولكنا إذا قلنا العالم حادث لزم كون العالم قديماً واحداً وذلك محال بل هذا الكلام يدل على حكمك بقدم العالم وإذا كانت اللفاظ وضعت دالة على الأحكام الذهنية لا على الموجودات الخارجية كان صرف ذلك الاستثناء إلى الحكم بالعدم أولى من صرفه إلى نفس ذلك العدم الوجه الثاني في بيان كون عود الاستثناء إلى الحكم بالعدم أولى من عوده إلى نفس ذلك العدم وذلك لأن عدم الشيء في نفسه ووجوده لا يقبل تصرف هذا القائل بل القائل بتصرفه هو حكمه بذلك الوجود والعدم وإذا كان كذلك كان عود الاستثناء إلى الحكم أولى من عوده إلى المحكوم به (اللمحة الثانية) في بيان أن الاستثناء من النفي ليس بإثبات هو أنه جاء في الحديث والعرف صور كثيرة في الاستثناء من النفي مع أنه لا يقتضي الثبوت قال عليه السلام لا تنكح الأبوى ولا صلاة الأبظهر ويقال في العرف لا عز إلا بالمال ولا مال إلا بالرجال ومرادهم من الكل مجرد الاشتراط أقصى ما في الباب أن يقال قد ورد هذا اللفظ في صورة أخرى وكان المراد أن يكون المستثنى من النفي إثباتاً إلا أننا نقول أنه لا بد وأن يكون مجازاً في إحدى الصورتين فنقول أنه لا يقتضي

أن يكون الخارج من النقي اثباتا حيث أفاد ذلك احتمال أن تكون الزيادة مستفادة من دليل آخر ولا يكون ذلك تركا لمادل اللفظ عليه وان قلنا انه يقتضي أن يكون الخارج من اللفظ اثباتا حيث لا يفيد ذلك لزمناترك العمل بما يكون اللفظ دليلا عليه ومعلوم أن الاول أولى لأن اثبات الأمر الزائد بدليل زائد ليس فيه مخالفة الدليل أما ترك مادل الدليل عليه فيكون مخالفا للدليل فثبت بما ذكرنا أن الاستثناء من النقي لا يكون اثباتا فثبت هذا كان قولنا لا اله الا الله تصريحا بنقي سائر الآلهة ولا يكون اعترافا بوجود الله وإذا كان كذلك لم يكن مجرد هذا القول كافيا في صحة الايمان وههنا اشكال آخر وهو أن نقد للنساء على أن كلمة الابعنى غير في هذا الموضع وإذا كان كذلك كان قولنا لا اله الا الله معناه لا اله غير الله فيصير المعنى نقي اله بغير الله ولا يلزم من نقي ما بغير الشيء اثبات هذا وحينئذ يعود الاشكال والجواب من وجهين الاول ان اثبات الاله سبحانه متفق عليه بين كل العقلاء بدليل قوله تعالى ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله وكان ذلك مفروغا عنه متفقاً عليه الا أنهم كانوا يثبتون الشركاء والانداد فكان المقصود من هذه الكلمة نقي الازداد والانداد وأما القول باثبات الاله للعالم فذلك من لوازم العقول الثاني ان سلمنا أن هذه الكلمة كما دلت على نقي سائر الآلهة دلت على اثبات الهية الله تعالى الا أننا نقول هذه الدلالة تكون حاصلة بموضوع الشرع لا أنه مفهوم من أصل اللغة فهذا تمام القول في هذا المقام (والبحث الخامس) اعلم أنه يجوز أن يقال لارجل في الدار وأن يقال لارجل الا في الدار أما على الوجه الاول فإنه يوجب نقي الرجال بالكلية والدليل عليه ان قولنا لارجل يقتضي نقي ماهية الرجل ونقي الماهية يقتضي انتفاء كل افراد الماهية لانه لو ثبت فرد من افراد الماهية ثبتت الماهية ضرورة أنه متى ثبت فرد من افراد الماهية ثبتت الماهية لا محالة وأما قولنا لارجل الا في الدار فهو تقيض قولنا لارجل في الدار ولكن قولنا لارجل الا في الدار يفيد ثبوت رجل واحد في الدار فقولنا لارجل في الدار يوجب أن يفيد عموم النقي حتى يتحقق التناقض بين القولين والحاصل أن قولنا لارجل في الدار أقوى في الدلالة على عموم النقي من قولنا لارجل الا في الدار مع أن كل واحد منهما يفيد عموم النقي ولاجل كون كل منهما يفيد العموم قرئ لا ريب فيه بالقراءتين وكذا قوله لا رقت ولا فسوق ولا جدال في الحج فلاجل ان البناء على الفتح أقوى اتفقوا عليه في قولنا لا اله الا الله (والبحث السادس) من الناس من يقول ان تصورا لاثبات مقدم على تصورا لنقي بدليل أن الواحد منا يمكنه أن يتصورا لاثبات وان لم يخطر بباله معنى النقي والعدم ويمتنع عليه أن يتصور النقي والعدم الا وقد يتصورا أولا لاثبات وذلك لان العدم المطلق غير معقول بل العدم لا يعقل الا اذا أضيف الى أمر معين فيقال عدم الدار وعدم الغلام فثبت ان تصورا لاثبات أصل ومتقدم وتصورا لنقي فرع ومتأخر

وإذا ثبت هذا فالسبب في أن جعل النقي الذي هو القرع متقدما والاثبات الذي
 هو أصل متأخر الجواب أن في تقديم النقي ههنا على الاثبات أغراضا الأول أن نفي
 الربوبية عن غيره ثم اثباتها له أكد في الاثبات من اثباته له من غير نفيها عن غيره كما أن
 قول القائل ليس في البلد عالم غير فلان أقوى في باب المدح من قولنا فلان عالم البلد
 الثاني أن لكل انسان قلبا واحدا والقلب الواحد لا يسع الاشتغال بشيئين دفعة
 واحدة فبقدر ما يبقى مشغولا بأحد الشيئين يبقى محروما فقلوله لا اله الا الله أخرجه لكل
 ما سوى الله عن القلب حتى اذا صار القلب خاليا عن كل ما سوى الله ثم خطر فيه
 سلطان الله أشرق نوره اشراقا تاما وكل استيلاءؤه عليه كما لا قويا الثالث أن النفي
 الحاصل بكلمة لا يجري مجرى الطهارة والاثبات الحاصل بالا يجري مجرى الصلاة
 كما أن الطهارة مقدمة على الصلاة فكذا وجب تقديم لا اله الا الله على قولنا الا الله ويجري
 مجرى تقديم الاستعاذة على القراءة فكما أن الاستعاذة مقدمة على قراءة القرآن
 فكذا هذا وأيضا من أراد أن يحضر الملك في بيته وجب عليه أن يقدم تطهير البيت
 عن الاقدار فكذا ههنا ومن هذا قال المحققون النصف الاول من هذه الكلمة
 تنظيف الاسرار والنصف الثاني تشریف جلالة الانوار عن حضرة الملك الجبار
 والنصف الاول انفصال والنصف الثاني اتصال والنصف الاول اشارة الى قوله
 فقرؤا الى الله والنصف الثاني اشارة الى قوله قل الله ثم ذرهم في خوضهم يلعبون
 (البحث السابع) لقائل أن يقول ان من عرف أن للعالم صانعا قادرا عالما موصوفا
 بجميع الصفات المعتبرة في الالهية من الصفات السلبية والنبوتية فقد عرف
 الله تعالى معرفة تامة ثم ان علمه بعدم الاله الثاني لا يزيد علمه بحقيقة ذات الاله
 وصفاته لان عدم الاله الثاني ليس عبارة عن وجود الاله الاول ولا صفة من صفاته
 ثم انا أجب عن علي أن علمه بذات الاله وصفاته لا يكفي في تحقيق النجاة بل ما لم يعلم عدم
 الاله الثاني لا يحصل العلم المعتبر في النجاة فما السبب في أن معرفة ذات الله
 وصفاته غير كافية في تحقيق النجاة بل العلم بعدم الثاني معتبر في تحقيق النجاة
 والجواب أن تقدير أن يكون للعالم الهان فالعبد لا يعلم أنه عبد لهذا الاله أو عبد
 لذلك الاله أو عبد لهم مامعا فينشد لا يكون جازما بكونه مشغلا بشكر مولاه
 وخالقه بل يجوز أن يكون عابدا لغير خالقه ومتى كان الامر كذلك لم يكن جازما في تلك
 العبودية وتلك الطاعة أما اذا عرف أنه لا اله الا الله الواحد فينشد يكون جازما
 بكونه مشغلا بعبودية مولاه وخالقه فلهذا السبب لم تحصل النجاة والفوز بالدرجات
 الا بمعرفة التوحيد (والبحث الثامن) ان المكلف اذا اتم النظر والاستدلال
 في معرفة الله تعالى ثم لم يأت من مات ولم يجد من الوقت ما أمكنه أن يقول لا اله الا الله
 فههنا لا شك أنه يموت مؤمنا لانه أدى ما وجب عليه ولم يجد مهلة التلطف بهذه

الكلمة أما إذا تم النظر والاستدلال في معرفة الله ووجد من الوقت ما أمكنه أن يقول فيه لا إله إلا الله ثم انه لم يقل ثم مات فهذا الشخص هل مات مؤمناً أم لا من الناس من قال انه مات كافر لأن صحة الايمان متوقفة على التلفظ بهذه الكلمة عند القدرة عليها ومن الناس من قال انه مؤمن لأجل أنه حصل له العرفان التام وفاسق لأنه كان أمورا يذكر هذه الكلمة وما ذكرها والدليل على أنه مؤمن قوله عليه السلام يخرج من النار من في قلبه مثقال ذرة من الايمان وهذا الشخص بماء قلبه من الايمان فكيف لا يخرج من النار (البحث التاسع) من الناس من قال تطويل المدة في كلمة لا إله من قولنا لا إله إلا الله مندوب اليه مستحسن لأن المكلف في زمان التمديد يستحضر في ذهنه جميع الاضداد والانداد ويتقيها ثم بعد ذلك يعقب هذه الكلمة بقول الا الله فيكون ذلك أقرب الى الاخلاص والكمال ومنهم من قال بل ترك التمديد أولى لأنه ربما مات في زمان التلفظ بلا إله قبل الانتقال الى كلمة الا الله والذي عندي أن المتلفظ بهذه الكلمة ان كان يتلفظ بها لينتقل بها من الكفر الى الايمان فترك التمديد أولى حتى يحصل الانتقال من الكفر الى الايمان على أسرع الوجوه وان كان المتلفظ بها مؤمناً وانما يذكرها لتجديد هذه الكلمة فالتمديد أولى حتى يحصل في زمان التمديد صور الاضداد والانداد على التفصيل في الخاطر ويتقيها ثم يعقبها بقوله الا الله فيكون الاقرار بالالهية أعني وأكمل (البحث العاشر) اعلم أن الناس في قول هذه الكلمة على مذاهب وطبقات وأدناها طبقة من قالها ليحقق دمه ويحرم زماله على ما اقتضاه موجب قوله عليه السلام أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله الا الله فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم الا بحقها وهذه درجة يستوى فيها المخلصون والمنافقون فكل من تعلق بهذه الكلمة نال من برصكتها وأحرز حظاً من فوائدها وان طلب بها الدنيا نال الا من فيها والسلامة من آفاتهما وان قصد بها الآخرة جمع بين الخطيئ وأحرز بها السعادة في الدارين والطبقة الثانية الذين ضموا الى القول باللسان الاعتقاد بالقلب على سبيل التقليد * واعلم أن الاعتقاد التقليدي لا يكون علماً لأن العقد ضد الانحلال والانشراح والعالم عبارة عن منشرح الصدر قال الله تعالى أن من شرح الله صدره للاسلام فثبت أن صاحب التقليد لا يكون عالماً ولا عارفاً وهل يكون مسلماً فيه الخلاف المشهور بين الأئمة والله أعلم والطبقة الثالثة الذين ضموا الى الاعتقاد بالقلب معرفة الدلائل الاقناعية المقوية لذلك الاعتقاد الآن تلك الدلائل لا تكون برهانية يقينية بل اقناعية ظنية والطبقة الرابعة الذين أثبتوا تلك العقائد بالدلائل القطعية والبراهين اليقينية الا أنهم لا يكونون من أرباب المشاهدات والمكاشفات ولا من أصحاب التجلي ولا أرباب مطالعة الانوار الالهية ثم اعلم ان الاقرار باللسان له درجة واحدة وأما الاعتقاد بالقلب فله درجات مختلفة

بحسب قوة الاعتقاد وضعفه وعدمه وعدم دوامه وكثرة تلك الاعتقادات وقلتها
 فان المقلد ربما كان مقلدا في مجرد أن الله واحد وربما زاد عليه فكان مقلدا في ذلك
 وفي أن صانع العالم عالم وقادر واعلم أنه كلما كان وقوف الانسان على هذه المطالب أكثر
 كان تشويش أمر التقليد عليه أكثر وذلك لأن الطالب اذا حصل له شعور بهذه
 المطالب وحصل له وقوف على هذه المباحث مال الى العلم وكره التقليد فتعسر عليه
 التقليد وأما المرتبة الثالثة وهي تقوية الاعتقاد بالدلائل الاقتناعية فتراتب الخلق
 فيها متفاوتة وغير مضبوطة وأما المرتبة الرابعة وهي الترقى من الدلائل الاقتناعية
 الى البرهانية القطعية فالاشخاص الذين يكونون واصلين الى هذه الدرجة يكونون
 في غاية القلة ونهاية الندرة لأن ذلك يتوقف على معرفة شرائط البراهين واستعمالها
 في المطالب وذلك في غاية العزّة وأما الخامس وهم أصحاب المشاهدات والمكاشفات
 فنسبتهم في القلة الى أصحاب البراهين القطعية كنسبة أصحاب البراهين القطعية الى
 عوام الخلق * واعلم أن علوم المكاشفات لانهاية لها لانها عبارة عن سفر العقل
 في مقامات جلال الله ومدارج عظيمته ومنازل كبريائه وقدره واذا كان لانهاية
 في هذه المقامات لانهاية للسفر في تلك المقامات (الى هنا من كتاب أسرار التنزيل
 للامام فخر الدين الرازي روح الله وروحه وتورض بوجه) واعلم أن مذهب أهل الحق من
 السلف والخلف أن من كان موحدا دخل الجنة قطعا على كل حال فان كان سالما من
 المعاصي كالصغير والمجنون الذي انفصل جنتونه بالبلوغ والتائب توبة صحيحة من الشرك
 وغيره من المعاصي اذا لم يحدث معصية بعد توبته والمؤمن الذي ما ألم بمعصية قط فكل
 هذا الصنف يدخلون الجنة ولا يدخلون النار أصلا لكنهم يردونها على الخلاف المعروف
 في الورود والصحيح أن المراد به المرور على الصراط وهو منصوب على ظهر جهنم عاقانا
 الله منها وأما من كانت معصيته كثيرة ومات من غير توبة فهو في مشيئة الله تعالى
 فان شاء عفا عنه وأدخله الجنة أولا وجعله كالقسم الأول وان شاء عذبه بالقدر الذي
 يريد به سبحانه وتعالى ثم يدخل الجنة فلا يدخل النار أخدمات على التوحيد ولو عمل
 من المعاصي ما عمل كما انه لا يدخل أخدمات على الكفر ولو عمل من أعمال البر ما عمل
 هذا هو المذهب الحق الذي تظاهرت أدلة الكتاب والسنة واجماع الامة بمن يعتد به
 عليه وتواترت بذلك نصوص يحصل بمجموعها العلم القطعي فاذا وجد حديث
 في ظاهره مخالفة لهذا وجب تأويله ليجمع بين نصوص الشرع (من شرح المشكاة
 للطبري من أوائله) الفرق بين اسم الجنس وعلم الجنس اتفقوا على أن الاجناس لها
 أعلام فقولنا أسد اسم الجنس لهذه الحقيقة وقولنا أسامة اسم علم لهذه الحقيقة
 وكذلك قولنا ثعلب اسم جنس لهذه الحقيقة وقولنا ثعلالة اسم علم لها وأقول الفرق
 بين اسم الجنس وعلم الجنس من وجهين الأول أن اسم العلم هو الذي يفيد الشخص

المعين من حيث انه ذلك المعين فاذا سمينا أشخاصا كثيرة باسم زيد ليس ذلك لاجل أن قولنا زيد موضوع لفائدة القدر المشترك من تلك الأشخاص بل لاجل أن اللفظ وضع لتعريف هذه الذات من حيث انها هذه لا لتعريف تلك من حيث انها تلك على سبيل الاشتراك اذا عرفت هذا فنقول اذا قال الواضع وضعت لفظ أسامة لفائدة ذات كل واحد من أشخاص الاسد بعينها من حيث هي هي على سبيل الاشتراك اللفظي كان ذلك علم الجنس واذا قال وضعت لفظ أسامة لفائدة الماهية التي هي القدر المشترك بين هذه الأشخاص فقط من غير أن يكون فيها دلالة على الشخص المعين كان هذا اسم الجنس فقد ظهر الفرق بين اسم الجنس وعلم الجنس الثاني انهم وجدوا أسامة غير منصرف وقد تقرروا عندهم انه ما لم يحصل في الاسم سببان لم يخرج عن الصرف ثم وجدوا في هذا اللفظ التانيث ولم يجدوا سببا آخر سوى العلية فاعتقدوا كونها علما لهذه الحقيقة (من أوائل التفسير الكبير) ذكر في شرح المواقف أن قضاء الله تعالى عند الاشاعرة هو ارادته الازلية المتعلقة بالاشياء على ما هي عليه فيما لا يزال وقدره ايجادها على قدر مخصوص وتقدير معين في ذواتها وأحوالها وأما عند الفلاسفة فالقضاء عبارة عن علمه تعالى بما ينبغي أن يكون عليه الوجود حتى يكون على أحسن نظام وهي المسمى عندهم بالعنادية التي هي مبدأ فيضان الموجودات من حيث جلته على أحسن الوجوه والقدر عبارة عن خروجها الى الوجود العيني بأسبابها على الوجه الذي قدر في القضاء والمعتزلة ينكرون القضاء والقدر في الأفعال الاختيارية الصادرة عن العباد ويثبتون علمه تعالى بهذه الأفعال ولا يستندون وجودها الى ذلك العلم بل الى اختيار العباد وقال في شرح المقاصد قد اشترع عن أكثر أهل الملل أن الحوادث بقضاء الله وقدره وهذا يتناول أفعال العباد وأمر مظاهر عند أهل الحق لما تبين أنه الخالق لها نفسها وللقدرة والداعية الموجبتين لها فعني القضاء والقدر الخلق والتقدير وقد يكون القضاء والقدر بمعنى الإيجاب والالزام فتكون الواجبات بالقضاء والقدر دون الباقى وقدير ادبهما التبيين والاعلام وذكر في النهاية الجزرية في لغة الحديث القدر عبارة عما قضاه الله تعالى وحكم به من الأمور وهو صدر قدر يقدر قدرا وقد يسكن داله والقضاء الخلق بالقضاء والقدر أمران متلازمان لا ينفك أحدهما عن الآخر لأن أحدهما بمنزلة الأساس وهو القدر والآخر بمنزلة البناء وهو القضاء وذكر في أول الاصفهاني أن القضاء وجود الممكنات في اللوح بمجمله على سبيل الإبداع والقدر وجودها منزلة في الأعيان بعد حصول شرائطها مفصلة واحدا بعد واحد هذا ولعلك تجد تفصيل هذا البحث على مذهب الاشاعرة والصوفية والمعتزلة على ما يشبعك ويغنيك في هذه الورقات والسلام (البحران) عند الأطباء التغير الذي يحدث للعليل دفعة في الأمراض الحادة قال الجوهري وهو مولد وقال غيره من

اللغويين البحران مدافعة عظيمة تقع بين الطبيعة والعلة وقال الشيخ الرئيس أبو علي بن
 سينا في القانون البحران معناه الفصل في الخطاب وتأويله تغير يكون دفعة اما الى جانب
 الصحة واما الى جانب المرض وقال صاحب المائة وهو المسيحي البحران هو التغير الحادث
 في المرض اما الى جانب الصحة واما الى جانب المرض اما الى حالة أصح واما الى حالة
 أوزأ (من شرح المقامات لمحمد بن أبي بكر الرازي) أبو صفرة هو ظالم بن سراق ويقال ظالم
 ابن سارق الأزدي وزعم بعض الرواة أن أباصفرة جاء الى عمر بن الخطاب رضي الله تعالى
 عنه وطلب منه أن يوليّه عملا فقال ما اسمك فقال ظالم فقال ابن من قال ابن السراق
 فقال له أنت تظلم وأنت يسرق ولم يولد شيئا تطير باسمه وروى عن عمر بن الخطاب رضي
 الله عنه في التطير بالاسماء حديث عجيب وهو أنه قال لرجل ما اسمك فقال جرة فقال
 ابن من قال ابن شهاب قال عن قال من الحرقه قال فأين مسكنك قال بجرة النار قال
 أيها قال بذات لظى فقال له عمر أدرك أهلك فقد احترقوا فرجع الرجل فوجد أهله
 قد احترقوا وروى أن أعرابيا أتى آخر فقال ما اسمك قال فيض قال ابن من قال ابن
 القرات قال أبو من قال أبو بحر قال له ليس ينبغي لنا أن نكلمك الا في زورق (من الشرح
 المذكور في أوائل المقامة الثانية والاربعين) زعم أرباب التجارب أن المنى في أول الامر
 يصير كرة مستديرة ويبقى على لونه الابيض في الرحم ستة أيام ثم انه يظهر بعد ذلك
 في الباطن أعني مركز هذه الكرة نقطة دموية وذلك الموضع الذي ذكرنا مجمع الارواح
 وهو الذي اذا تمت خلقته كان قلبا لهذا المنى قالوا ان أول عضو يتكون من البدن
 هو القلب ثم يحصل بعد ذلك نقطتان دمويتان احدهما فوق النقطة الاولى وهي
 التي اذا استحسنت خلقتها كانت دماغا والنقطة الثانية تحصل على عين النقطة الاولى
 وهي التي اذا استحسنت خلقتها كانت كبدا ثم ان هذه النقط الثلاث تمتد في الصفات
 امتدادا تاما وهذه الاحوال تحصل بعد ثلاثة أيام أخرى فيكون ذلك تسعة أيام من
 الابتداء وقد يتقدم يوما أو يتأخر يوما ثم بعد ستة أيام أخرى وهو الخامس عشر من
 العلوق تنفذ الدموية في الجميع فتصير علقه وربما تقدم يوما أو يومين أو تأخر كذلك
 ثم تصير العلقه مضغفة يعني أنه ينقلب ذلك الدم الجامد قطعة لحم كلها بمقدار ما يضيع
 كالغرفة اسم لما يغترف واعلم أننا بينا أنها تصير علقه في مدة خمسة عشر يوما ثم انه
 بعد ذلك باثني عشر يوما تصير مضغفة وتميز الاعضاء الثلاثة بعضها عن بعض وأمدت
 رطوبة النخاع وربما تقدم ذلك أو تأخر يوم أو يومين أو ثلاثة ثم بعد تسعة أيام يتفصل
 الرأس عن المنكبين والاطراف عن الضلوع والبطن تميزا يحس به في البعض ويختفي
 في البعض ويحس بذلك بعد تمام الاربعين في الأكثر واعلم اننا قد ذكرنا ان أصحاب
 التجارب قد زعموا ان في مدة أربعين يوما يصير الحبال بحيث يتميز بعض الاعضاء
 عن بعض وفيه اشكال وذلك لانه روى في الصحيحين عن الاعمش عن زيد بن وهب

عن عبد الله بن مسعود قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو الصادق المصدق
 ان أحدكم ليجمع في بطن أمه أربعين يوما نطفة ثم يكون علقة مثل ذلك ثم يكون
 مضغة مثل ذلك ثم يرسل الله ملكا ينفخ فيه الروح فيؤمر بأربع كلمات فيكتب رزقه
 وأجله وعمله وشقي أو سعيد فوالله الذي لا اله غيره ان أحدكم ليعمل عمل أهل الجنة حتى
 ما يكون بينه وبينها الا ذراع فيسبق عليه الكتاب فيجتمعه بعمل أهل النار فيدخلها
 وان أحدكم ليعمل عمل أهل النار حتى لا يكون بينه وبين النار الا ذراع فيسبق عليه
 الكتاب فيجتمعه بعمل أهل الجنة فيدخلها فهذا الحديث يدل على أنها تبقى أربعين
 يوما ثم تبقى عاققة مثل هذه المدة ثم تبقى مضغة مثل هذه المدة وذلك على خلاف ما حكى
 عن أهل التجارب والجواب أنه وان اختلفت الاعضاء في مدة الاربعين الا أن صورة
 النطفة والعلقه والمضغة انما تتم عند انقضاء الاربعينات فلا منافاة بين التجربة وبين
 كلام صاحب الشرع (الى هنا ملخصا من أسرار التنزيل) للامام فخر الدين الرازي
 عليه الرحمة لكن في الجواب الذي ذكره تأمل فتأمل قال ابن الملك في شرح المشارق
 قال القاضي المراد بكتب هذه الاشياء اظهارها التملك والافقضاؤه تعالى سابق
 على ذلك فوالله لا اله غيره هذا شروع ايمان أن السعيد قد يشقى وبالعكس وهذا فيما
 يطالع عليه وأما في التقدير الا زلي فلا تغير فيعمل بعمل أهل الجنة فيدخلها وفيه بيان
 ان الاعمال أمارات وعلامات وليست بموجبات فان مصير الامور في النهاية الى
 ما جرى به القدر في البداية من الشرح المذكور * اسنان الانسان بحسب غالب
 أحواله أو بالمساكن التي كثرت فيها العمارات كالاقليم الرابع والخامس أربعة الاول
 سن النخو وهو من أول العمر الى قريب من ثلاثين سنة والثاني سن الوقوف وهو من
 آخر النخو الى نحو من خمسين والثالث سن الوقوف مع بقاء من القوة وهو أن لا يكون
 النقصان فيه محسوسا وهو من آخر سن الشباب الى نحو من ستين سنة ويسمى سن
 الكهولة والرابع سن الانحطاط مع ظهور الضعف في القوة وهو أن تصير الرطوبة
 الغريزية ناقصة عن حفظ الحرارة الغريزية نقصانا محسوسا وهو من آخر سن الكهولة الى
 آخر العمر ويسمى سن الشيخوخة أما سن النخو فهو أربع وسابغ ويوجد في كل سابوغ
 تغير يتردى الى كمال ما أماعند مضى السابوغ الاول فتصلب أعضاؤه بعض الصلابة
 فتتقوى أفعاله بعض القوة ويبدل أسنانه الواهية بالقوية ولهذا الكمال قال النبي
 صلى الله عليه وسلم علموا الصلاة وهم أبناء سبع وأما عند مضى السابوغ الثاني فتصلب
 أعضاؤه صلابة ولذلك يبدأ فيه الغلام بالادراك وأما عند مضى السابوغ الثالث
 فيكمل الانسان كمالا أقوى ولذلك تثبت فيه اللحية وتبتدى الابهة والوقار وأما عند
 وجود السابوغ الرابع فيقف فعل النامية لعدم إمكان اتساع المجارى والتدبير
 بعده لبلوغ الصلابة منهاها (من كتاب اخوان الصفا) حديث غريب نقله السبكي

في طبقاته قال زيان بن قيسور وقيل قيسور رأيت النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وهو
 نازل بوادي الشوخط فكلّمته يا رسول الله انّ معنا لوباً كانت تأوى الى عيالم لنا به
 طرم وشمع فجاء رجل فاحله حين فاتتجهما حيا وكفنه بالثمام ونخسه فطارا للوب هاربا
 فاشتار العسل ومضى به قال رسول الله ملعون ملعون من سرق شور قوم فأضربهم
 هلا تبعم أثره وقفوتم خبره فقلت يا رسول الله انه دخل في قوم لهم منعة وهم جيراننا
 من هذيل فقال صبرك صبرك يا زيان ردنهم الجنة وان سعتهم كما بين الحقيقة والحقيقة
 يتسبب جريا بعسل صاف من قدام ما تقيأ لوب ولا محج نوب قال السبكي وهو حديث
 غريب انتهى نقل السيوطي في بغية الوعاة ان الشيخ محمد الدين الفيروز آبادي
 صاحب القاموس سئل في بلاد الروم امتحانا عن قول سيدنا علي **ص** كرم الله وجهه
 لكاتبه ألصق روائفك بالحبوب وخذ المزبر بشناترك واجعل خندورتك الى قبلي حتى
 لا أنفي نغمة الأودعتها بمحماطة جملانك فقال معناه ألزق عضرك بالصلة وخذ المسطر
 بأياخسك واجعل جحمتك الى أنعباني حتى لا أنبس نبسة الاوعيتها في لمظة رباطك
 فتعجب الحاضرون من جواب أصعب من السؤال (علم الطلسمات) علم يتعرف منه
 كيفية تزيج القوى العالية الفعالة بالساقلة المنفعلة ليحدث عنها امر غريب في عالم
 الكون والفساد واختلف في معنى الطلسم والمشهور فيه أقوال ثلاثة الأول أن طل
 بمعنى الاثر الاشم الثاني انه لفظ يوناني معناه عقدة لا تفعل الثالث انه كناية عن مقلوب
 اسمه أعني مسلط وعلم الطلسمات أسهل تناولا من علم السحر وأقرب مسلكا وللسكاكي
 في هذا الفن كتاب جليل القدر (من كشكول بهاء الدين) قوله عليه السلام بينا أنا مشي
 اذ سمعت صوتا من السماء الخ بينا أصله بين فأشبهت الفتحة فصارت ألفا وهو من
 الظروف الزمانية اللازمة للاضافة الى الجملة الاسمية والعامل فيه الجواب اذا كان
 مجردا من كلمة المضاجأة والافعى المضاجأة المتضمنة هي اياها وتحتاج الى جواب يتم به
 المعنى وقيل اقتضى جوابا لانه ظرف متضمن للمعنى المجازاة والافصح في جوابه
 أن يكون فيه اذا واذا خلا فاللاصمى والمعنى أن في أثناء أوقات المشى فاجأني السماع
 (من شرح البخاري للفاضل الكرماني) وفي الحديث بينا أنا عند رسول الله اذا جاء
 رجل أصل بينا بين فأشبهت الفتحة فصارت بينا يقال بينا وبينما وهما ظرف زمان بمعنى
 المضاجأة وبضافان الى جملة من فعل وفاعل ومبتدا وخبر ويحتاجان الى جواب يتم به
 المعنى والافصح في جوابهما أن لا يكون فيه اذا واذا وقد جاء في الجواب كثيرا تقول بينا
 زيد جالس دخل عليه عمرو واذا دخل واذا دخل (من النهاية) وبيننا أصله بين أشبهت
 الفتحة فصارت ألفا وبينما زيدت عليه ما والمعنى واحدة تقول بينا نحن نركبه أنا وتقدر
 الكلام بين أوقات نحن نركبه أنا أي بين أوقات رقبتنا اياه والجل مما تضاف اليها أسماء
 الزمان كقولك أتيتك زمن الحجاج أمير ثم حذف المضاف وهو أوقات وولى الطرف

الذي هو بين الجملة التي أقيمت مقام المضاف إليها وكان الاصعصع يتخفص بعد بينا اذا صلح في موضعه بين وغيره يرفع بعد بينا وبينما على الابتدائية والخبر (من الصماح للجوهري عليه الرحمة) قال البيضاوي عند تفسير قوله تعالى قدسألهما قوم من قبلكم متعلق بسألهما وليس صفة لقوم فان ظرف الزمان لا يكون صفة الجثة ولا حالا منها ولا خبرا عنها انتهى قال الفاضل المحشي شهاب الدين الخفاجي هذا هو المشهور بين النحاة ولكن التحقيق أنه لا يكون خبرا عن اسم عين ولا حالا ولا صفة ولا صلة اذا عدت الفائدة فان حصلت جازت كما اذا أشبهت العين المعنى في تجدها في وقت دون وقت نحو الليلة الهلال أو قدر قبله اسم معنى نحو اليوم خرأى شرب خر بخلاف زيد يوم السبت ولذا قال في الالفية

ولا يكون اسم زمان خبرا * عن جثة وان يفد فأخبرا

وما نحن فيه مفيد لان القوم لا يعلم هل هم ممن مضى أولا وقد مر في قوله تعالى الذين من قبلكم أن أعزابه صلة والصفة وقال أبو حيان هذا المنع انما هو في الزمان المجرد عن الوصف أما اذا انضم اليه وصف فيجوز كقبيل وبعد فانهما وصفان في الاصل فاذا قلت جاء زيد قبل عمر وفالمعنى انه جاء في زمان قبل زمان مجيئه أي متقدم عليه ولذا وقع صلة للموصول ولولم يلحظ فيه الوصف وكان ظرف زمان متجردا لم يجز أن يقع صلة ولا صفة قال تعالى والذين من قبلكم ولا يجوز والذين اليوم لتحقيق بديع عقلا وعنه ومنه تعلم ما في كلام المصنف وأما كون الصفة الجارة والمجرور الذي هو ظرف لا الظرف نفسه فوهم لان دخول الجار عليه اذا كان من أوفى لا يخرج به في الحقيقة عن كونه هو الخبر أو نحوه فتأمل انتهى روى ان رجلا جاء أمير المؤمنين عليا عليه السلام وهو على المنبر وسأل عن أقل عدد يجمع الكسور التسعة كلها صحاحا فقال له على البديهة اضرب عددا أيام أسبوعك في عدد أيام شهرك ثم اضرب المبلغ في عدد شهور سنتك فاحصل فهو الجواب والامر كما ذكره عليه السلام وعند تفصيل أجزائها يتحقق الناظر ذلك (من شرح المقامات لمحمد بن أبي بكر الرازي في أوائل المقامة السادسة والثلاثين)

نصف ثلث ربع خمس سدس سبع ثمن تسع عشر
١٢٦٠ ٨٤٠ ٦٣٠ ٥٠٤ ٤٢٠ ٣٦٠ ٣١٥ ٢٨٠ ٢٥٢

الاحساس ادراك الشيء يا حدى الحواس فان كان الاحساس للحس الظاهر فهو من المشاهدات وان كان للحس الباطن فهو من الوجدانيات وهو أعنى الحس عشرة خمسة للظاهر السمع والبصر والشم والذوق واللمس وخمسة للباطن (الحس المشترك) وهو قوة يدرك بها المحسوسات ومحلها مقدم التجويف الاول من الدماغ ينتهي اليه جميع الصور المحسوسة بالحواس الظاهرة كانه حوض ينصب اليه أنهار خمسة ويقال لها البنىطاسيا ومعناها لوح النفس (الخيال) وهو قوة تحفظ ما يدركه الحس المشترك

من صور المحسوسات بعد غيبوبة المادة بحيث يشاهدها الحس المشترك ومحلها مؤخر
 البطن الاول من الدماغ (الوهم) وهو قوة من شأنها ادراك المعاني الجزئية المتعلقة
 بالمحسوسات كشجاعة زيد وسخاوته ومحلها مقدم التجويف الاخير من الدماغ (الحافظة)
 وهي قوة من شأنها حفظ ما يدركه الوهم من المعاني المتعلقة بالمحسوسات الجزئية
 فهي خزانه للوهم كالخيال للحس المشترك ومحلها مؤخر التجويف الاخير من الدماغ
 (المتصرف) وهي قوة من شأنها التصرف في الصور والمعاني بالتركيب والتفصيل
 ومحلها مقدم التجويف الاوسط من الدماغ وهذه القوة اذا استعملها العقل تسمى
 مفكرة واذا استعملها الوهم في المحسوسات مطلقا تسمى متخيلة (من تعريفات السيد)
 اختصاص الناعت هو التعلق الخاص الذي يصير به أحد المتعلقين ناعما للآخر والاخر
 منعوتاه والنعته حال والمنعوت محل كالتعلق بين لون البياض والجسم المقتضى
 لكون البياض نعتا للجسم والجسم منعوتاه بأن يقال جسم أبيض الاختبار فعل
 ما يظهر به الشيء وهو من الله تعالى اظهر ما يعلم من أسرار خلقه فان علم الله تعالى
 قسمان قسم يتقدم وجود الشيء في اللوح المحفوظ وقسم يتأخر وجوده في مظاهر الخلق
 والبلاء الذي في الاختبار هو هذا القسم الاول فتأمل من التعريفات (الازلي)
 ما لا يكون مسبوقا بالعدم * اعلم ان الموجود اقسام ثلاثة لارابع لها فانه اما أزلي أبدي
 وهو الله تعالى أو لا أزلي ولا أبدي وهو الدنيا أو أبدي غير أزلي وهو الآخرة وعكسه
 محال فان ما ثبت قدمه امتنع عدمه من التعريفات (الاستعارة) ادعاء معنى الحقيقة
 في الشيء للمبالغة في التشبيه مع طرح ذكر المشبه من البين كقولك لقيت أسدا وانت
 تعني به الرجل الشجاع ثم اذا ذكر المشبه به مع ذكر القرينة تسمى استعارة تصريحية
 وتحقيقية نحو لقيت اسدا في الحمام واذا قلنا المنية أي الموت انشبت أي علقنا أظفارها
 بفلان فقد شبهنا المنية بالسبع في اغتيال النفوس الى اهلا كهان غير تفرقة من نفاع
 وضار فأثبتنا لها الاظفار التي لا يكمل ذلك الاغتيال فيه بدونها تحقيقا للمبالغة
 في التشبيه فتشبيه المنية بالسبع استعارة بالكناية واثبات الاظفار لها استعارة
 تخيلية وأما الاستعارة المرشحة فهي ما قرن بعلام المستعار منه نحو أولئك الذين
 اشتروا الضلالة بالهدى فارجحت تجارتهم (فان قيل) ما الفرق بين الاستعارة التخيلية
 والترشحية فان كلا منهما اثبات بعض لازم المشبه به قلنا اثبات اللازم في التخيلية
 اصحة الاستعارة وفي الترشحية للمبالغة وأما المجردة فهي ما قرن بعلام المستعار له
 سميت مجردة لتجردها عن مرادف المعنى الحقيقي نحو رايت أسدا شاكي السلاح
 وأما المطلقة فهي ما لم يقرن بشئ مما يلائم المستعار منه والمستعار له نحو رايت أسدا
 والاستعارة الاصلية ما يكون المستعار اسم جنس غير مشتق والتبعية ما يقع في غير
 أسماء الاجناس من الافعال والصفات وأسماء الزمان والمكان والآلة والحروف ثم ان

استعارة ما يفعل على قسمين أحدهما أن يشبه الضرب الشديد مثلاً بالقتل ويستعار له
اسمه ثم يشتق منه قتل بمعنى ضرب ضرباً شديداً والثاني أن يشبه الضرب في المستقبل
بالضرب في الماضي مثلاً في تحقق الوقوع فيستعمل فيه ضرب فيكون المعنى
المصدرى أعنى الضرب موجوداً في كل واحد من المشبه والمشبه به لكنه في كل واحد
منهما يفيد مغايرة لقيد آخر فيصح التشبيه لذلك وبيان الاستعارة هو أن معاني
الحروف لعدم استقلالها لا يمكن أن يشبه بها لأن المشبه به هو المحكوم عليه بمشابهة
المشبه له فيجري التشبيه فيما يعبر به ويلزم تبعية الاستعارة في التعبيرات الاستعارة
في معاني الحروف والاستعارة التمثيلية حقيقة أنها أن يوجد أمور متعددة من المشبه
فتجتمع في الخاطر وكذا من المشبه به ويجعل المجموعان متشاركين في مجموع منتزع
يشملها نحو أني أراك تقدم رجلاً وترى أخرى أي تتردد في الاجسام والاقدام لا تدرى
أيها أخرى ويسمى بالتمثيل على سبيل الاستعارة أيضاً وقد صرح علماء البيان بأن
التمثيل لا يستلزم الاستعارة في شيء من أجزائه بل لا يجوز فيه ذلك حتى ينعى بعضهم
عدم اجتماع التمثيلية والتبعية على ذلك وقال القطب في المثل شهرة بحيث صار علماً
للحال الأولى التي هي المورد بخلاف الاستعارة التمثيلية فكل مثل استعارة تمثيلية
ولا عكس (إلى هنا من التعريفات للسيد السند قدس سره وغيره من المطول وشرح
رسالة الاستعارة) الانشاء على ضربين للطلب كالاستفهام والامر والنهي ونحو ذلك
كالتمني والترجي والنداء وغير الطلب كافعال المقاربة وأفعال المدح والذم وصيغ
العقود والقسم ولعل ورب وكم الخبرية ونحو ذلك حسن جلبي على المطول (تعريف علم
الكلام) الكلام هو العلم بالعقائد الدينية على الأدلة البقينية كما في المقاصد وهو علم
يبحث فيه عن ذات الله سبحانه وتعالى وأحوال الممكنات في المبدأ والمعاد وهو معرفة
النفس ما عليها وما لها من العقائد المنسوبة إلى دين الإسلام علماً أو ظناً في البعض
كما في المسامرة فكأنه أخذ من تعريف الصفة لابي حنيفة رضي الله عنه وهو معرفة
النفس الخ واعلم أن مسائل الاعتقاد لحدوث العالم ووجود الباري عز وجل
وما يجب له وما يمتنع عليه من أدلتها فرض عين على كل مكلف فيجب النظر بدليل
إجمالي ولا يجوز التقليد وهذا هو الراجح عند الأمدى والامام الرازي وأما النظر بدليل
تفصيلي فيمكن معه من إزاحة الشبهة والزام المنكرين وإرشاد المسترشدين ففرض
كفاية في حق المتأهلين وأما غيرهم ممن يخشى عليه من الخوض فيه الوقوع في الشبهة
والضلال فليس له الخوض فيه وهذا هو محل منع السلف عن الاشتغال بعلم الكلام
كذا في المسامرة قال البيضاوي في سورة يونس عليه السلام عند تفسير قوله تعالى
(إن الظن لا يغني عن الحق شيئاً) وفيه دليل على أن تحصيل العلوم في الأصول واجب
والاكتفاء بالتقليد والظن غير جائز وقال الفاضل المحمدي شهاب الدين وعلى هذا القول

بأن إيمان المقلد غير صحيح وقال المولى سنان الرومي فليس في الآية دليل لثقات القياس
 كما زعموا بل عدم العبرة بإيمان المقلد فيشك كل إيمان العوام ذهب عامة الفقهاء
 رجمهم الله تعالى أن معرفة الدليل ليست بشرط لصحة الإيمان وكونه نافعا وهو قول
 أبي حنيفة وسفيان الثوري ومالك والأوزاعي والشافعي وأحمد وجميع أصحاب الطواهر
 ومن المتكلمين قول عبد الله بن سعيد القطان والحارث بن أسد المحاسبي وعبد العزيز
 ابن يحيى المصكي وهو الظاهر من مذهب الشيخ أبي منصور رجمهم الله أن من نشأ
 فيما بين المسلمين من أهل القرى والأصهار وكان من ذوى النهى والابصار وتفكر
 في ملكوت السموات والأرض آراء الليل والنهار وسمع الله تعالى عند كل ريح عاصف
 وبرق خاطف ورعد باهر ونور زاهر فذلك منه استدلال وتمجيد وهو خارج عن حد
 التقليد كذا في الكفاية وصح إيمان مقلد لغيره بلا دليل لحصول التصديق الذى
 هو حقيقة الإيمان بزمان غير يتجوز ثبوت نقيض ولا اقتران بموجب من موجبات
 الكفر فهو واعتقاد جازم مطابق وهو اليقين المعترف بالتصديق وربما يكتفى بالمطابقة
 ويجعل كفاى المواقف الظن الغالب الذى لا يخطر بالبال معه نقيض فى حكم اليقين
 وقياسه أى قياس إيمان البأس فأسد لانه كما قال الماتريدى وغيره إيمان رفع عذاب
 فى وقت لم يبق له أى لصاحبه حين رؤيته البأس عند موته قدرة تصرف فى نفسه
 وانتفاع بها بخلاف إيمان المقلد فإنه إيمان تقرب الى الله تعالى وابتغاء مرضاته وقت
 قدرة تصرفه فى نفسه وانتفاعه به من غير الجاء ولا قصد رفع عذاب وانتفاء قدرة
 تصرف فى النفس ومن منع صحة إيمان المقلد قال لا بد فى كل مسألة من مسائل
 الأصول من التمكن من إقامة حجة ودفع شبهة ومجادلة الخصوم وحل ما ورد
 من اشكال وعليه المعتزلة ولم يحكموا بإيمان من عجز عن شئ من ذلك بل حكم أبو هاشم
 بكفره فان بنوا ذلك على أن ترك النظر ككبرية تخرج من الإيمان اذا طرأت عليه
 وتمنع من الدخول فيه اذا قارنته فهي مسألة صاحب الكبرية وان أرادوا أن مثل
 هذا التصديق لا يكتفى أى لا ينفع غيرها وبهذا يشعرتمسكهم بأن حقيقة الإيمان
 الدخول فى الأمان من أن يكون مكذوبا أو مخدوعا وملبس عليه على أنه أفعال من
 الأمان للتعدية أو الصيرورة قلنا ان الأمان من أن يكون مكذوبا أو مخدوعا يحصل
 بالاعتقاد الجازم وان كان عن تقليد وبأن الواجب هو العلم وذلك لا يكون الا بضرورة
 أو دليل ولا ضرورة فتعين الدليل قلنا المقصود من الدليل هو التوصل الى التصديق
 فلا عبرة بانعدام الوسيلة اذا حصل اذ لا معنى لاستحصاله بها بعد حصوله ومنهم
 أى ممن منع صحة إيمان المقلد من قال لا بد فى كل مسألة منها من التمكن من إقامة دليل
 عقلى فى الجملة فلا يشترط الاقتدار على تقرير الحجج ودفع الشبه ومجادلة الخصوم وعزا
 للشيخ ونقل عنه أنه قال من لم يكن كذلك لم يكن مؤمنا أى على الإطلاق كما قال

عبد القاهر البغدادى لانه ليس بكافر لوجود التصديق لصكته عامس بترك النظر والاستدلال فيغفر الله له أو يعذبه بقدر ذنبه ويدخله الجنة وفي هذا تلويح بأن مراد الشيخ أنه ليس مؤمناً كاملاً كترك الاعمال والافهو لا يقول بالمنزلة بين المنزلتين ولا بدخول غير المؤمن الجنة واليه أى الى ما ذكر من أنه لا بد في كل مسألة من إقامة دليل في الجملة ترجع متأخر والمعتزلة تفصوا الخلاف عن نشأ بعيدا عن دار الاسلام ولم تفكر في خلق هذا النظام البديع فأخبر بما يجب اعتقاده فصديق بمجرد الاخبار من غير تفكير وتدبير وأما من نشأ بدار الاسلام ولو بصحراء وتواتر عنده حال النبي صلى الله عليه وسلم وما أتى به من المعجزات وتفكر في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار فمن أهل النظر والاستدلال وعن الكعبى وابن أبي عياش في آخرين منهم أن وجوب النظر في الأدلة انما هو في حق من قدر عليه وأما من عجز كثير من العوام والنسوان لعجزهم عن النظر في الأدلة وتميزها من الشبه فلا يكلف الاتقليد الحق أو سماع أوائل الأدلة التي تتسارع الى الافهام فان فهموا كفاهم وهم أصحاب الجمل وصاحب الجمل عند المتكلمين هو الذي يعتقد الجمل التي اتفق عليها أهل الملة ولا يدخل في الاختلافات بل يعتقد أن ما وافق منها تلك الجمل فحق وما خالفها فباطل من أن الله تعالى واحد لا شريك له ولا مثيل لم يزل قبل ما خلق من زمان ومكان وعرش وغيرها قديم وما سواه محدث عدل في قضائه صادق في أخباره لا يجب الفساد ولا يرضى لعباده الكفر ولا يكلفهم ما لا يطيقون مصيب حكيم محسن في جميع أفعاله وفي كل ما خلق وقضى وقدر بعث رسلا ليتذكر من علم أنه يتذكر ويخشى ويلزم الحجة من علم أنه لا يؤمن ويأبى والرضا بقضائه واجب والتسليم لامره لازم ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن يضل من يشاء ويهتدى من يشاء الى غير ذلك من العقائد الاسلامية ولا يكفون تلخيص العبارة عنها وان لم يمكنهم الوقوف عليها فليسوا مكلفين أصلا وانما خلقوا الانتفاع المكلفين بهم في الدنيا وهم كثير من العوام والعيبد والنسوان ولا نزاع في اجراء أحكام الاسلام عليهم بل في أنهم يعاقبون عقاب الكافر (من شرح المقاصد للدجلجى) قال البيضاوى في تفسير قوله تعالى في سورة يونس (وما يتبع أكثرهم الاظنا ان الظن لا يغنى من الحق شيئا) وفيه دليل على أن تحصيل العلم في الاصول واجب والاكتفاء بالتقليد والظن غير جائز انتهى وقال المحشى الغاضل الشهاب وهذا على المقول بأن ايمان المقلد غير صحيح انتهى لكن الصحيح المعول عليه من الاقوال في هذه المسئلة أن ايمان المقلد تقليد صحيحا صحيح وهو المختار عند السلف وأئمة الفتوى من الخلاف وعامة الفقهاء وتفصيل ذلك في قصد السبيل فمن أراد الاطلاع عليه فليرجع اليه انتهى (البرهان) هو القياس المؤلف من اليقنيات سواء كانت ابتداء وهى الضروريات أو بواسطة وهى النظريات والحد الاوسط فيه لا بد أن يكون علمه النسبة

الا كبر الى الاصغر فان كان مع ذلك علة لوجود تلك النسبة في الخارج أيضا فهو
 برهان لمي كقولنا هذا متعفن الاخلاط وكل متعفن الاخلاط مجوم فتعفن الاخلاط
 كما أنه علة لثبوت الحمي في الذهن فكذلك علة لثبوت الحمي في الخارج وان لم يكن كذلك
 بل لا يكون علة للنسبة الا في الذهن فهو برهان اني كقولنا هذا مجوم وكل مجوم
 متعفن الاخلاط فهذا متعفن الاخلاط فالحمي وان كانت علة لثبوت بعض الاخلاط
 في الذهن الا أنهم ليست في الخارج بل الامر بالعكس (من التعريفات) في برهان
 التمانع اعلم أن الدليل المشهور المسمى ببرهان التمانع قد أخذ المتكلمون من قوله
 سبحانه علة برهانه لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا الآية وهو معنى عبارة النص
 على ما قاله الامام أبو المعين النسفي رحمه الله فالآية عند حجة برهانية تحقيقية
 والملازمة فيها قطعية وزعم الفاضل التفتازاني أنها اقناعية والملازمة عادية وشنع
 عليه عبد اللطيف الكرماني من معاصريه بما شنع عليه أبو المعين اياه من حيث كفره
 بقدره في دلالة الآية وذلك لأن الخصم اذا منع الملازمة لم يتم الاستدلال بها وذلك
 يستلزم أن يعلم الله سبحانه ورسوله صلى الله عليه وسلم ما لا يتم الاستدلال به على
 المشركين فيلزم أحد الأمرين اما الجهل أو السفه تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا
 وأجاب عنه حكيم الدين محمد البخاري الحنفي تلميذ التفتازاني بما حاصله ان الأدلة على
 وجود الصانع تعالى وتوحيده تختلف بحسب ادراك العقول والتكليف بالتوحيد
 يشمل العامة والرسول صلى الله عليه وسلم مأثور بالدعوة ومحااجة المشركين
 وعامة فهم قاصرة عن ادراك الأدلة القطعية البرهانية ولا يجدي معهم الا الأدلة
 الخطائية العادية بحسب الفهم والقرآن العظيم مشتمل على الأدلة القطعية لا يعقلها
 الا العالمون بطريق الاشارة وعلى الخطائية بطريق العبارة مكمل للعجة على العامة
 والخاصة وقد اجتمعت الجنتان بالطريقتين في الآية فأما الخطابي المدلول عليه بالعبارة
 فهو لزوم فساد السموات والارض بخروجهما عن النظام المحسوس عند تعدد
 الآلهة ولا يخفى أنه لا يكون الا على تقدير لزوم الاختلاف ومن البين عدم لزومه قطعاً
 لا مكان الاتفاق فلزوم الفساد عادي أشار اليه الرازي بقوله أجرى الله تعالى الممكن
 مجرى الواقع بناء على الظاهر والقطعي هو المدلول عليه بالاشارة وهذا باجماع المتكلمين
 مستلزم تكون مقدورين قادرين أو عجزهما أو عجز أحدهما على ما بين في محله فظهر
 أن التمانع قد يكون خطايا وقد يكون برهانيا ولا تنافي لأن المدلول عليه بالاشارة هو
 كون مقدورين قادرين وعجز ما فرض من الالهين أو أحدهما عن الآخر كذا والمدلول
 عليه بالعبارة هو خروج السموات والارض عن النظام المحسوس فأين أحدهما عن
 الآخر كذا في النجم الوقاد وتقرير هذا البرهان وتفصيله في شرح المقاصد ان أفعال
 العباد الاختيارية واقعة بقدرة الله تعالى وحدها وليس لقدرتهم تأثير فيها بل الله

تعالى أجرى عادته أن يوجد في العبد قدرة اختيارية فإذا لم يكن هنالك مانع أو جسد فيه
 فعله المقدور ومقارناله بما فيكون فعل العبد مخلوقاً لله تعالى أيداعاً واحداً ومكسوباً
 للعبد والمراد بـ ~~كسبه~~ كسبه أي مقارنته لقدرة وإرادته من غير أن يكون هنالك منه تأثير
 أو مدخل في وجوده في كونه محلاً له وهذا مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري وقالت
 المعتزلة أي أكثرهم واقعة بقدرة العبد وحدها على سبيل الاستقلال بلا إيجاب
 بل باختيار وقالت طائفة هي واقعة بالقدرتين معاً ثم اختلفوا فقال الاستاذ بمجموع
 القدرتين بأن تتعلق جميعاً بالفعل نفسه وجوز اجتماع المؤثرين على أثر واحد وقال
 القاضي بأن يتعلق قدرة الله بأصل الفعل وقدرة العبد بصفته أعني بكونه طاعة
 ومعصية إلى غير ذلك من الأوصاف التي لا توصف أفعاله تعالى بها كما في لطم اليتيم
 تأديباً وإيذاء فإن ذات اللطم واقعة بقدرة الله تعالى وتأثيره وكونه طاعة على الأول
 ومعصية على الثاني بقدرة العبد وتأثيره وقالت الحكماء وأما الحرمين هي واقعة على
 سبيل الوجوب وامتناع التخلف بقدرة يخلقها الله تعالى في العبد إذا قارنت الشرائط
 وارتقاع الموانع من شرح المواقف مما يتعلق بتقرير برهان القانع المذكور آنفاً وكان
 شيخنا رحمه الله يقرر في توحيد الصانع سبحانه وتعالى نكتة وجيزة ويقول لو فرضنا
 أن للعالم صانعين لا يخلو من أن يكون كل منهما مستغنياً عن الآخر أولاً فإن استغنى
 لم يكن الآخر محتاجاً إليه فلم يكن اله القوله تعالى الله الصمد وإن لم يستغن فكذلك
 لأنه يكون عاجزاً والعاجز لا يصلح أن يكون الها وهو ظاهر ويعبر بهذا بعبارة أخرى
 بأنه لو لم يقدر على منع صاحبه كان عاجزاً ولو قدر لم يكن الآخر خالقاً وأما فرض كونهما
 حكيمين يعلم ~~كل~~ كل منهما ما يريد الآخر فلا يريد قطعاً فلا يخالفان إلى الأبد فنقول
 كون كل منهما الها يستلزم كونه قادراً على ما يريد فلما جاز إرادة كل منهما الكل
 أحدهما المقدورين أدى إلى قضية التمانع والتحقيق كل واحد منهما ما يلزم أن يتصف
 بـ ~~بكل~~ كل القدرة وإصابة الرأي وأن يستبد برأى نفسه لأن يتابع غيره وبالجمله تصور
 إمكان المخالفة فيه كاف في المطلوب إذا الأصل هو الاستبداد برأيه كذا في السديد اه
 قال الامام نور الدين الصابوني رحمه الله لو ثبتت الموافقة بينهما فهي إما ضرورية فيلزم
 عجزهما واضطرارهما أو اختيارية يمكن تقدير الخلاف بينهما فيتحقق الإلزام وهذا
 معنى ما قبل لو توافقا فهي إما مع العجز عن الممانعة فيكونان عاجزين أو مع القدرة
 عليها فيصير كل منهما مقدوراً للآخر فلا يصلح أن يكون الها فهذا معنى قوله تعالى
 لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا وأما ما قالوا من أن الإرادة تلازم العلم عندكم
 قلنا لا نسلم بل إنما تلازم الفعل إذ ليس من ضرورة كون الشيء معلوماً كونه
 مراداً فإن ذات الله سبحانه وصفاته معلومة له تعالى ولم يصح أن تكون مرادة له
 وكذا المعدوم معلوم له تعالى حيث يعلم أنه لو وجد كيف يوجد كما قال ولوردوا لعادوا

لما تم واعنه ومع ذلك فليس بمراده تعالى كذا في السيد وفيه أن فقد هذه الإرادة
 ضرورية واختيارية على قياس ما سبق وفيه ما لا يخفى وأجيب بأن فقد ذلك في الأول
 فلمكونه في حيز الاستحالة في نفسه وكذا في الثاني أن كان معدوماً يمنع وجوده
 والله أعلم كذا وجدت بخط الفاضل إبراهيم وحدي عليه الرحمة في الإرادة وله تعالى
 إرادة وهي صفة حقيقية توجب تخصيص المقدور بخصوص وقت إيجاده والعلم
 يتعلق أزل بذلك التخصيص الذي أوجبه الإرادة كما أن الإرادة في الأزل متعلقة
بتخصيص الحوادث بأوقاتها لم يحدث له تعالى علم بحدوث الحوادث والإرادة بكل المراد
كذا في المسيرة وهو كما ترى جعل وقوع الشيء تابعاً لتعلق العلم أزل بوقوعه
 وجعل الفاضل التفتازاني وغيره تعلق العلم تابعاً للوقوع فالتوفيق أن من جعل
 الوقوع تابعاً للعلم يريد أن حدوث الواقع على حسب ما يتعلق به العلم القديم ومن عكسه
 يريد أن العلم بوقوع الشيء في وقت معين تابع لكونه بحيث يقع فيه فالعلم بمنابة الحكاية
 عنه والحكاية تابعة للمعكي وبهذا الاعتبار فالعلوم أصل في التطابق لانه مثال
 وصورة له والعلم تابع له فيه وليس معناه أن يتأخر العلم عن الوقوع في الخارج البتة
 ومعنى كون الوقوع تابعاً لتعلق الإرادة أنه يقع كما يريد سبحانه وتعالى وقوعه
 لا التبعية في الوجود الخارج كذا في النجم الوقاد ولا اختيار بدون الإرادة لأن الإرادة
 جزء الاختيار والجزء مقدم على الكل طبعاً لانها عبارة عن حالة ميلانية إلى أحد
 الطرفين اللذين هما الفعل والترك والاختيار عبارة عن تلك الحالة الميلانية مع الترجيح
 والتصميم فحينئذ تكون الإرادة سابقة عليه فلا بد من ثبوتها لأن الاختيار لما كان
 ناشئاً عنه تعالى كما مر استلزم ثبوتها كذا في الانتقاد وفيه أن ظاهر سوق
 الكلام انما هو في إرادة الله عز وجل وهي صفة لا تقبل التجزئ وأنه بعد أن حكم
 بسبق الإرادة على الاختيار كيف يحكم باستلزام ثبوتها مع أن ثبوت الإرادة
 ينص من الشارع ببارك وتعالى الآن يراد الاستدلال عقلاً وفيه ما فيه ثم قال
 في الانتقاد وهذا يدل على الفرق بين الإرادة والاختيار والظاهر أنه لا فرق بينهما كما قال
 في الصماتف أن الاختيار قريب من معنى الإرادة هذا وأنت خير بأن هذا لا يوجب
 هدم الفرق ثم أقول الإرادة المشيئة كما في الطحاوي وغيره وذكر المصنف أنها مشتقة من
 الرود وهو الطلب ولذا يقال في المثل لا يكذب الرائد أهله أي طالب الكلا أو الميل ومنه
 قولهم جارية روداء أي تمايل في مشيم النين أطرافها ورطوبة أعضائها وجاز أن يكون
 الأصل فيه الميل واستعمل في الطلب لأن الطالب يميل إلى مطلوبه وأن يكون
 بالعكس لأن الميل يستلزم الطلب عادة والكل لا يصدق على إرادة الله تعالى كذا
 في النجم الوقاد وفيه نظر وقد صرحوا بأن المشيئة والإرادة واحدة عندنا من خط
 إبراهيم الوحدى رحمه الله الآن الطاعة بمشيئته وإرادته ورضاه ومحبته في السيد

أنهما بمعنى كالأرادة والمشيئة وقيل الرضا ترك الاعتراض على الشيء لا ارادة وقوعه
والهبة ارادة خاصة وهي ما لا يتبعها تبعه ومواخذة والارادة أعم فهي تنفك عنها
فيما اذا تعلقت بما يتبعه تبعه ومواخذة وأمره ورضاه وقضاؤه وقدره قال المصنف
رحمه الله القضاء الخلق والقدر جعل كل شيء على ما هو عليه من خيرا أو شر حسن أو قبيح
حكمه أو سفيه وبيان ما يقع عليه كل شيء من زمان أو مكان أو ثواب أو عقاب وهو
تأويل الحكمة فهي أن يجعل كل شيء على ما هو أهله ويقدر كل شيء على ما هو الأولى به
ولذا قلنا أن خلق الكفر ليس بسفه قال تعالى أنا كل شيء خلقناه بقدره هذا وفي المسيرة
بعد أن ذكر أن المراد بالقضاء والقدر ما الخلق وأما الحكم وهو أن يرجع إلى صفة
الكلام أو العلم والأوجه رجوعه إلى العلم كما أشار إليه التستري رحمه الله

ففسير قضاء الله بالكفر علمه * يعلم قديم سرتا في الجلية

واظهاره من بعد ذلك مطابقا * لأدراكه بالقدرة الأزلية

من خط المرحوم المرقوم ولقد أهلكا القرون من قبلكم يا أهل مكة لما ظلموا حين ظلموا
بالتكذيب واستعمال القوى والجوارح لأعلى ما ينبغي وجاءتهم رسالتهم بالبينات
بالجج الدالة على صدقهم وهو حال من الواو باضممار أو عطف على ظلموا وما كانوا
ليؤمنوا وما استقام لهم أن يؤمنوا الفساد استعدادهم وخذلان الله لهم وعلمه بأنهم
يموتون على كفرهم واللام لتأ كيد النبي من البيضاء وي رحمه الله في سورة يونس عليه
السلام قوله وما استقام لهم أن يؤمنوا الفساد استعدادهم الخ قبل عليه أن علمه تعالى
ليس علمه لعدم إيمانهم لأن العلم تابع للمعلوم لا بالعكس وقال بعض فضلاء عصرنا
كون العلم علمه لكفرهم وعدم إيمانهم باطل لا يشتبه على مؤمن فضلا عن عالم فاضل
لأن كون علم العالم الديان علمه للكفر والعصيان مقالة أهل الزبغ والطغيان وحاشي
مثل المصنف رحمه الله أن يقع فيه لكن ظاهر عطف قوله وعلمه الخ على قوله لفساد
استعدادهم بهم ذلك فيجب أن يؤول كلامه ويصرف عن ظاهره بأن يجعل المراد
موتهم على الكفر المعلوم له تعالى أو يجعل العلم علمه للحكم بأنهم يموتون على الكفر
ويكون حاصل المعنى ولقد أهلكا القرون السابقة لما كذبوا وعلمت أنهم لا يؤمنون
وأهلكا هم فتكون العلة هي المعلوم أعني عدم إيمانهم فيما سياتي ولكن انما علم ذلك
لكون علم الله تعالى محيطا بالمستقبل فتوسط العلم لاثبات المعلوم لا لإفادة علمه العلم
فانهم وقال آخر من فضلاء العصر أيضا أقول معنى كون العلم تابعا للمعلوم أن علمه
تعالى في الأزل بالمعلوم المعين الحادث تابع لما هيته بمعنى أن خصوصية العلم وامتياز
عن سائر العلوم انما هي باعتبار أنه علم بهذه الماهية وأما وجود الماهية وفعاليتها
فيما لا يزال فتابع لعلمه الأزل التابع لما هيته بمعنى أنه تعالى لما علمها في الأزل على هذه
الخصوصية لزم أن تتحقق وتوجد فيما لا يزال على هذه الخصوصية فنفس موتهم

على الكفر وعدم ايمانهم متبوع بعلمه الازلي ووقوعه تابع له فخذ هذا التحقيق من
مواضع شتى وهذا ما لا شبهة فيه وهو مذهب أهل السنة رحمهم الله تعالى وقد صرح به
التحرير في أول سورة الانعام حيث قال علم الله بأنهم يتركون الايمان ويؤثرون الكفر
صار سببا لامتناعهم عن الايمان باختيارهم عند المعتزلة وأما عند أهل السنة فقد
صار ذلك سببا لعدم ايمانهم بحيث لا سبيل اليه وبهذا يندفع ما قال الامام الرازي
ان هذا يدل على أن سبق القضاء بالخسران والخذلان هو الذي حلهم على الامتناع
عن الايمان وذلك مذهب أهل السنة انتهى وبهذا علمت ما في هذا المقام من الخطأ
من حاشية مولانا الشهاب الخفاجي عليه الرحمة ولو أننا نزلنا اليهم الملائكة وكلهم الموقر
وحشرنا عليهم كل شئ قبلا كما اقترحوه فقالوا الوالا نزل علينا الملائكة وقالوا أو تأتي
بالله والملائكة قبلا وقبلا جمع قبيل بمعنى قبيل أي كفلاء بما بشروا به وأنذروا أو جمع
قبيل الذي هو جمع قبيلة بمعنى جماعات أو مصدر بمعنى مقابلة كقبلا وهو قراءة نافع
وابن عاصم وهو على الوجوه حال وانما جاز ذلك لعمومه ما كانوا يؤمنوا لما سبق عليهم
القضاء بالكفر إلا أن يشاء الله استثناء من أهم الاحوال أي لا يؤمنون في حال من
الاحوال الاحال مشيئة الله ايمانهم وقيل منقطع وهو حجة واضحة على المعتزلة من
البيضاوي في سورة الانعام قوله لما سبق عليهم القضاء بالكفر بتشديد الميم وتخفيفها
قيل عليه ان فيه تعليل الحوادث بالتقدير الازلي ولا يخفى فساد بطلان استعدادهم
وتبدل فطرتهم القابلة بسوء اختيارهم وتبعه من قال في تفسيره أي ماصح واستقام
لهم الايمان لتماديهم في العصيان وعزدهم في الطغيان وأما سبق القضاء عليهم بالكفر
فن الاحكام المترتبة على ذلك حسبا ينفي قوله تعالى ونذرهم في طغيانهم يعمهون
وليس بشئ لأن ما ذكره على مذهب الاشعرى القائل بأنه لا تأثير لاختيار العبد وان
قارن الفعل عنده ولا يلزم الجبر كما يتوهم على ما حققه أهل الأصول ولا خفاء في كون
القضاء الازلي سببا لوقوع الحوادث ولا فساد فيه وأما سوء اختيار العبد فبب
للقضاء الازلي والحقيقة كما قيل ان سوء الاختيار وان كان كافيا في عدم وقوع الايمان
لكنه لا قطع فيه بل هو ان يحسن الاختيار بصرفه الى الايمان بدل صرفه الى الكفر
فكان سوء اختياره فيما لا يزال سببا للقضاء بكفره في الازل فبعد القضاء به يكون
الواقع منه الكفر حتما كما قال الله تعالى ولو شئنا لا تقينا كل نفس هداها شهاب الدين
ولو شئنا لا تبنا كل نفس هداها بقول معطوف على ما قدر قبل قوله تعالى ربنا
أبصرنا الخ أي ونقول لو شئنا أي لو تعلققت مشيئتنا تعلقا فعليا بأن نعطي كل نفس
من النفوس البرة والفاسدة ما تهتدي به الى الايمان والعمل الصالح أعطيناها
في الدنيا التي هي دار الكسب وما أخرناه الى دار الجزاء ولكن حق القول مني أي سبقت
كلماتي حيث قلت لا بليس عند قوله لا غوي بينهم أجمعين الاعباد لك منهم المخلصين

فالحق والحق أقول لا ملائكة جهنم منك ومن تبعك منهم أجمعين وهو المعنى بقوله تعالى لا ملائكة جهنم من الجنة والناس أجمعين كما يلوح به تقديم الجنة على الناس فيوجب ذلك لم نشأ إعطاء الهدى على العموم بل متعناه من أتباع إبليس الذين أنتم من جملتهم حيث صرفتم اختياركم إلى الغي باغوائه ومشيئتنا لأفعال العباد منوطة باختيارهم أي أياها فلما لم تختاروا الهدى واخترتم الضلالة لم نشأ إعطاءه لكم وإنما أعطيناها الذين اختاروه من النفوس البرة وهم المعنيون بما سيأتي من قوله تعالى وإنما يؤمن بآياتنا الخ فيكون مناط عدم مشيئة إعطاء الهدى في الحقيقة سوء اختيارهم لا تحقق القول وإنما قيدنا المشيئة بما مر من التعلق الفعلي بأفعال العباد عند حدوثها لأن المشيئة الازلية من حيث تعلقها بما سيكون من أفعالهم إجمالا متقدمة على تحقق كلمة العذاب فلا يكون عدمها منوطا بتحققها وإنما أضافه تعالى ألا بصرف اختيارهم فيما سيأتي إلى الغي وإيثارهم الغي على الهدى فلو أريدت هي من تلك الحيثية لاستدرك بعدمها ونيط ذلك من المناط على منهاج قوله تعالى ولو علم الله فيهم خيرا لا سمعهم فمن توهم أن المعنى ولو شئنا لا أعطينا كل نفس من عندنا من اللطف الذي لو كان منهم اختياره لا هتدوا ولكن لم نعظمهم لما علمنا منهم اختيار الكفر وإيثاره فقد اشتبه عليه الشؤن من تفسير أبي السعود عليه الرحمة في سورة الم السجدة ولو شئنا لا تينا كل نفس هداها ما تهتدى به إلى الإيمان والعمل الصالح بالتوفيق له وإنما كان حق القول مني ثبت قضائي وسبق وعيدي وهو لا ملائكة جهنم من الجنة والناس أجمعين وذلك تصريح بعدم إيمانهم لعدم المشيئة المسببة وسبق الحكم بأنهم من أهل النار ولا يدفعه جعل ذوق العذاب سببا عن نسيانهم العقوبة وعدم تفكيرهم فيها بقوله فذوقوا بما نسيتم لقاء يومكم هذا فأنه من الوسائط والأسباب المقتضية له أناسيناكم تركناكم من الرحمة أو في العذاب ترك المسىء من البضاوى قوله فأنه من الوسائط والأسباب المقتضية له أي لذوق العذاب يعني من الأسباب المقتضية اليه من غير توقف عليه فالسبب الحقيقي هو سبق الحكم الازلي ويندفع الجبر بمقارنته القدرة لفعل العبد على رأى الأشاعرة ومنهم المصنف رحمه الله من حاشية المولى السعدى عليه الرحمة (التكليف) الزام فعل فيه كلفة للفاعل بحيث لو أتى به العبد ثاب على ذلك ولو امتنع يعاقب عليه وهذا إنما يتحقق فيما يستطيعه العبد بحكم سلامة الآلة وتفسيره أن يكون بحال لو قصد مباشرة الفعل تهيا له ذلك بمجرد العادة على ما قرر في مسئلة الاستطاعة فحكم التكليف إما أن يكون أداء المكلف به كما زعمت المعتزلة أو الابتلاء به كما هو مذهب وإياها ما كان لا يمكن تقريره فيما لا يطاق أما الأداء فظاهر وأما الابتلاء فكذلك فأنه إذا كان بحال لا يمكن وجود الفعل منه صكان مجبوراً على ترك الفعل فلا يكون مقدوراً في الامتناع عنه فلا يتحقق معنى الابتلاء والتكليف فلا يصح

التكليف بما لا يطاق كذا في الكفاية والتكليف بما يمتنع لذاته بجمع الضدين وقلب
الحقائق غير جائز فضلا عن الوقوع عند الجمهور ووربما يتنوع الفعل لتعلق الارادة
والعلم بعدم وقوعه جائز بل واقع اجماعا والذي وقع النزاع في جوازه هو التكليف
بما لا يتعلق به القدرة الكاسية كالصعود الى السماء والجمع بين الضدين لاستحالة عقله
وعادة الاشاعرة وان قالوا بإمكان تكليف العاجز لا يقولون بوقوعه بالفعل واعلم
أن أكثر المحققين على أن التكليف بما لا يطاق غير جائز عقلا وسمعا لانه عبث كتكليف
الاعمى بالابصار وهو مما لا يجوز على الحكيم ولقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها
وما جعل عليكم في الدين من حرج واحتج المجوزون بأنه تعالى كاف بالهيب بالايان
مع أن الايمان منه محال لعله تعالى بعدم ايمانه أصلا وما علم الله وقوعه بمتنعه خلافه
وقد تحير الأصوليون في جوابه ووضعوا له قاعدة لدفع هذه الشبهة وهي أن هذا النوع
من الممتنع الذي امتنع لغيره جاز أن يكلف به وانما النزاع في الممتنع لذاته كالجمع
بين الضدين ولا خفاء في كونه عبثا كالممتنع لذاته لانهم ما في عدم الوسع والخرجية
والعبثية سواء بل جوابه أن الله تعالى يعلم أنه لا يؤمن باختياره وقد رتب فيعلم أنه
اختيارا وقدرة والايان وعدمه فلا يكون ايمانه ممتنعا والازم الجهل على الله تعالى
عن ذلك نعم لكن لا نسلم كون التكليف بالممتنع لغيره عبثا لانه لما كان في ذاته ممكنا دخل
تحت الوسع والاختيار نظر الى الذات والامتناع بالغير لا بعدم الاختيار والقدرة
فيصح التكليف به بخلاف الممتنع لذاته فانه خارج عن القدرة والاختيار أصلا
هكذا ذكره السلف من كليات أبي البقاء قال الامام الرازي في كتابه المسمى بالاربعة
في مسئلة الافعال الاختيارية أن الله تعالى كان عالما من الازل الى الابد بأن أبا الهيب
لا يؤمن ثم انه كان يأمره بالايان كان هذا أمرا بالجمع بين الضدين وهو محال فالقول
بتكليف ما لا يطاق لازم على المعتزلة في مسئلة العلم كما انه لازم علينا في مسئلة خلق
الافعال ولو كان بجملة من العقلاء اجتمعوا وأرادوا أن يوردوا على هذا الكلام حرف
لما قدروا عليه الا أن يلزموا مذهب هشام بن الحكم وهو أنه تعالى لا يعلم الاشياء
قبل وقوعها الا بالوجود ولا بعدم الا أن أكثر المعتزلة يكفرون من يقول بهذا القول
اتهمى وقال رحمه الله في هذه المسئلة ان تكليف ما لا يطاق لازم على الكل
والاستقصاء في هذا الباب مذكور فيما صنفناه في أصول الفقه فان قيل هب أن هذا
الاشكال لازم على الكل فما الحيلة لنا ولهم في دفعه قلنا الحيلة ترك الحيلة والاعتراف
بأنه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد وأنه لا يستل عما يفعل وهم يستلون انتهى كلامه
رحمه الله اعلم أنهم اختلفوا في القسم الاول وهو المحال لذاته فقبل بمتنعه التكليف
به اجماعا وقيل فيه خلاف فالجمهور منعوا التكليف به وجوز به بعض الاشاعرة
ثم اختلف المجوزون في وقوعه فجمهورهم على أنه غير واقع وامام الحرمين في الارشاد

والامام الرازي في المطالب العالية وذكره الامدني وغيره على أنه واقع واشتبهوا
على ذلك بأن أبا الهيثم كلف بأن يصدق بأنه لا يصدق وفيه جمع النقيضين وجمع النقيضين
محال لذاته وأما القسم الثاني وهو المحال العادي مطلقا فأجمعوا على عدم وقوع
التكليف به وأما جوازها فالجمهور على عدمه وجوزها بعض الاشاعرة وأما القسم
الثالث وهو كونه خلاف متعلق العلم والقضاء أو الاخبار أو الارادة فأجمعوا
على جواز التكليف به ووقوعه كإيمان أبي لهب فإنه تعالى علم أن لا بأنه لا يؤمن وقضى
بذلك وأخبر به وأرادوا اختلافوا في كونه تكليفا بما لا يطاق وفي كونه في الاخبار ممتنعا
لذاته وهو مذهب امام الحرمين ومن ذكر معه في القسم الاول والصحيح أنه ممتنع لغيره
وتفصيل أدلة هذه الاقوال مقرر في محله اذا عرفت هذا فاعلم ان الذين قالوا بجواز
التكليف بالمحال سواء قالوا بوقوعه أو لا منعوا النتيجة وهي كون التكليف بالمحال
محالا ثم اختلفوا في علم ذلك فمنهم من قال عدم الفائدة غير ضار لان أفعاله تعالى لا تعمل
ومنهم من قال بوجود الفائدة فيه وهي تهبي المكلف للامتناع وفيه ان هذا الجواب
انما يدفع به شبهة العلم وأخواته ولا تنفع في شبهة القدرة اذ انتهى حاصل بقدرته تعالى
فلا شك محاله وأجاب السعدني التلويح بأن الفعل وان كان مخلوقا بقدرته تعالى
لكنه أجرى عاده أنه لا يخلقه الا اذا صرف العبد قدرته التابعة لارادته اليه فكان
الصرف متوقفا عليه وهو فعل العبد وليس مخلوق الله تعالى لانه امر اعتباري
والامور الاعتبارية لا يمكن وجودها في الخارج والقدرة انما تتعلق بالممكن الوجود
ويرد عليه أن المختار لا يمكن وجودها في الخارج والقدرة انما تتعلق بالممكن الوجود
ويرد عليه أنه من يمكنه الترتل عند ارادة الفعل والعبد لا يمكنه الترتل اذا اراد الله الفعل
وأجاب المولى شمس الدين القناري في عين الايمان بقوله المختار هو القول بالكسب
وكسب العبد عبارة عن أمر هو يقوم به ويعتده محالا لان يخلق الله فيه فعلا يناسب
تلك النسبة وليس هذا الكسب من الله تعالى ولكونه عدميا غير موجود ولم ينسب
الى خلقه وايجاده ولا تصرف العبد به صار له مدخل في محلبة خلق الله تعالى
وقابلته ذلك الخلق فيه وثأن القابلية أن يكون شرطاً للخلق والتأثير لا جبراً منه
فلا تنحصر القابلية بتوقف على العبد ينتق الجبر ولانه ليس للعبد جزء من القابلية
ينتق القدر ويصح التكليف ويرد عليه ما ورد على السعدني اعلم أن هذه المسئلة لما كانت
من سر القدر كانت الآراء في المقدمات الفكرية عن ذروة علياها قاصرة حتى ان شارح
المقاصد نقل عن حجة الاسلام الغزالي أنه قال لما بطل الجبر المحض بالضرورة وكون
العبد خالقاً لافعاله بالدليل وجب الاقتصاد في الاعتقاد وهو أن الفعل يقدر بقدره الله
تعالى اختراعا ويقدره العبد على وجه آخر من التعلق بعبر عنه بالاصح كسباب انتهى
فانه لم يعين ذلك التعلق المسمى بالاكسباب انتهى فاقضى كلامه أن له حقيقة في نفس

الامر ولكن كنهه مجهول فيكون من عالم الغيب يمكن حصوله في الدنيا لشخص بتوجهه
 الالم الى الله تعالى أو بالالهام أو بالحسد من رسالة الشيخ ابراهيم الحلبي (خاتمة)
 امتناع الترجيح بلا مرجح وعدم تفاصيل الاحوال يعود الى الجبر وحسن المدح والذم
 والامر والنهي وكون الافعال تابعة لقصد العبد وداعية الى القدر وكون العبد منبع
 النقصان يلحق بالجبر وكثرة السفه والعبث والقعج في الافعال بالقدر والآيات والآثار
 متكاثرة في الجانبين فالحق أنه لا جبر ولا تفويض ولا ~~ممكن~~ ^{ممكن} امرين امرين اذ المبادئ
 القرينية على الاختيار والبعيدة على الاضطرار فالانسان مضطر في صورة المختار (ن)
 يشير الى ما ذكره الامام الرازي من أن حال هذه المسئلة عجيبه فان الناس كانوا مختلفين
 فيها ابد بسبب أن ما يمكن الرجوع اليه فيها متعارض متدافع فعول الجبرية على أنه
 لا بد لترجيح الفعل على تركه من مرجح ليس من العبد ومفعول القدرية على أن العبد
 لم ~~يكن~~ قادر على فعله لما حسن المدح والذم والامر والنهي وهما مقدمة متبان
 بديهيتان ثم من الدلائل العقلية اعتماد الجبرية على أن تفاصيل احوال الافعال
 غير معلومة للعبد واعتماد القدرية على أن أفعال العباد واقعة على وفق قصودهم
 وهما متعارضتان ومن الازمات الخطائية أن القدرة على الابداء ممتدة كمال لتليق
 بالعبد الذي هو منبع النقصان وأن أفعال العباد تكون سفها وعبثا فلا تليق بالمتعلق
 عن النقصان وأما الدلائل السمعية فالقرآن مملوء بما يؤهم بالامرين وكذا الآثار
 فان أمة من الامم لم تكن خالية من الفرقتين وكذا الاوضاع والحكايات متدافعة
 من الجانبين حتى قبل ان وضع الرد على الجبر ووضع الشطرنج على القدر الا أن مذهبنا
 أقوى بسبب القدح في قولنا لا يترجح الممكن الا بمرجح يوجب انسداد باب اثبات الصانع
 ونحن نقول الحق ما قال بعض أئمة الدين انه لا جبر ولا تفويض ولكن امرين امرين
 وذلك لان مبنى المبادئ القرينية لافعال العباد على قدرته واختياره والمبادئ
 البعيدة على عجزه واضطراره فان الانسان مضطر في صورة مختار كالقلم في يد الكاتب
 والوتد في شق الحائط وفي كلام العقلاء قال الحائط للوتد لم تشقني فقال سئل من يدقني
 من المقاصد وشرحه ونعم ما قيل في هذا المعنى بالفارسية وهو هذا بيت

بحون ماهي ضعيف كه افتد در اب بند در اختيار خویش هر اختيار نیست
 قالت الجبرية ان العبد لا فعل له ولا قدرة ولا اختيار فلا تأثير ولا كسب ولا فرق بين
 الاضطراري من أفعاله وبين ما يتوهم اختياريا منها فاضافة الفعل اليه بمنزلة اضافته
 الى الجمادات كما يقال جرى النهر اختياريا منها فاضافة الفعل اليه بمنزلة اضافته لا يزيد
 عليها الا بالشعور وهو اقرار في نسبة الفعل اليه تعالى يقابل تفريط القدرية فيها
 أو تفريطه في نسبته الى العبد يقابل افراط القدرية فيها وهو كما ترى خلاف البداة
 قال الاسترأبادي في رسالة خلق الاعمال وما أظن أن عاقلا يقول به في المعنى وان تفوه به

بحسب اللفظ ثم هم بالتحريك خلاف القدرية والتسكين لحن وهو الصواب والتحريك
للأزدواج كما في القاموس وقال ابن الكمال في رسالة القضاء والقدر التسكين لغة وقال
أبو عبيدة أنه مولد اصطلاح المتقدمين وفي تعارف المتكلمين يسمون الجبرية
وفي تعارف الشرع المرجئة وصحكات القدرية في الزمان الأول ينسبون من خالفهم
إلى الأرجاء حتى غلط في ذلك جمع من أصحاب الحديث وغيرهم فألحقوا هذا الاسم بجمع
من علماء السلف ظلما وعدوانا انتهى كلام ابن الكمال أقول اختلفوا في مرتكب الكبيرة
من غير توبة على ثلاثة أقوال القول الأول أنه مخلص في النار وإن عاش على الإيمان
والطاعة مائة سنة وهو مذهب الوعيدية من المعتزلة القول الثاني أنه لا يعذب أصلا
وإنما العذاب على الكفار فقط وهو مذهب المرجئة المحضة سمو بذلك لأنهم يرجئون
أمر الله في مرتكب الكبيرة على أن لا يعاقبه عليها القول الثالث الجزم بعدم تخليده
في النار ثم تفويض أمره في العقاب إلى الله تعالى إن شاء عذبه وإن شاء غفر له وهو
مذهب أهل الحق ويقال لهم المقوضة لما تقدم والمرجئة المتوسطة لقولهم بالأرجاء
بمعنى تأخير الأمر وعدم القطع بالعذاب أو الثواب لطائع أو عاص وهذا توسط بين
افراط الوعيدية الجازمين بعقابه بل بتخليده فيه وتفريط المرجئة الجازمين بعدم عقابه
رأسا كتوسط الكسب بين الجبر والقدر وبهذا الاعتبار جعل أبو حنيفة رضي الله عنه
من المرجئة كما صرح به في المقاصد وقد قيل له من أين أخذت الأرجاء فقال من الملائكة
عليهم السلام حيث قالوا لا علم لنا إلا ما علمنا إذا عرفت هذا ظهر لك أن المراد
بمن خالف القدرية في عبارة ابن الكمال هم المرجئة بالمعنيين المحضة والمتوسطة
وأن أبا حنيفة من جملة من ينسب إليه الأرجاء فينبغي أن نقول الذي نسب الأرجاء
إلى أبي حنيفة واضربه من المقوضة أن قصد الأرجاء المتوسط فقد علمت أنه الحق
فلا يكون غلطا ولا ظلما ولا عدوانا وإن قصد الأرجاء المحض فلا يكون ظلما ولا عدوانا
لأن الغلط معذور فتأمل كذا أفاد شيخنا الفاضل إبراهيم الحلبي المصري في رسالته
المعمولة في القضاء والقدر وفعال العباد وما يتعلق بها في التكوين قال الإمام الزاهد
الصفار البخاري في التلخيص أخبر سبحانه وتعالى عن تكوينه بقوله كن وعن المكون
بقوله فيكون فدل ذلك على أن التكوين غير المكون والمعنى ليكن كل ما يكون
في وقته ولم يتقدم حتى إذا كان كائنا في وقته كان بناء على قوله ليكن وهذا لأنه لا يصح
خطاب المعدوم أيضا بقوله كن موجودا لأن المعدوم ليس بشئ فيخاطب ولا يجوز
أن يحدث الله تعالى فعل أو قول لأن ذات الباري سبحانه وتعالى متعال عن الحوادث
فوجب القول بأنه عز وجل قال في الأزل ليكن كل ما يكون في وقته فيلزم قدم
المفعول انتهى تلخيصه فكان المراد بما ذكر في الإيضاح وغيره من أنه قيل فيكون دون
فكان للتصوير هو هذا كما في قول الشاعر * فاضربها بالادھش * فخرت دون ضربتها

قال الغاضل التفاتنا الى رجه الله وكان شيعي رجه الله يقول بالفارسية * جار حيز
 بايد مر تخليق را * دانستن * وتوانستن * وخواستن * وساختن * دانستن * مدلول
 علم الست * وتوانستن * مدلول قدرت * وخواستن * مدلول ارادة * وساختن *
 مدلول تخليق است * وهو تكوين للعالم كذا وجدت بخط الغاضل
 الواحدى عليه الرحمة في أن المخفف عن الكفار عذاب المعاصي لا عذاب الكفر
 ثم قيل للذين ظلموا عطف على قيل المقدر ذوقوا عذاب الخلد المولم على الدوام
 هل تجزون الا بما كنتم تكسبون من الكفر والمعاصي (من البيضاوى في سورة
 يونس عليه السلام) قوله من الكفر والمعاصي اشارة الى أنهم يعذبون على
 المعاصي أيضا لانهم مكفرون بالفروع وبالاتباع لا لاوامر والنواهي لكن هل هذا
 العذاب عليهم دائم تبع الكفر أو ينتهي كعذاب غيرهم من العصاة الظاهر الثاني
 وبه جمع بين النصوص الدالة على تخفيف عذاب الكفار وما يعارضها بأن المخفف
 عذاب المعاصي والذي لا يخفف عذاب الكفر (من حاشية الشهاب الخفاجي عليه
 الرحمة) ان الذين حقت عليهم ثبوت عليهم كلمة ربك بأنهم يموتون على الكفر أو يخلدون
 في العذاب لا يؤمنون اذ لا يكذب كلامه ولا ينتقض قضاؤه (منه أيضا في سورة يونس)
 قوله بأنهم يموتون على الكفر أو يخلدون في العذاب جعل الكلمة بمعنى التكلم أو اعتبره
 فيها فأتى بكلمة الجار واستدل علما وناعلى اثبات القضاء والقدر بهذه الآية وبقوله عليه
 الصلاة والسلام حاج آدم موسى فقال أنت الذي أخرجت الناس من الجنة بذنبك
 وأشقيتهم قال آدم لموسى أنت الذي اصطفاك الله برسالاته وكلامه أتلو منى على أمر
 كتبه الله على قلب أن يخلقنى فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم فخرج آدم موسى
 واعلم أن قضاء الله تعالى عند الاشاعة عبارة عن ارادته الازلية المتعلقة بالاشياء على
 ما هي عليه فيما لا يزال وقدره ايجادها باها على قدر مخصوص وتقدير معين في ذواتها
 وأفعالها وعند الفلاسفة قضاؤه عبارة عن علمه تعالى بما ينبغي أن يكون عليه الوجود
 حتى يكون على أحسن النظام وأكمل الانتظام وهو المسمى عندهم بالعناية التي هي
 مبدأ الفيضان الموجودات من حيث جلته على أحسن الوجود وأكمل وقدره
 عبارة عن خروجهما الى الوجود العيني بأسبابها على الوجه الذي تقر في القضاء
 والمعتزلة ينكرونهما في الافعال الاختيارية الصادرة عن العباد ويثبتون علمه تعالى
 بهذه الافعال ولا يسندون وجودها الى ذلك العلم بل الى اختيار العباد وقدرتهم
 واليه أشار صاحب الكشف بقوله وتلك كتابة معلوم لا كتابة مقدر ومرادولهم على ذلك
 شبهه ترجع الكل الى أمر هو أنه لولا استقلال العبد بفعله على سبيل الاختيار وتعلق
 به قضاء الله وقدره لبطل التكليف بأمرهم ونهيهم وبطل التأديب الذي ورد به الشرع
 وارتفع المدح والذم على الفعل والترذو والثواب والعقاب عليهم ما ولم يبق لبعثة الانبياء

فائدة وقد أجيب عن الكل في الكتب الكلامية (من حاشية مولانا سنان الرومي عليه
الرحمة) حقت عليهم كلمت ربك ثبت عليهم قول الله الذي كُتِبَ في اللوح وأخبر به الملائكة
أنهم يموتون كفارا فلا يكون غيره وتلك كتابة معلوم لا كتابة مقصد وروى الله تعالى الله
عن ذلك كشاف

(النوع الثالث من مباحث هذا الباب أي باب الاسم المسائل العقلية)
فنقول أما حد الاسم وذكر أقسامه وأنواعه فقد تقدم في أول هذا الكتاب وبقي ههنا
مسائل (المسئلة الأولى) قالت الحشوية والكرامية والاشعرية الاسم نفس المسمى
ونفس التسمية وقالت المعتزلة غير المسمى ونفس التسمية والمختار عندنا أن الاسم غير
المسمى وغير التسمية وقبل الخوض في ذكر الدلائل لابد من التنبيه على مقدمة وهي
أن قول القائل هل هو نفس المسمى أم لا يجب أن يكون مسبوقا ببيان أن الاسم
ما هو وأن المسمى ما هو حتى يتطرح بعد ذلك في أن الاسم هل هو نفس المسمى أم لا
فنقول إن كان المراد بالاسم هذا اللفظ الذي هو أصوات مقطعة وحروف مؤلفة
من المسمى تلك الذوات في أنفسها وتلك الحقائق بأعيانها فالعلم الضروري حاصل
بأن الاسم غير المسمى والخوض في هذه المسائل على هذا يكون عبثا وإن كان المراد
بالاسم ذات الشيء وبالمسمى أيضا تلك الذات كان قولنا الاسم هو المسمى معناه ذات
الشيء عين ذات الشيء وهذا وإن كان حقا لأنه من باب إيضاح الواضحات وهو عبث
فثبت أن الخوض في هذا البحث على جميع التقديرات يجرى مجرى العبث (المسئلة
الثانية) اعلم أنا استخرجنا لقول أن الاسم نفس المسمى تأويلا دقيقة لطيفا يسهل أن لفظ
الاسم اسم لكل لفظ دل على معنى من غير أن يدل على زمانه المعين ولفظ الاسم كذلك
فوجب أن يكون لفظ الاسم اسما لنفسه فيكون لفظ الاسم مسمى بلفظ الاسم ففي هذه
الصورة الاسم نفس المسمى إلا أن نفسه اشكالا وهو أن يكون الاسم اسما للمسمى
من باب المضاف وأحد المضافين لا بد وأن يكون مغايرا للآخر (المسئلة الثالثة) في ذكر
الدلائل الدالة على أن الاسم لا يجوز أن يكون هو المسمى وفيه وجوه الأول أن الاسم
قد يكون موجودا مع كون المسمى معدوما فإن قولنا معدوم منقضي معناه سلب
لثبوت والالفاظ موجودة مع أن المسمى بها عدم محض ونفي صرف وأيضا فقد يكون
المسمى موجودا والاسم معدوما مثل الحقائق التي وضعوا لها أسماء معينة وبالجملة
فثبت كل واحد منهما حال عدم الآخر معلوم مقرر وذلك يوجب المغايرة الثاني
أن الأسماء قد تكون كثيرة مع كون المسمى واحدا كالأسماء المترادفة وقد يكون الاسم
واحدا والمسمى كثيرا كالأسماء المشتركة وذلك أيضا يوجب المغايرة الثالث أن كون
الاسم اسما للمسمى وكون المسمى مسمى بالاسم من باب الإضافة كالمالكية والمملوكية
وأحد المضافين مغاير للآخر والقائل أن يقول بشكل هذا يكون الشيء عالما بنفسه الرابع

أن الاسم أصوات مقطعة وضعت لتعريف المسميات وتلك الأصوات اعراض غير
 باقية والمسمى قد يكون باقيا بل يكون واجب الوجود لذاته الخامس اذا تلفظنا بالنار
 والتلج فهذان اللفظان موجودان في السنتنا فلو كان الاسم نفس المسمى لزم
 أن يحصل في السنتنا النار والتلج وذلك لا يقوله أحد السادس قوله تعالى والله الاسماء
 الحسنی فادعوه بها وقوله عليه السلام ان الله تسعة وتسعين اسما فلهنا الاسماء
 كثيرة والمسمى واحد وهو الله تعالى والسابع قوله تعالى بسم الله وقوله تبارك اسم
 ربك فهذه الآيات دليل يقتضي اضافة الاسم الى الله تعالى وضافة الشيء الى نفسه
 محال الثامن انما ندرك تفرقة ضرورة بين قولنا اسم الله وبين قولنا اسم الاسم
 وبين قولنا الله الله وهذا يدل على أن الاسم غير المسمى التاسع انما نصف الاسماء بكونها
 عربية وفارسية فنقول الله اسم عربي وخداى اسم فارسي وأما ذات الله فنزهه عن
 كونه كذلك العاشر قوله تعالى والله الاسماء الحسنی فادعوه بها أمر نابأ أن ندعوه تعالى
 بأسمائه فالاسم آلة للدعاء والمدعو هو الله تعالى والمغايرة بين ذات المدعو وبين اللفظ
 الذي يحصل به الدعاء معلومة بالضرورة واحتج من قال ان الاسم هو المسمى بالنص
 والحمد لكم أما النص فقوله تعالى تبارك اسم ربك والتبارك المتعالي هو الله تعالى
 لا الصوت والحروف وأما الحكم فهو أن الرجل اذا قال زينب طالق وكان زينب اسما
 لامرأته وقع عليها الطلاق ولو كان الاسم غير المسمى لكان قد أوقع الطلاق على غير
 تلك المرأة وكان يجب أن لا يقع الطلاق عليها والجواب عن الاول أن يقال لم لا يجوز
 أن يقال كما يجب علينا أن نعتقد كونه تعالى منزها عن النقائص والآفات فكذلك
 يجب علينا تنزيه الالفاظ الموضوعات لتعريف ذات الله تعالى وصفاته عن العبث
 والرفث وسوء الادب وعن الثاني أن قولنا زينب طالق معنى ان الذات التي يعبر عنها
 بهذا اللفظ طالق فلهذا السبب وقع الطلاق عليها (المسئلة الرابعة) التسمية عندنا غير
 الاسم والدليل عليه أن التسمية عبارة عن تعيين اللفظ المعين لتعريف الذات المعينة
 وذلك التعيين معنى قصد الواضع واراادته وأما الاسم فهو عبارة عن تلك اللفظة المعينة
 والفرق بينهما معلوم بالضرورة من التفسير الكبير عند تفسير البسملة الشريفة
 في أصل لفظ الذات ومعناه اعلم أن كل شيء حصل به أمر من الامور فان كان اللفظ الدال
 على ذلك الشيء مذكرا قيل انه ذو ذلك الامر وان كان مؤنثا قيل انها ذات ذلك فهذه
 اللفظة وضعت لافادة هذه النسبة والدلالة على ثبوت هذه الاضافة اذا عرفت هذا
 فنقول انه من المحال أن تثبت هذه الصفة لصفة ثانية وتلك الصفة الثانية لصفة ثالثة
 وهكذا الى غير النهاية بل لابد وأن ينتهي الى حقيقة قائمة بنفسها مستقلة بما هيها
 وحينئذ يصدق على تلك الحقيقة أنها ذات تلك الصفات فقوانا انها ذات كذا وكذا
 انما يصدق في الحقيقة على تلك الماهية القائمة بنفسها فلهذا السبب جعلوا لفظ الذات

اسماء الحقيقة القائمة بنفسها وجعلوا هذه اللفظة ~~هكذا~~ اللفظة المفردة الدالة على هذه الحقيقة ولما كان الحق تعالى قيوما في ذاته كان اطلاق اسم الذات عليه حقا وصداقا (من التفسير الكبير) الذات هو ما يصح أن يعلم ويخبر عنه منقول عن مؤنث ذي بمعنى صاحب لأن المعنى القائم بنفسه بالنسبة الى ما يقوم به يستحق الصاحبية والمالكية ولما كان النقل لم يعتبروا أن التاء للتأنيث عوضا عن اللام المحذوفة فأجروها مجرى الاسماء المستقلة فقالوا ذات قديم وذات محدث وقيل التاء فيه كالتاء في الوقت والموت فلا معنى لتوهم التأنيث وقد يطلق الذات ويراد به الحقيقة وقد يطلق ويراد به ما قام بذاته وقد يطلق ويراد به المستقل بالمفهومية ويقال له الصفة بمعنى أنها غير مستقل بالمفهومية وقد يستعمل استعمال النفس والشيء فيجوز تأنيثه وتذكيره ولفظ الذات وإن لم يرد به التوقيف ولكنه بمعنى ما ورد به التوقيف وهو الشيء والنفس أذ معنى النفس في حقه تعالى الموجود الذي تقوم به الصفات فكذا الذات فلا حاجة الى اعتبار المشاكاة في قوله تعالى تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك بعد ورود الشرع به فيجوز اطلاق اسم الشيء والموجود والذات لله تعالى والمختار في ذات الله تعالى عدم انحلاله الى الماهية الكلية والتعيين بل هو متعين بذاته والموجود حقيقة هو الذات المتصفة بالقدرة والارادة والعلم والحياة وجميع الصفات المتعلقة بمعرفة حصول الآثار من الذات كل بحسبه وقولهم ذات يوم من قبيل اضافة المسمى الى اسمه أى مدة صاحبة هذا الاسم وتطيره خرجت ذات مرة وذات ليلة ولا يقال ذات شهر وذات سنة وذات مرة ونظائر هانصب على الظرفية صفة لزمان محذوف تقديره زمان ذات مرة وقد يضاف الى مذكر ومؤنث وفي الكشف الذات مقعومة تزيين الكلام والحق أنه من اضافة العام الى الخاص ولكنه صار دعى ذات شفة أى كلمة وعلم بذات الصدور أى بيواطنها وخفاياها وأصلها ذات بينكم أى حقيقة وصلكم أوالحالة التي بينكم وذات اليمين وذات الشمال أى جهته وقلت ذات يده أى ما ملكت يدها الى هنا ملخصا من كليات أبي البقاء الكفوى وذات الشيء حقيقته وما هيته قال في المصباح المنير وأما قولهم في ذات الله فهو مثل قولهم في جنب الله ولوجه الله وأنكر بعضهم أن يكون ذلك في الكلام القديم ولاجل ذلك قال ابن برهان من النجاة قول المتكلمين ذات الله جهل لأن أسماء تعالى لا يلحقها تاء التأنيث فلا يقال علامة وإن كان أعلم العالمين قال وقولهم الصفات الذاتية خطأ أيضا فإن النسبة الى الذات ذروى لأن النسبة ترد الاسم الى أصله وما قاله فيما اذا كانت بمعنى الصاحبية والوصف مسلم والكلام فيما اذا قطعت عن هذا المعنى واستعملت في غيره وقد صار استعمالها بمعنى نفس الشيء عرفا مشهورا ونسبوا اليها على لفظها من غير تغيير فقالوا عيب ذاتي بمعنى جبلي وخلقني من شرح العتيبي للشيخ أحمد المنيني الشامي مضابطة نافعة في الكف عن تأويل

المتشابهات اعلم أن العقلاء وان اتفقوا على أن الحق سبحانه وتعالى متصف بجميع
 صفات الكمال منزّه عن جميع صفات النقص لكنهم اختلفوا في الكمال والنقص فتراهم
 ثبت أحدهم لله ما يظنه كما لا يثبتي الآخرون ما أثبتته هذا الظنه نقصا وسبب ذلك
 أنهم سلطوا الأفكار على ما لا سبيل إلى الوصول إليه من طريق النظر فإن الله سبحانه
 وتعالى خلق العقول وأعطاهما قوة الفكر وجعل لها حدا تقف عنده من حيث
 ما هي مفكرة لا من حيث ما هي قابلة للوهاب الإلهي فإذا استعملت العقول
 أفكارها فيما هو في طورها وحدها ووقت النظر حقه أصابت بأذن الله تعالى
 وإذا سلطت الأفكار على ما هو خارج عن طورها ووراء حدها الذي حده الله
 لها ركبت متن عمياء وخبطت خبط عشواء فلم يثبت لها قدم ولم تركز على أمر
 تطمئن إليه فإن معرفة الله التي وراء طورها مما لا تستقل العقول بأدراكها
 من طريق الفكر وترتيب المقدمات وانما تدرك بنور النبوة أو الولاية فهو
 اختصاص الهى يختص به الأنبياء والأولياء قال تعالى والله يختص برحمته من
 يشاء والله ذو الفضل العظيم قل إن الفضل بيد الله يؤتيه من يشاء والله واسع
 عليم يختص برحمته من يشاء والله ذو الفضل العظيم ومن هنا لما قال قوم نوح وعاد
 وثمود والذين من بعدهم لرسولهم إن أنتم إلا بشر مثلنا قالت لهم رسولهم إن نحن إلا
 بشر مثلكم ولكن الله يمتحن على من يشاء من عباده فبهم وهم على أن النبوة اختصاص
 الهى فله أن يختص بهم من يشاء بمنه وإن شاركه غيره في نوعه وما ينبغي على ذلك أن
 العقول لو كانت مستقلة بمعرفة الحق وأحكامه لكانت الحجة قائمة على الناس قبل
 بعث الرسل وانزال الكتب واللازم باطل بالنص قال تعالى وما كنا معذبين حتى
 نبعث رسولا وقال ولولا ما أهلكناهم بعدذاب من قبله لفلأواربنا لولا أرسلنا إلينا
 رسولا فنتبع آياتك من قبل أن نذل ونخزى وحيث أن الله الحجة البالغة بعث الله
 النبيين مبشرين ومنذرين وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا
 فيه لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل ثم العقول وإن كانت من حيث ما هي
 مفكرة غير مستقلة بأدراك المعرفة الحق لكنها قابلة بما يهبها الله تعالى من معرفته
 فإن الله سبحانه كما أعطاهما قوة الفكر كذلك أعطاهما صفة القبول بما يهبها فجاز
 أن تكون المعرفة التي لا تستقل بأدراكها من طريق الفكر تحصل لها من طريق
 الوهاب الإلهي فتعقل حينئذ ما يهبه الله تعالى لها وتدركه وهذا مما لا يمنع مانع
 ولما كان الأمر كما ذكر من عجز العقول من طريق أفكارها عن معرفة الحق التي هي
 وراء طورها وقد أنزل الله سبحانه وتعالى في القرآن الحكيم ما يحير العقول من
 حيث ما هي مفكرة وهي الآيات المتشابهات التي لا يعلم تأويلها إلا الله والراسخون
 في العلم من طريق الوهاب الإلهي لا من طريق الفكر كما أمرنا الشارح بالإيمان بها

ونها عن التفكير في ذات الله رجة بنا ولطفه فان تسلط الفكر على ما هو خارج عن
 حدها ضرب في الحديد البارد وطمع في غير مطمع فأراحنا من التعب وتضييع الوقت
 في الفكر من غير فائدة حيث أمرنا بالايان بالمتشابه فقال صلى الله عليه وسلم
 تعلموا القرآن واتقوا غرائبكم وغرائبكم فرائضه وفرائضه حدوده وحدوده حلال
 وحرام ومحكم ومتشابه وأمثال فأحلوا حلاله وحرموا حرامه وأعملوا بحكمه وآمنوا
 بمتشابهه واعتبروا بأمثاله أخرجه الديلمي عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه وقال
 عليه السلام كان الكتاب الأول ينزل من باب واحد على حرف واحد ونزل القرآن
 من سبعة على سبعة أحرف زجر أو أمر أو حلال أو حرام أو محكم أو متشابه أو أمثالا فأحلوا
 حلاله وحرموا حرامه وأعملوا ما أمرهم به واتقوا عما نهىهم عنه واعتبروا بأمثاله وأعملوا
 بحكمه وآمنوا بمتشابهه وقولوا آمنا به كل من عند ربنا أخرجه ابن جرير والحاكم
 وصححه وأبو نصر السجزي في الإبانة عن ابن مسعود رضي الله عنه وقال عليه الصلاة
 والسلام علم القرآن على ثلاثة أجزاء حلال فاتبعه وحرام فاجتنبه ومتشابه يشكل
 عليك فكله إلى عالمه أخرجه الديلمي عن معاذ رضي الله عنه وإيضاح ذلك أن العاقل
 المنصف إذا نظر في قوله تعالى ليس كمثله شيء وهو السميع البصير مثلاً فحيث أنه يهتدي
 من طريق فكره إلى أن الحق واجب الوجود لذاته وأنه لا شريك له في وجود وجوده
 يدرك معنى ليس كمثله شيء على الوجه اللائق لطوره ثم إذا أتى إلى قوله وهو السميع
 البصير رأى أنه إن أبقاه على ظاهره الذي يفهمه منه أهل اللسان لم يهتد إلى الجمع
 بينه وبين قوله ليس كمثله شيء والقرآن لا اختلاف فيه فإنه نزل بصدق بعضه بعضاً
 فقد أخرج ابن سعد وابن الضريس في فضائله وابن مردويه عن عمرو بن شعيب عن
 أبيه عن جده أن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم خرج على قوم يتراجعون
 في القرآن وهو مغضب فقال بهذا ضلت الأم قبلكم باختلافهم على أنبيائهم
 وضرب الكتاب بعضه ببعض فإن القرآن لم ينزل ليكذب بعضه بعضاً ولكن نزل أن
 يصدق بعضه بعضاً فاعرفتم منه فاعملوا به وما تشابه عليكم فآمنوا به وإن سلك فيه
 مسلك التأويل وصرفه عن ظاهره الذي يفهمه أهل اللسان عارضه أن النبي صلى الله
 عليه وسلم لم يؤولها للصحابة ولا أمرهم بالتأويل وإنما أمرهم بالايان بالمتشابه فلو كان
 ثم تأويل لم يهتد إليه أهل اللسان لبينه لهم النبي صلى الله عليه وسلم فإنه مأمور
 بالتبليغ وأن يبين للناس ما نزل إليهم أو نعمة تأويل يعرفه أهل اللسان لكان أحق
 الناس بذلك وأعلمهم به الصحابة فإن القرآن بلغهم نزل ولم ينقل اليه عن أحد منهم
 تأويل شيء من المتشابهات وإنما نقل عنهم الايمان به من غير تفتيش حتى إن عمر رضي
 الله عنه ضرب صبيغاً التيمم الذي كان يسأل عن تشابهات القرآن حتى شجبه
 وجعل الدم يسيل على وجهه ولا شك أن أقوم الطرق وأنجهاها مسلك عليه النبي

صلى الله عليه وسلم وأصحابه رضوان الله تعالى عليهم أجمعين ولهذا قال ستفترق
 أمتي على ثلاث وسبعين ملة كلها في النار الا واحدة قالوا من هي يا رسول الله قال
 الذين هم على ما أنا عليه وأصحابي قال العاقل المتصف اذا نظر هذا النظر رأى أنه ان سلك
 في المتشابهات مسلك التأويل فقد انحرف عن سواء السبيل الذي عليه النبي صلى
 الله عليه وسلم وأصحابه وان أبقاها على ظاهرها لم يهتد الى وجهه الجمع بينها وبين ليس
 كمثلها شيء من طريق فكره فيقع في التحير ان كان حاذقا منصفافلا يسعه الا الايمان
 والسلول على المنهج الذي سلك عليه النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه ان كان ناصحا
 نفسه فانه به يسلم من ورطتي التشبيه والتأويل بمجرد الفكر والنظر فيما هو وراء طور
 العقل وفوق حده فانا لانشد أن الله تعالى قد أمرنا باتباع النبي صلى الله عليه وسلم
 ووعدنا عليه الاهتداء ووعدنا حق فقال تعالى فآمنوا بالله ورسوله النبي الامي الذي
 يؤمن بالله وكلماته واتبعوا لعلكم تهتدون ولا يتحقق منا الاتباع الكامل الذي
 يترتب عليه الاهتداء الكامل الا اذا اتبعناه فيما حده لنا فتمشي حيث مشي بنا ونقف
 حيث وقف بنا وتنظر حيث قال لنا انظروا ونسلم فيما قال لنا سلموا ونعقل فيما قال لنا
 اعقلوا ونؤمن فيما قال لنا آمنوا فنفصل فيما فصل ولا نتعدى الى غير ما ذكر ولا تفكر
 في آية قد أمرنا بالايمان بها ولا نعرض عن النظر فيما أمرنا بالتفكر فيها فانه ما أمرنا
 بالايمان بآية الا وقد علم أن التفكير فيها لا يرجع صاحبه بباطل وان السلامة في الايمان
 فان ما وراء طور العقل لا يدرك الا بنور النبوة أو الولاية وفي ذلك النور ينكشف وجه
 الجمع بين ليس كمثلها شيء وبين وهو السميع البصير بحيث لا يحوم حوله شائبة منافية
 أصلا وذلك الجمع الذي يدرك به هذا النور غير الجمع الذي يحصله العقل بالتأويل من
 طريق الفكر وغير التشبيه الذي وقع فيه أهل التشبيه فان ادراك الراسخين في العلم
 لمعاني المتشابهات وان سماه الله تأويلا لكنه ليس مثل تأويل العقل بالنظر الفكري
 من صرف الآية عن الظاهر المفهوم منها عند أهل اللسان ومع ذلك فليس فيه
 التشبيه الذي يقع فيه أهل التشبيه ومن هنا كانت المتشابهات محيرة للعقول من طريق
 افكارها فليسلك العاقل مسلك الايمان بالمتشابهات كما سلك عليه الصحابة والسلف
 الصالح ولينبتل أمر النبي صلى الله عليه وسلم في قوله وآمنوا بمتشابهه وقولوا آمنا به كل
 من عند ربنا فلقد نفع الأمة أبلغ نفع فجزاه الله عنا خير ما جرى به نبياء عن قومه
 ورسولا عن أمتهم صلى الله عليه وسلم كما ذكره المذاكرون وغفل عن ذكره الغافلون انتهى
 الى هنا من قصد السبيل للشيخ الفاضل ابراهيم الكردي صاحب الرسائل المشهورة
 في التصوف (ما يتعلق بكيفية نزول القرآن العظيم وكيفية الفاظه وكيفية نزول
 سائر الكتب الالهية) قال الامام عفيف الدين سليمان بن السبع بن سعيد بن محمد بن
 مسعود الكازروني السبتي في أول كتابه المعنى بشفاء الصدور في ايضاح بيان الامور

لمعجزات الرسول حيث عده شروط الرسالة والمعجزة على ما عليه المتكلمون من أهل
 السنة مانصه في معجزاته عليه السلام القرآن المبين الذي خص الله به نبينا محمدا
 صلى الله عليه وسلم وجعله معجزته وأنزل عليه بالروح الأمين منجما على مقتضى الأزمان
 والأوقات وهو كلام نفسي أزلي أبدي لا هو ولا غيره قائم بذاته تعالى وهو لم يدون
 في عصره عليه السلام كما روى عن عبادة بن الصامت وزيد بن ثابت وعقبة بن عامر
 وطه بن عبيد الله أنهم قالوا القرآن لم يدون في عصره عليه السلام وكان بعض
 الصحابة يحفظ سورة وبعضهم آيات وأكثرهم حفظا على بن أبي طالب وعبد الله بن
 عباس وأبي بن كعب رضوان الله عليهم أجمعين وبعد انتقاله صلى الله عليه وسلم إلى
 العالم العلوي اجتمعت الخلفاء وأشرف الصحابة عند أبي بكر الصديق رضي الله عنه
 وعنه فساوروا في الأمور فقال على رضي الله عنه أول ما فرض علينا جمع كتاب الله
 تعالى وتدوينه واستحسنوا كلامه فشرعوا التدوينه وفي ذلك المجلس سئل منهم عن
 كيفية نزول القرآن فقالت الخلفاء الأربعة واتفقت عليه كلمتهم أنه إذا أراد الله أنزال
 سورة أو آية تظهر بصفة العلم في قلب جبريل عليه السلام فحصل فيه علم ضروري ثم تظهر
 بصفة الكلام فتتق الله لسانه عليه السلام على ألفاظ القرآن مع النظم فأنزله على
 نبينا محمد صلى الله عليه وسلم فهذه الرواية المذكورة في كتاب الموطأ لمالك بن أنس
 رحمه الله وهو شيخ شيخ شيوخنا رضي الله عنهم انتهى لأن جبريل عليه السلام جعل
 أمينا لتبليغه إلى محمد صلى الله عليه وسلم وهو من رسل الله تعالى مأمور بتبليغه إلى
 الثقلين كافة ليتعبدوا به إلى الله تعالى وأقاموا به الحجج وقطعوا به الأعذار وهو من أجل
 آيات في الأرض والسموات الدالات على خالقها وأبدعها وأبهرها للعقول وأعجبها
 وأظهرها آية باقية لا تتغير ولم يقدر أحد أن يغيرها ولا أحد على معارضتها من تقدم
 ولا من تأخر وهو قوله تعالى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه يريد لا يزد فيه
 ولا ينقص منه بمعارضة وتغيير وقد قطع الله بعجزهم عنه قبل أن يخوضوا بظهور
 عجزهم عنه وأمر نبيه عليه السلام أن يعلمهم أنهم لا يؤتون بسورة من مثله ولو كان
 بعضهم لبعض ظهيرا ولو لم يأت صلى الله عليه وسلم بمعجزة غير القرآن لكان من أعظم
 المعجزات الخارقة للعادات أذهو كلام الحكيم الحميد مع أن كل آية منه بمحصر
 المعاني ويتضمن الأخبار عن الغيوب مع بدیع النظم والجزالة المعجزة في نفسها لأن
 الناظم هو الله تعالى كما مر وسائر الكتب والصف الإلهية ليس نزولها كنزول
 القرآن العظيم كما ذكرت كيفية نزوله على ما هو الصحيح لأن كيفية نزول التوراة على
 الأصح والاقوى على ما روى مقاتل وعطاء الكلبي والفضال والحسن البصري
 رحمه الله وهم يروون عن علي وابن عباس وزيد بن ثابت رضوان الله تعالى عليهم
 أجمعين أنهم قالوا إن التوراة أنزلت يوم النحر وكيفية نزولها لما أتى موسى عليه السلام

الى الطور فجاء جبريل عليه السلام وقلع قطعة من صخرة صماء وجعلها سابع قطع فسخ
 عليهم فجعلت مثل اللوح لونها لون الزمرد فقال موسى عليه السلام اكتب علي هذه
 فقال أي شيء اكتب فقال اكتب ما ألهم الله في قلبك وأوحى فقال موسى عليه
 السلام ليس عندي دواة فقال اكتب باصبعك فكذب موسى عليه السلام بالسبابة
 عبارة في اللوح الاول على لغة عبرانية في السطر الاول الحمد لله الذي خلق السموات
 والارض وجعل الظلمات والنور وهو الواحد لا شريك له وفي الثاني انا الرحمن
 الرحيم وفي الثالث انا التواب الرحيم وفي الرابع لا تشركوا بي شيئا ولا تقولوا قول الزور
 ولا تعقروا الوالدين وفي الخامس لا تزنا ولا تقطعوا السبل ولا تسرقوا شيئا ولا تسرفوا
 ساعة من أعماركم وفي السادس ولا تسرفوا أموالكم بالباطل فان الله لا يحب الاسراف
 وفي السابع كالكم من صلب واحد فآمنوا برب واحد وكتابه ورسله وأنبيائه الذين
 أرسلوا وبعثوا من قبلي ومن بعدى يرسلون ويبعثون حتى يبعث رجل من نسل عمناء
 اسمعيل عليه السلام وهو رسول عربي قرشي هاشمي وسط القامة أدهج العينين أطول
 الناس باعاً وأنورهم وجهاً وأقدمهم خلقاً وأول الانبياء والرسل في فطرة الأرواح
 وآخرهم في البعثة لا نقصان في شريعته ودينه مولده بمكة اسمه محمد وأبوه عبد الله
 وهو خاتم النبيين ومرسل الى النقلين وكتابه القرآن وهو أفضل بنى آدم وكتابه أشرف
 الكتب وأتمها وأتمه خير أمة ثم كتب صفة العبادات وأركان الدين وأحكام الشريعة
 الى أن أتم اللوح الاول وكتب عليه السلام على سائر الألواح الستة من أنبياء الخلق
 وأخبار القرون الماضية والألفاظ المذكورة فيها ألفاظ موسى عليه السلام ضمنت
 المعاني التي ألهها الله تعالى في قلبه عليه السلام وكذلك الانجيل تكلم المسيح عليه
 السلام بالالهام كلمات يسيرة سمعها تلاميذه منه عليه السلام وكتبوها ثم ضموا اليها
 أخبار المسيح عليه السلام وما جرت عليه من أحواله من لدن مولده الى آخر أمره
 مثل مولد نبينا صلى الله عليه وسلم وبعثه ومغازيه والزبور ألفاظ منسوبة الى داود
 عليه السلام من التخميد والتساييع وغيرها وهو أيضاً كلام الله تعالى كتب داود
 عليه السلام عبارة عما ألهه الله تعالى في قلبه من المعاني فآلفاظ التوراة والانجيل
 والزبور ألفاظ موسى وعيسى وداود عليهم السلام ولذلك غيبت اليهود التوراة
 وحرفت ورفعوا منها أسماء الانبياء عليهم السلام وأوصاف الذين بعثوا بعد موسى
 عليهم السلام وأنكروا كلهم الا داود وزكريا وغيرت النصارى الانجيل وحرفت ورفعوا
 منه ما يخالف طبائعهم الفاسدة وأنكروا بشارة المسيح عليه السلام ببعثة نبينا
 وأوصافه واسمه صلى الله عليه وسلم وأما القرآن العظيم فلا يغير ولا قدرة لاحد أن
 يغيره ويبدله لان ألفاظه التي تكسوها المعاني المذكورة ليست بألفاظ محمد عليه السلام
 لانه تعالى فتق لسان جبريل عليه السلام على ألفاظ القرآن منظر ما ينبغي ما فائز له

على محمد صلى الله عليه وسلم وقرأ جبريل عليه السلام بالمشافهة فلما قرأ فهم عليه
 السلام معانيه على مراده تعالى بالاهاام والوحى على قلبه عليه السلام فاذا كان
 نزول القرآن هكذا لا يمكن تغييره لانه الناطم الحقيقى هو الله تعالى حين فتق لسان
 جبريل عليه السلام على الالفاظ المنظومة التى تكس والمعاني وهى كلامه النفسى
 غير مخلوق ونزول سائر الكتب ليس كذلك نزول القرآن وانما نزولها كما ذكرناه ولذا
 غيرها كما ذكرنا هذا خلاصة ما ذكره الله من عدد انواع البلاغات والاخبار عن
 المغيبات وأقسام الخواص من المعجزات التى ينضمها القرآن العظيم وانما الخواص
 منها ما يتعلق بكيفية النزول والالفاظ اعلم أن أعظم المعجزات وأمرها وأوضحها دلالة
 القرآن الكريم المنزل على نبينا صلى الله عليه وسلم لانه الخوارق فى الغالب
 مغايرة للوحى الذى يتلقاه النبي وتأتى به المعجزة شاهدة وهذا ظاهر والقرآن هو بؤنة
 الوحى المدعى وهو الخارق المعجز دلالة لانه لا يتفق الى دليل أجنى عنه
 كما أن الخوارق مع الوحى فهو أوضح دلالة لاتحاد الدليل والمدلول فيه وهذا معنى
 قوله صلى الله عليه وسلم ما من نبي الا وأتى من الآيات ما مثله آمن عليه البشر وانما
 كان الذى أوتيته وحيا أوحى الى فانما أرجو أن أكون أكثرهم تابعا يوم القيامة
 يشير الى أن المعجزة متى كانت بهذه المنابة فى الوضوح وقوة الدلالة وهو كونه ما تنفص
 الوحى كان المصدق لها أكثر وضوحا فكثير المصدق المؤمن وهم التابع والامة
 والله تعالى أعلم وبذلك هذا كله على أن القرآن من بين الكتب الالهية انما تلقاه نبينا
 عليه السلام متلوا كما هو بكلماته وتراكيبه بخلاف التوراة والانجيل وغيرهما من
 الكتب السماوية فان الانبياء يتلقونهم فى حال الوحى معانى ويعبرون عنهم بابعد
 رجوعهم الى الحالة البشرية بكلامهم المعتاد لهم ولذلك لم يكن فيها اعجازا يخص
 الاعجاز بالقرآن وتلقينهم لكتبهم مثل ما تلقى نبينا عليه السلام المعانى التى يسندوها
 الى الله تعالى كما يقع فى كثير من رواية الاحاديث قال صلى الله عليه وسلم فيما روى
 عن ربه وبشهادته لتلقينه القرآن متلوا قوله تعالى لا تحزله لسانك لتجمل به ان علينا
 جمعه وقرآنه وسيب نزولها ما كان يقع من بدارة الى تدارس الآية خشية من
 النسيان وسرعا على حفظ ذلك المتلوا المنزل فتكفل الله بحفظه بقوله انما نحن نزلنا
 الذكر واناله لحافظون هذا هو معنى الحفظ الذى اختص به القرآن لا ما ذهب اليه
 العامة فانه يهزل عن المراد وكثير من الاى يشهد ذلك بأنه نزل قرآنا متلوا بمعجزات سورة
 منه ولم يقع لنبينا عليه السلام من المعجزات أعظم منه ومن ايلاف العرب على دعوته
 لو أنفق ما فى الارض جميعا ما ألقت بين قلوبهم ولعن الله ألف بينهم فاعلم هذا
 وتذكره تجده معجبا كما قررت لذلك وتأمل ما يشهد ذلك به من ارتضاع ربه على الانبياء
 وعلم مقامه صلى الله عليه وسلم من مقدمة ابن خلدون فى آخريتها النبوة فى أنه

لا يكفر أحد من أهل القبلة قال القاضي عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد بن عبد
 الغفار بن أحمد الشيرازي الأيجي في المقصد الخامس من المرحد الثالث من الموقف
 السادس من كتابه المواقف ما نصه المقصد الخامس في أن المخالف للحق من أهل القبلة
 هل يكفر أم لا جمهور المتكلمين والفقهاء على أنه لا يكفر أحد من أهل القبلة قال
 السيد الشريف المستغنى كالشمس عن التعريف المشتهر في الاصقاع بآية الشريف
 زين الدين أبو الحسن علي بن محمد بن علي الحسيني الجرجاني الحنفي قدس الله روحه
 ونور ضريحه في شرحه فإن الشيخ أبا الحسن قال في أول كتاب مقالات الإسلاميين
 اختلاف المسلمون بعد نبينهم عليه الصلاة والسلام في أشياء ضلل بعضهم بعضا وتبرأ
 بعضهم من بعض فصاروا فرقا متباينين الآن الإسلام يحجبهم ويجمعهم فهذا مذهب
 وعليه أكثر أصحابنا وقد نقل عن الشافعي أنه قال لا أرد شهادة أحد من أهل الأهواء
 الانطوائية فانهم يعتدون بحل الكذب وحكي الحاكم صاحب المختصر في كتاب المتق
 عن أبي حنيفة رضي الله عنه أنه لم يكفر أحد من أهل القبلة وحكي أبو بكر الرازي مثل
 ذلك عن الكرخي وغيره انتهى ثم قال السيد في أواخر المقصد الخامس المذكور واعلم أن
 عدم تكفير أهل القبلة موافق لكلام الشيخ الأشعري والفتهاء كما مر لكنا إذا اقتسنا
 عقائد الفرق الإسلامية وجدنا فيها ما يوجب الكفر قطعا كالعقائد الراجعة إلى وجود
 الخضر الله سبحانه وتعالى أو إلى حلوله في بعض أشخاص الناس أو إلى إنكار نبوة محمد
 رسول الله صلى الله عليه وسلم أو إلى ذمه واستخفافه أو إلى استباحة المحرمات واسقاط
 الواجبات الشرعية انتهى وقال الامام أبو حامد الغزالي في كتابه فيصل التفرقة بين
 الإسلام والزندقة الوصية أن تكفلسانك عن أهل القبلة ما أمكنك مادام واقفا تابين
 لا اله الا الله محمد رسول الله غير مناقضين لها والمناقضة تجوز برهم الكذب على الرسول
 بعذرا وبغير عذرا انتهى وجميع ما ذكره السيد قدس سرته من جزئيات المناقضة وعليه
 ينبغي أن يحمل قول الأشعري والإسلام يجمعهم فان من قال لا اله الا الله واعتقد
 الوهية غير الله يجعل الله علما على مخلوق وعلم ذلك منه لم يكن ممن يعمه الا سلام حقيقة
 وهو ظاهر والله أعلم قال صاحب المواقف في آخر الكتاب ولا يكفر أحد من أهل
 القبلة الا بما فيه نفي الصانع القادر العليم أو شرك أو إنكار ما علم بحجبه صلى الله عليه
 وسلم به ضرورة أو إنكار لجمع عليه كاستحلال المحرمات قال السيد في الشرح التي
 أجمع على حرمتها فان كان ذلك الجمع عليه مما علم ضرورة من الدين فذلك ظاهر داخل
 فيما ذكره والا فان كان اجماعا ظاهريا فلا كفر بمخالفته وان كان قطعا باقضية خلاف قال
 في المواقف وأما ما عدا أي ما عدا ما فيه نفي الصانع وما عطف عليه فالتأثر به مبتدع
 غير كافر وقال في عقيدة الأشعري المسماة بحيون الجواهر بعد ذلك المذكور
 في المواقف وأما غير ذلك فالتأثر به مبتدع وليس بكافر كالتجسيم انتهى قال الجلال

الدواني في شرحها أي القول بأنه جسم بلا كيف وأما المصرون بالجسمية المنبتون
لوازمها من غير تسير بالكمة فهم يكفرون كما صرح به الرافي وذكره العلامة الشريف
في أول شرح المواقف انتهى وقال الدواني قبل هذا ومنهم من تسير بالكمة فقال هو
جسم لا كالأجسام وله حيز لا كالأجسام ونسبة إلى غيره ليس كنسبة الأجسام إلى
أحيازها وهكذا ينتج خواص جميع الجسم عنه حتى لا يبقى إلا اسم الجسم وهو لا
لا يكفرون بخلاف المصريحين بالجسمية وأكثر الجسمية هم الظاهريون المتبعون لظاهر
الكتاب والسنة انتهى أقول قدم في بحث الرؤية ما فيه كفاية لتحقيق هذا المقام
لمن آمن وانصف فإن التحقيق علة لا ونق لا وكشفها هو أن الحق منزعه عن الصورة مع
جواز تجليه في أي صورة شاء فكل ما ورد في ظواهر الكتاب والسنة إنما هو بيان
لمراتب التجليات التي لا تنافي عظمة الحق سبحانه وكماله وقدره لأن الصورة من
لوازم ذاته تعالى وهذا من آثار الشبهة ومنزلة الأقدام فمن وفق للجمع بين التنزيه بليس كمنه
شيء مع الإيمان بالتجلي فيمّا يشاء الحق من الصور فقد وفق الكمال الإيمان ومن وقع في
أحد الطرفين فهو على نصف الأمر بشرطه والله أعلم بهذا ومن المقرّر في الفقه أن من
نفي الصانع أو اعتقه حدوثه أو قدم العالم أو نفي ما هو ثابت للأقدم إجماعاً كاملاً
العلم مطلقاً أو بالجزئيات أو أثبت له ما هو منفي عنه إجماعاً كاللون أو الاتصال بالعلم
والانفصال عنه قال الشيخ ابن حجر الهيتمي في التحفة فتدعي الجسمية أو الجهة أن زعم
واحد من هذه كفر والآخر فلا لأن الأصح أن لازم المذهب ليس بذهب وتوزع فيه
بما لا يجدي وظاهر كلامهم هنا لا كتمان إجماع وإن لم يعلم من الدين بالضرورة
والوجه أنه لا بد من التقيده أيضاً ومن ثمة قيل أخذ من حديث الجارية يغتفر
تحوّل جسمين والجهة في حق العوام لأنهم مع ذلك على غاية من اعتقاد التنزيه
والكمال المطلق إلى هنا كلامه أقول ولا يخفى أن اعتقاد الكمال مشترك بين العوام
والخواص من الجسمية كغيرهم فأنهم يعتقدون أنه واجب الوجود منزه عن جميع
صفات الكمال منزّه عن جميع صفات النقص إجمالاً وإنما الخلاف فيما هو كمال أو نقص
مفصلاً والله أعلم أو نفي الرسل أو كذب رسولاً أو حلال محرماً بالإجماع وعلم تحريمه من
الدين بالضرورة ولم يجز أن يخفى عليه أو عكسه أو نفي وجوب مجمع عليه كذلك أو عكس
كفر أو ما لا يعرفه إلا الخواص وما المنكره أو شبهة تأويل غير قطعي البطالان أو بعد
عن العلماء بحيث يخفى عليه ذات فلا كفر بجوده لأنه ليس فيه تكذيب قال الشيخ ابن
حجر الهيتمي في التحفة تنبيه من أفرادنا أولئك الخ إيمان فرعون الذي زعمه قوم
فأنه لا قطع على عدمه بل ظاهر الآية وجوده قال وبما تقرّر علم خطأ من كفر القائلين
بالإسلام فرعون لا ما وان اعتقدنا بطلان هذا القول لكنه وإن وردت به أحاديث وتبادر
من آيات أولها المخالفون بما لا يتفق غير ضروري وإن فرض أنه مجمع عليه منا إلى هنا

كلامه والفعل المكفر ما تعمد استهزاء صريحاً بالدين أو بحجوده كإلقاء مصحف
 بقاذورة أو سجد لصنم أو شمس أو نحو ذلك آخر قال الشيخ ابن حجر في الخصفة وزعم
 الجويني أن الفعل مجرد لا يكون ككفر إرادته ولده نعم أن دلت قرينة قوية على عدم
 دلالة الفعل على الاستخفاف كأن كان الإلقاء خشية أخذ كافر والسجود من أسير
 في دار الحرب بحضورهم فلا كفر ثم قال تنبيه وقع في متن المواقف وتبعه السيد
 في شرحه ما حاصله أن نحو السجود لنحو الشمس من مصدق بما جاء به النبي صلى الله
 تعالى عليه وسلم ككفر أجماعاً ثم وجه كونه كفراً بأنه يدل على عدم التصديق بظاهره ونحو
 تحكم بالظاهر فلذلك حكمنا بعدم إيمانه لالآن عدم السجود لغير الله داخل في حقيقة
 الإيمان حتى لو علم أنه لم يسجد لها على سبيل التعظيم واعتقاد الألوهية بل يسجد لها
 وقلبه مطمئن بالتصديق لم يحكم بكفره فيما بينه وبين الله تعالى وإن جرى حكم الكفر
 عليه في الظاهر ثم قال ما حاصله أيضاً أنه لا يلزم على تفسير الكفر بأنه عدم تصديق
 الرسول في بعض ما جاء به ضرورة تكفير من لبس الغيار مختاراً لأنه لم يصدق في الكل
 وذلك لأننا جعلنا الشيء الظني الصادر عنه باختياره علامة على الكفر أي بناءً ههنا
 على أن ذلك اللبس ردة فحكمنا عليه بأنه كافر غير مصدق حتى لو علم أنه شدة لاعتقاد
 حقيقة الكفر لم يحكم بكفره فيما بينه وبين الله كما مر في سجد الشمس انتهى وهو مبني على
 ما اعتمدناه أولاً أن الإيمان التصديق فقط ثم حكينا عن طائفة أنه التصديق مع التكاملين
 فعلى الأول اتضح ما ذكرناه أنه لا كفر بنحو السجود للشمس بما مر عن الشارح
 أن نحو عدم السجود لغير الله ليس داخل في حقيقة الإيمان والحاصل أن الإيمان
 على هذه الطريقة التي هي طريقة المتكلمين له حيثيتان النجاة في الآخرة وشرطها
 التصديق فقط وأجراً أحكام الدنيا ومناطها النطق بالشهادتين مع عدم السجود
 لغير الله ورمى المصنف بقاذورة وغير ذلك من الصور التي حكم الفقهاء بأنها كفر
 فالنطق غير داخل في حقيقة الإيمان وإنما هو شرط لأجرائ الأحكام الدنيوية ومن
 جعله شرطاً لم يرد أنه ركن حقيقي والالم يسقط عند العجز والاكراه بل أنه دال على الحقيقة
 التي هي التصديق إذ لا يمكن الإطلاع عليها ومما يدل على أنه ليس شرطاً ولا شرطاً
 الأخبار الصحيحة يخرج من النار من كان في قلبه منقال ذرة من إيمان فيلزم
 أن لا يعتبر النطق في الإيمان وهو خلاف الإجماع على أنه معتبر وإنما الخلاف في أنه شرط
 أو شرط واجب الغزالي منع الإجماع وحكم بكونه مؤمناً وإن امتناع عن النطق
 كالمعاصي التي تجتمع الإيمان وتبعه المحققون على هذا ولم ينظروا إلا أخذ النور
 بقضية الإجماع أن من ترك النطق اختياراً لم يرد في النار سواء قلنا أنه شرط وهو
 واضح أو شرط لأن باتفاقه تنفي الماهية لكن أشار بعضهم إلى أن هذا مذهب الفقهاء
 والأول مذهب المتكلمين ويؤيده قول حافظ الدين القسبي كون النطق شرطاً لأجرائ

الاحكام لاصحة الايمان بين العبد وربه وهذا أصح الروايتين عند الاشعري وعليه
 الماتريدي انتهى ولا يشك كل عليه أنه شرط أو شرط لما مر في معناها مما لا تثنى بمذهب
 المتكلمين لا الفقهاء فتأمل ذلك فإنه مهم لا أهم منه انتهى وقال في الفتح المبين في شرح
 الاربعين في شرح حديث جبرائيل وأما ما وقع في شرح مسلم المصنف يعني النووي
 من نقله اتفاق أهل السنة من المحدثين والفقهاء والمتكلمين على أن من آمن بقلبه
 ولم ينطق بلسانه مع قدرته كان مخلدا في النار فمستترض بأنه لا إجماع على ذلك وبأن
 لكل من الأئمة الأربعة قولاً أنه مؤمن عاص بترك التلذذ بل الذي عليه جمهور
 الأشاعرة وبعض محقق الحنفية كما قال المحقق السكال بن الهمام وغيره أن الإقرار
 باللسان إنما هو شرط لأجرا أحكام الدنيا فحسب انتهى ومنه يظهر أن الاعتذار
 عن النووي بما نقله عن بعضهم في التحفة بأن هذا مذهب الفقهاء لا يتم فإنه
 إذا كان لكل من الأربعة قول بأن تارك التلذذ مع تحقق التصديق القلبي عنده
 مؤمن عاص فأين إجماع الفقهاء قال العلامة أبو محمد محمود بن أحمد العيني الحنفى
 رحمه الله في شرح البخارى أن الإقرار باللسان هل هو ركن الإيمان أم شرط له في حق
 اجراء الأحكام قال بعضهم هو شرط لذلك حتى أن من صدق الرسول صلى الله عليه
 وسلم في جميع ما جاء به من عند الله تعالى فهو مؤمن فيما بينه وبين الله تعالى وإن لم
 يقرب بلسانه وقال حافظ الدين النسفى وهو المروى عن أبي حنيفة رحمه الله واليه
 ذهب الاشعري في أصح الروايتين وهو قول أبي منصور الماتريدي وقال بعضهم
 هو ركن لكنه ليس بأصل له كالتصديق بل هو ركن زائد وله مذايعة حالة الإكراه
 والعجز قال نحر الاسلام إن كونه ركنا إذا مذهب الفقهاء وكونه شرطا لأجرا
 الأحكام مذهب المتكلمين انتهى وفيه نصريح بأن كون الإقرار باللسان شرطا
 لأجرا الأحكام هو المروى عن أبي حنيفة ومن عطف عليه وكلما كان كذلك
 لم يتحقق الإجماع الذى ادعاه النووي من الفقهاء والمتكلمين فلا يصح الاعتذار
 المذكور على أن معنى كونه ركنا أن كان كذا كره في التحفة وربما يؤيده قول من قال
 إنه ركن زائد كان النزاع لفظيا وحيد لا يبقى لقول النووي مستند يعتمد عليه فضلا
 عن الإجماع والله أعلم ثم نقول قال في شرح المقاصد ثم الخلاف فيما إذا كان قادرا
 وترك التكلم لا على وجه الإباء إذا لم يجز كالانحس مؤمن وفاقا والمصر على عدم
 الإقرار مع المطالبة كافر وفاقا انتهى وقال المحقق ابن الهمام في المسيرة واتفق
 المقاتلون بعد اعتبار الإقرار على أنه يلزم المصدق أن يعتقد أنه متى طوابعه أى به
 فان طوابعه ولم يقر فهو أى كفه عن الإقرار كفر عناد انتهى والماصل أن التصديق
 القلبي لا يتحقق إلا بعد تحقق الأذعان التابع للعلم بصدق دعوى النبى صلى الله عليه
 وسلم وكل من قام به الأذعان إذا طوابع بكلمة التوحيد لا يتخلف فإذا تخلف

دل ذلك بحسب الظاهر أنه لا ادعان عندهم سواه كان عالما بصديق النبي أولا وإذا
 اتقى الادعان اتقى التصديق لانه تابع للادعان الى هنا من قصد السبيل المقصد
 الخامس في أن المخالف للحق من أهل القبلة هل يكفر أم لا جمهور المتكلمين والفقهاء
 على أنه لا يكفر أحد من أهل القبلة فإن الشيخ أبالحسن قال في أول كتاب مقالات
 الاسلاميين اختلف المسلمون بعد نبينهم عليه السلام في أشياء ضلل بعضهم بعضا
 وتبرأ بعضهم عن بعض فصاروا فرقاً متباينين الآن الاسلام يحجمهم ويجمعهم فهذا
 مذهبه وعليه أن كثيراً أصحابنا وقد نقل عن الشافعي أنه قال لا أريد شهادة أحد من
 أهل الأهواء الا الخطاينة فانهم يعتقدون حل الكذب وحكي الحاكم صاحب
 المختصر في كتاب المنتقى عن أبي حنيفة أنه قال لم يكفر أحد من أهل القبلة وحكي
 أبو بكر الرازي مثل ذلك عن الكرخي وغيره والمعتزلة الذين كانوا قبل أبي الحسن
 تجاهروا بكفروا الأصحاب في أمور سببنا نيك تنصيبها فعارضه بعضهم بما للثل
 فكفروهم في أمور أخرى استطاع عاينها وقد كفر المجسمة بخالفوهم من أصحابنا ومن
 المعتزلة وقال الأستاذ أبو اسحق كل مخالف يكفر فنافحن بكفروهم والافد لنا على
 ما هو المختار عندهم ناوهوا أن لا يكفر أحد من أهل القبلة ان المسائل التي اختلف
 فيها أهل القبلة من كون الله عالما بعلم أو موجود الفعل الابد أو غير متحيز ولا في جهة
 ونحوها ككونه مرتباً أو لا لم يبحث النبي صلى الله تعالى عليه وسلم عن اعتقاد من
حكم بسلامه فيها ولا الأصحاب ولا التابعون فعلم أن صحة دين الاسلام لا يتوقف
 على معرفة الحق في تلك المسائل فان الخطأ فيها ليس قادحاً في حقيقة الاسلام اذ لو
 توقف عليها أو كان الخطأ قادحاً في تلك الحقيقة لوجب أن يبحث عن كيفية اعتقادهم
 فيها لكن لم يجز حديث شئ منها في زمانه عليه السلام ولا في زمانهم أصلاً فان قيل لعله
 عليه السلام عرف منهم ذلك أي كونهم عالمين بها اجمالاً فلم يبحث عنهم لذلك كما لم يبحث
 عن علمهم بعلمه وقدرته مع وجوب اعتقادهما وما ذلك الا لعلمه بأنهم عالمون على طريق
 الجمله بأنه عالم قادر فكذلك الحال في تلك المسائل قلنا ما ذكرتموه مكابرة لان الاعراب
 الذين جاؤا اليه عليه السلام ما كانوا عالمين بأنه عالم بالعالم أو بالذات وانه صرف
 في الدار الآخرة وانه ليس بجسم ولا في مكان وجهة وانه قادر على أفعال العباد كلها
 وأنه موجود لها بأسرها قال قول بأنهم كانوا عالمين بها علم فساد بالضرورة وأما العلم
 والقدرة فهما مما يتوقف عليه ثبوت نبوته لتوقف دلالة المعجزة عليهم ما فكان الاعتراف
 والعلم بها أي بالثبوت دليلاً للعالم بهما ولو اجمالاً فلذلك لم يبحث عنهم ما قال الامام
 الرازي الاصول التي تتوقف عليها صحة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم أدلتها على ما يليق
 بأصحاب الجمل ظاهرة فان من دخل بستاناً ورأى ازهاراً حادثة بعد ان لم تكن ثم رأى
 عنقوداً غلب قد اسودت جميع حباته الاحبة واحدة مع تساوي نسبة الماء والهواء

وحز الشمس الى جميع تلك الجهات فانه يضطر الى العلم بأن محدثه فاعل مختار
 لان دلالة الفعل المحكم على علم فاعله واختياره ضرورية ودلالة المعجزة على صدق
 المذعي ضرورية أيضا واذا عرفت هذه الاصول أمكن العلم بصدق الرسول فثبت
 ان اصول الاسلام جليلة وأن أدلتها مجملة واضحة فلذلك لم يبحث عنها بخلاف المسائل
 التي اختلف فيها فانها في الظهور والجلالة ليست مثل تلك الاصول بل أكثرها
 مما ورد في الكتاب والسنة ما يتخيله المبتطل معارض لما يحتاج به الحق فيها وكل واحد
 منهم ما يدعي أن التأويل المطابق لمذهبه أولى فلا يـمنـ جعلها مما يتوقف عليه
 صحة الاسلام فلا يجوز الاقدام على التكفير اذ فيه خطر عظيم ولذا ذكر الآن ما كفر به
 بعض أهل القبلة ولنفص عنهما على سبيل التفصيل وفيه أبحاث الاول كفرت المعتزلة
 في أمور الاول نفي الصفات لان حقيقة الله ذات موصوفة دائماً بهذه الصفات
 الكمالية التي هي العلم والقدرة والحياة ونظائرها فنكره أي منه كـ انصافه
 بـمـ جاهل بالله والجاهل بالله كافر قلنا الجهل بالله من جميع الوجوه كفر لكن ليس
 أحد من أهل القبلة يجعله كذلك فانهم على اختلاف مذاهم اعترفوا بأنه قديم أزلي
 عالم قادر خالق السموات والارض والجهل من بعض الوجوه لا يضركم والالزم تكفير
 المعتزلة والاشاعرة بعضهم بـمـ بعضا فيما اختلفوا فيه أي لو كان الجهل بـمـ تفاسيد
 الصفات قادحاً في الايمان لكفر به بعض الاشاعرة بعضهم فيما اختلفوا فيه من تفاسيد
 وكذا الحال في معتزلة البصرة وبغداد فانهم اختلفوا أيضا فيها الثاني من تلك
 الامور انكارهم ايجاد الله لفعل العبد وانه كفر أما أولا فلا نسب بـمـ جعلوه غير قادر
 على فعل العبد اتماماً على عيشه ككـ الجبائية واما على مثله كالبطني وأتباعه واما على
 القبيح مطلقاً كالنظام ومتابعيه وجعلوا العبد قادراً على فعله فهو اثبات الشريك
 كما هو مذهب المجوس حيث أثبتوا له شريكاً لا يقدر أحد هـما على مقـ دور الآخر
 واما ثانياً فلا جماع المذموم من الامة على التضرع والابتهال الى الله في أن يرزقهم
 الايمان ويحببهم بـمـ من كـ وهم ينكرونه لانهم يقولون قد فعل الله من اللطف
 ما أمكن لوجوبه عليه وأما نفي الايمان فليس من فعله بل من فعل العباد كالكفر
 فلا فائدة في ذلك الا بتهال الجمع عليه قلنا المجوس لم يكفروا بقولهم ان الله لا يقدر
 على فعل الشيطان بل كـ الكفر والغير وهو قولهم بـمـ بتناهي مقـ دورات الله وهجرته
 عن دفع الشيطان واحتياجه في دفعه الى الاستعانة بالملائكة وأيضاً خرق الاجماع
 مطلقاً ليس بكفر بل خرق الاجماع القطعي الذي صار من ضرورات الدين ثم ان سلمنا
 أن خرق الاجماع الذي ذكرتموه كفر قلنا ذلك الخرق ليس مذهبهم بل غاية انه لازم
 ومن يلزمه الكفر ولا يعلم به لم قلتم انه كافر الثالث قولهم بخاق القرآن وفي الحديث
 الصحيح من قال القرآن مخلوق فهو كافر قلنا آحاد لا تفيدهم عملاً والمراد بالخلق هو

المختلف أي المفترى يقال خلق الافك واختلقه وتخلق به أي افتراه وهو كفر بلا خلاف
 والتزاع في كونه مخلوقا بمعنى أنه حادث الرابع قد أجمع من قبلهم من الامة على أن
 ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن وقد ورد في الحديث أيضا وهم ينكرونه حيث يدعون
 أنه قد يشاء الله شيئا ولا يكون وقد لا يشاء ويكون قلنا نمنع الاجماع وعلى تقدير ثبوته
 نمنع كون مخالفه كافرا كما عرفت الختام من قولهم المعدوم شيء أي ثابت منقرر
 في الازل فانه نصريح بذهب أهل الهوى سيما نقاة الاحوال الذين كانوا قبل أبي
 هاشم لأن ذاته عندهم وجوده يعني ان ثاني الاحوال يلزمهم القول بان ذات الشيء
 عين وجوده فاذا كانت الذوات عندهم حاملة في الازل بلا فاعل كانت وجوداتها
 كذلك فذوات الممكثات ينتظم وجوده قديمة من غير استناد الى فاعل أصلا وهذا
 اشنع من القول بوجود الهوى الى القديمة المستندة الى فاعل في الجملة قلنا ما ذكرتم
 الزام للكفر عليهم بما ذهبوا اليه والالزام غير الالتزام والالزام غير القول به كما عرفت
 السادس انكارهم الرؤية وقد دل القرآن على أن منكرها كافرا لانه قال تعالى بل هم
 بلقاء ربهم كافرون قلنا اللقاء حقيقة في الالتقاء والوصول الى ماسة الشيء وذلك محال
 في حقه تعالى فبين أنه في الآية يجاز فاعل المراد به لقاء ثواب الله لا رؤيته فان
 المفسرين كلهم قالوا المراد به الوصول الى دار الثواب الثاني من تلك الابحاث تكفير
 المعتزلة الاصحاب بامور الاول انكار كون العبد فاعلا لفعله لانه يستدباب اثبات
 الصانع اذ طريقه قياس الغائب على الشاهد واذ اجاز عدم استناد فعلنا الى انا جاز
 استناد الحوادث لا الى محددها أي الطريق الى احتياج العالم في حدوثه الى الفاعل
 هو قياس على حاجة أفعالنا في حدوثها الى انا فاذا لم يخرج في حدوثها الى عالم يمكن
 القياس فالقول به استدباب اثبات صانع العالم وهو كفر قلنا ليس الطريق
 الى احتياج العالم في حدوثه الى الصانع مختصرا في القياس المذكور اذ قد تقدم لنا
 في اثبات الصانع وجوه خمسة لا يحتاج فيها الى هذا القياس الثاني من تلك الامور
 نسبة فعل العبد الى الله تعالى لانه يلزمه كونه فاعلا للقبائح فجاز حجة هذا ظاهر المجهزة
 على يد الكاذب اذ غاية انه فعل قبيح وقد جوزتم صدوره عنه تعالى فلا يبقى للمجهزة
 دلالة على صدق النبي عليه السلام وجاز أيضا الكذب عليه سبحانه فيرتفع الوثوق
 عن كلامه في وعده ووعيده وفيه ابطال الشرائع بالكلية قلنا قد أجبتنا عنه بما مر من
 أنه لا قبيح بالنسبة اليه تعالى بل الافعال كلها يحسن صدوره عنه ومن أن اظهر
 المجهزة على يد الكاذب وان كان ممكنا صدوره عنه عقلا الا أنه معلوم انه متفاد عادة
 كسائر العادات الى آخر ما مر في البحث عن كيفية دلالة المجهزة الثالث اثبات
 الصفات قول بقدم ما متعدد وقد كفر النصارى للقول بقدم ما ثلاثة فكيف الستة
 أو السبعة قلنا قد مر جوابه في بحث القدم وأشير اليه في مباحث الصفات الرابع

قواهم القرآن قديم فانه يقتضى عدم كون المسموع قرآنا لحدوثه قطعاً اذ هو مركب مما لا يجتمع في الوجود بل بعدم المنقذ عند وجود المتأخر قلنا ما ذكرتم مثلاً قوله الا لازم لان الحروف والاصوات التي يكلم بها الله تعالى على مذهبكم قد اتقت وما تكلم به حروف واصوات أخرى فانه سمعه ليس كلام الله فقد لزمتكم الكفر أيضاً ولا مفر لكم الا أن تقولوا ما نسبه وان لم يكن كلامه حقيقة لكنه كتابة كلام الله فلا يلزمنا الكفر فقول نحن مثله فلا يلزمنا أيضاً الثالث من ابحاث التكفير قد كفر الجسم لوجوه الاول أن تجسيمه جهل به وقد مر جوابه وهو ان الجاهل بالله من بعض الوجوه لا يضر الثاني انه عابد لغير الله فيكون كافراً كعابد الصنم قلنا ليس الجسم عابدا لغير الله بل هو المعتقد في الله الخالق الرازق العالم القادر ما لا يجوز عليه مما قد جاء به الشرع على تأويل ولم يؤوله فلا يلزم كفره بخلاف عابد الصنم فانه عابد لغير الله حقيقة الثالث لقد كفر الذين قالوا ان الله هو المسيح بن مريم وما ذلك الكفر الا لانهم جعلوا غير الله الها فلزم الشرك وهؤلاء الجسمة كذلك لانهم جعلوا الجسم الذي هو غير الله الها قلنا ما ذكرتموه ممنوع والمستند ما تقدم من أنه اعتقد في الله ما لا يجوز عليه فلم يجعل غير الله الها حتى يكون مشركاً الرابع من تلك الابحاث قد كفر الروافض والخوارج بوجوه الاول ان القدح في أكابر الصحابة الذين شهد لهم القوم والاحاديث الصحيحة بالتزكية والايمان تكذيب للقرآن وللرسول عليه السلام حيث أثني عليهم وعظمهم فيكون كفراً قلنا لا ثناء عليهم خاصة أى لا ثناء في القرآن على واحد من الصحابة بخصوصه وهؤلاء قد اعتقدوا أن من قد حواريه ليس داخل في الثناء العام الوارد فيه واليه أشار بقوله ولا هم داخلون فيهم عندهم فلا يكون قدحهم تكذيباً للقرآن وأما الاحاديث الواردة في تزكية بعض معين من الصحابة والشهادة لهم بالجنة فمن قبيل الاتحاد فلا يكفر المسلم بانكارها أو نقول ذلك الثناء عليهم وتلك الشهادة مقيدان بشرط سلامة العاقبة ولم يوجد عندهم فلا يلزم تكذيبهم للرسول الثاني الاجماع منع من الامة على تكفير من كفر عظماء الصحابة وكل واحد من الفريقين يكفر بعض تلك العظماء فيكون كافراً قلنا هؤلاء أى من كفر جماعة مخصوصة من الصحابة لا يسلون كونهم من أكابر الصحابة وعظمائهم فلا يلزم كفره الثالث قوله صلى الله عليه وسلم من قال لا خيرة المسلم يا كافر فقد باء به أى بالكفر أحدهما قلنا اتحاد وقد اجتمعت الامة على أن انكار الاتحاد ليس كفراً ومع ذلك نقول المراد مع اعتقاد أنه مسلم فان من ظن المسلم انه يهودى أو نصرانى فقال له يا كافر لم يكن ذلك كفراً بالاجماع واعلم أن عدم تكفير أهل القبلة موافق لكلام الشيخ الأشعري والفقهاء كما مر لكانا اذا اقتشنا عقائد فرق الاسلاميين وجدنا ما فيها ما يوجب الكفر قطعاً كالعقائد الراجعة الى وجود الله غير الله سبحانه والى حلوله في بعض اشخاص

الناس أو إلى انكار نبوة محمد صلى الله عليه وسلم أو إلى ذمته واستخفافه أو إلى استباحة المحرمات واسقاط الواجبات الشرعية من شرح المواقف احتج المعترزة على نفي الصفات القديمة التي أثبتتها الأشاعرة بأن القول بالقدماء المتعددة كفر اجماعا والنصاري انما كفروا لما أثبتوا مع ذاته تعالى صفات أي أوصافا ثلاثة قديمة سموها أقانيم وهي بمعنى الاصول واحدة أقنوم قال الجوهرى وأحسبها رومية هي العلم والوجود والحياة وعبروا عن الوجود بالاب وعن الحياة بروح القدس وعن العلم بالكلمة وقد وقع في بعض النسخ القدر بدل الوجود وهو سهو فكيف لا يكفر من أثبت مع ذاته تعالى سبعة من الاوصاف القديمة المشهورة أو أكثر كما اذا ضم اليها التكوين وغيره من الصفات الوجودية التي اختلف فيها كالبقاء والبدو وغيرهما والجواب انهم أي النصاري انما كفروا لانهم أثبتوها أي الاقانيم المذكورة ذوات لاصفات وان تحاشوا عن التسمية بالذوات وسموها صفات فانهم قالوا يا تنقل اقنوم العلم وهو الكلمة إلى المسيح عليه السلام والمستقل بالانتقال لا يكون الا ذاتا واثبات المتعدد من الذوات القديمة هو الكفر اجماعا دون اثبات الصفات القديمة في ذات واحدة وأيضا انما كفروا بم الله تعالى بقوله لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة لا اياتهم آلهة ثلاثة كما يدل عليه قوله عقيبها وما من اله الا اله واحد فن أثبت صفات متعددة لاله واحد لا يكون كافرا من شرح المواقف قال الشيخ الاكل في شرح المقصد اتفقوا على سنة أربعين وسبعمائة اجتماع بحكيم مسيحي فسألني عن الدليل على كون نبينا محمد صلى الله تعالى عليه وسلم خاتم الانبياء فذكرت من النقل ما يدل على ذلك فطلب مني دليلا عقليا فلم يحضرني في ذلك الوقت شيء فقال النبوة حكمة والحكمة اما عملية أو علمية أو جامعة بينهما وحكمة موسى عليه السلام كانت عملية لاشتمالها على تكاليف شاقة وأعمال متعبة وحكمة عيسى عليه السلام كانت عملية لاشتمالها على التجرد والروحانيات والتصوف المحض وحكمة محمد عليه السلام جامعة بينهما فالأتي بعده ان كانت حكمته عملية فهو سوى وان كانت علمية فهو عيسى وان كانت جامعة بينهما فهو محمدى فقد انقضت عليه النبوة بالضرورة انتهى والظاهر من هذا هو القبول والتسليم وفيه أن هذا لا يمنع من أن يحكى نبي بقرش أربعة من قبله فلا يفيد كون نبينا صلى الله عليه وسلم خاتم الانبياء عليهم السلام والمراد هو هذا من خط الشيخ ابراهيم الوديعي وأما شريعة من قبلنا فغير لازم علينا لان النبي عليه السلام قال شريعة نبي تسخت كل شريعة والتسك بالمنسوخ لا يجوز ولان النبي عليه السلام كان ينتظر الوحي في الوقائع ولو جاز العمل بالشريعة السابقة لعمل به وهذا لما رأى عمر رضي الله عنه ينتظر في التوراة اجترت وجنتها غضبا وقال أمته وكون أنتم كما تهوكت اليهود والنصارى والله لو كان ابن عمر ان حيا لما ورعه الاتباعي من

حدائق الحقائق لابن المرتحل الشافعي في معنى القوة لفظ القوة معناه المتعارف عند
الجمهور هو تمكن الحيوان من الافعال الشاقة ثم نقل منه الى سببه المسمى بالقـدرة
وهي الصفة التي بها يتمكن الحي من الفعل وتركه بالارادة والى لازمه أيضا وهو كونه
بحيث لا يتفعل به سريعا ثم عظم فاسـتعمل في كون الشيء مطلقا حيوانا كان أو غيره
بهذه الطبيعة ثم نقل من القدرة الى لازمها بالنسبة الى الفعل المقدور وهو ان كان حصوله
مع عدمه وهذا المعنى يقابل الفعل بمعنى الحصول من شرح هداية الحكمة لخواجه
زاده (المبحث الثامن في تقرير مذهب الحكماء في الجنة والنار والثواب والعقاب) أما
القاتلون بعالم المثل فيقولون بالجنة والنار وسائر ما ورد به الشرع من التفاصيل لكن
في عالم المثل لا من جنس المحسوسات المحضة على ما يقول به الاسـلاميون وأما
الاكثرون فيجعلون ذلك من قبيل اللذات والآلام العقلية وذلك أن النفوس البشرية
سواء جعلت أزلية كما هو رأي افلاطون أولا كما هو رأي ارسطو فهي أبدية عندهم
لا تنفك بخراب البدن بل تبقى ملتزمة بكالاتهم بمشتهجها بدرا كآتها وذلك سعادتها
وثوابها وجنائها على اختلاف المراتب وتفاوت الاحوال أو متألمة بقصد الكمالات
وفساد الاعتقادات وذلك شقاوتهم وعقابها ونيرانهم على ما لها من اختلاف التفاصيل
وانما تتنبه لذلك في هذا العالم لاستغراقها في تدبير البدن وانغماسها في كدورات
عالم الطبيعة لما بها من العلائق والعوائق الزائلة بمشاركة البدن فما ورد في لسان الشرع
من تفاصيل الثواب والعقاب وما يتعلق بذلك من السمعيات فهي مجازات وعبارات
عن تفاصيل أسـوالها في السعادة والشقاوة واختلاف أسـوالها في اللذات والآلام
والدرج عمالها من دركات الشقاوة الى درجات السعادة فان الشقاوة السرمدية انما
هي الجهل المركب الراسخ والشرارة المضادة للملكية الفاضلة لا الجهل البسيط
والاخلاق الخالية عن غايي الفضل والشرارة فان شقاوتها منقطعة بل ربما لا تقتضي
الشقاوة أصلا وتفصيل ذلك أن فوات كمالات النفس يكون اما لامر عديم كنقصان
غريزة العقل او وجودي كوجود الامور المضادة للكمالات وهي اما راسخة أو غير
راسخة وكل واحد من الاقسام الثلاثة اما بحسب القوة النظرية والعملية فتصير ستة
فالذي بحسب نقصان الغريزة في القوتين معا فهو غير مجبور بعد الموت ولا عذاب بسببه
أصلا والذي بسبب مضاد راسخ في القوة النظرية كالجهل المركب الذي صار ضرورة
لأنفس غير مفارقة عنها فهو غير مجبور أيضا لكن عذابه دائم وأما الثلاثة الباقية أعني
النظرية غير الراسخة كاعتقادات العوام والمقلدة والعملية الراسخة وغير الراسخة
كالاخلاق والملكات الرديئة المستحكمة وغير المستحكمة فتزول بعد الموت لعدم
رسوخها أول كونها هيأت مستفادة من الافعال والامزجة فتزول بزوالها لكنها
تختلف في شدة الرداءة وضعفها وفي سرعة الزوال وبطئته فيختلف العذاب بها في الكم

والكيف بحسب الاختلافين وهذا اذا عرفت النفس أن لها كمالا فانها لاكتسابها ما يضاف الى الكمال أو لا شغلها بما يصرفها عن اكتساب الكمال أو لتكاسلها في اقتناء الكمال وعدم اشتغالها بشئ من العلوم وأما النفوس السليمة الخالية عن الكمال وعمايضاته وعن الشوق الى الكمال فتبقى في سعة رحمة الله تعالى خالصة الى سعادة تليق بهم لا غير متألمة بما يتأدى به الاشقياء الا انه ذهب بعض الفلاسفة الى أنها لا تجوز أن تكون معطلة عن الادراك فلا بد أن تتعلق بأجسام أخر لما فيها لا تدرك الا بالآلات الجسمانية وحينئذ اما أن تصبح مباديه صورها أو تكون نفوسا لها وهذا هو القول بالتناسخ واما أن لا تصبح وهذا هو الذي مال اليه ابن سينا والفارابي من أنها تتعلق بأجرام سماوية لا على أن تكون نفوسا لها مديرة لامورها بل على أن تستعملها لا مكان التخيل ثم تتخيل الصور التي كانت معتقدة عند هارفي وهمها فتشاهد الخيرات الاخرى على حسب ما تتخيلها فالواريحوز أن يكون هذا الجرم متولدا من الهواء والادخنة من غير أن يتأثر من اجابقتي فيضان نفس انسانية ثم ان الحكماء وان لم يثبتوا المعاد الجسماني والثواب والعقاب المعدومين فلم ينكروها غاية الانكار بل جعلوها من الممكنات لا على وجه إعادة المعدوم وجوزوا حمل الآيات الواردة فيها على ظواهرها وصرفوا بأن ذلك ليس مخالفا للاصول الحكمية والقواعد الفلسفية ولا مستبعد الوقوع في الحكمة الالهية لان التبشير والانتذار فاعاظاها في أمر تمام المعاش وصلاح المعاد ثم الايقاع بذلك التبشير والانتذار بثواب المطيع وعقاب العاصي تأكيده لذلك وموجب لزيادة النفع فيكون خيرا بالقياس الى الاكثرين وان كان ضرا في حق المعدوب فيكون من جملة الخير الكثير الذي يلزمه شر قليل بمنزلة قطع العضو لا صلاح البدن (من شرح المقاصد من الفصل الثاني من المقصد السادس في السمعيات) قال الفاضل النحيري في آخر البحث الاول من ذلك الفصل بعدما أورد أدلة المنكرين لاعادة المعدوم وأجوبة المثبتين لها وقد يجاب عن جميع الوجوه بأننا نفى بالا عادة أن يوجد ذلك الشئ الذي هو بجميع عوارضه وأجزائه بحيث يقطع كل من يراه بأنه هو ذلك الشئ كما يقال أعد كلامك أي تلك الحروف بتأليفها وهيأتها ولا يضير كون هذا مادا في زمان وذلك مبتدأ في زمان آخر ولا المناقشة في أن هذا نفس الاول أو مثله وهذا القدر كاف في اثبات الحشر ولا يبطل بشئ من الوجوه انتهى في إعادة المعدوم اختلاف العقلاء في أن الشئ اذا عدم وفي هل يمكن اعادته بعينه مرة أخرى أم لا أما الفلاسفة فقد اتفقوا على أنه محال وهو قول أبي حنيفة البصري ومحمد بن ابراهيم وأما جملة مشايخ الماترلة فقد اتفقوا على أن إعادة المعدوم ممكنة الا أنهم فرغوا هذه المسئلة على مذهبهم وذلك لان عندهم المعدوم شئ فالتشبيه اذا عدم لم تبطل ذاته المخصوصة بل زالت صفة الوجود عنه فلما كانت ذاته المخصوصة باقية حاطة

العدم والوجود لا جرم قالوا إعادة المعدوم جائزة وأما أصحابنا فانهم يقولون الشيء
 اذا عدم فقد بطلت ذاته وصار نفيا محضا وعدم ما صرفا ولم يبق له حال العدم هوية
 ولا خصوصية ثم انهم مع هذا المذهب قالوا انه لا يمتنع في قدرة الله تعالى اعادته بعينه
 وهذا القول لم يقل به أحد من طوائف العقلاء الا أصحابنا والذي يدل على صحة هذا
 القول أن الشيء اذا صار معدوما فانه بعد العدم بقي جائزا لوجود الله تعالى قادر
 على جميع الجائزات فوجب القطع بكونه تعالى قادرا على اعادته بعينه بعد العدم
 وانما قلنا انه بعد عدمه بقي جائزا لوجوده لانه قبل عدمه كان جائزا لوجوده لذاته وهذا
 الجواز اما أن يكون من لوازم حقيقته واما أن يكون من عوارض حقيقته فان
 كان من لوازم حقيقته وجب أن لا يزول وان كان من عوارض حقيقته كانت تلك
 الحقيقة بحيث يجوز عليها ذلك الجواز فينتقل الكلام الى جواز الجواز ولا يتسلسل
 بل ينتهي بالآخر الى جوازه من لوازم الحقيقة وهذا يقتضي حصول هذا الجواز
 حالتي الوجود والعدم فثبت بهذا أن الجواز حاصل أبدا وأما أنه تعالى قادر على كل
 الجائزات فقد تقدم اثباته ويلزم من مجموع الامرين كونه تعالى قادرا على إعادة
 المعدوم (من الاربعين للامام الرازي رحمه الله) واعلم اننا قد ذكرنا أن مطالب مسألة
 المعاد أربعة أقواها كيفية تخريب العالم الاصغر وهو الانسان والثاني كيفية عمارته
 بعد تخريبه وهو البعث والحشر والنشر والمطلوب الثالث كيفية تخريب العالم الاكبر
 وقد بينا بالدليل العقلي جوازه وأما الوقوع فلا بد من أن يؤخذ الا من القرآن
 قال الله تعالى في صفة الارض يوم تبدل الارض غير الارض وأما الجبال فقد ذكر
 أحوالها في آيات احدها قوله تعالى وحملت الارض والجبال فدكادكة واحدة
 وثانيها قوله تعالى اذا رجت الارض رجا وبست الجبال بسا وثالثها وتكون الجبال
 كالعهن المنفوش ورابعها وسيرت الجبال فكانت سرابا وأما البصار فقال في صفتها
 والبحر المسجور واذا البحار فجرت وأما السموات فذكر صفاتها في آيات احدها يوم
 تشقق السماء بالغمام ونزل الملائكة تنزيلا وثانيها اذا السماء انفطرت اذا السماء
 انشقت وثالثها وفجعت السماء فكانت أبوابا ورابعها قوله تعالى يوم تكون السماء
 كالهلل وقال تعالى في صفة الشمس والقمر اذا الشمس كورت واذا النجوم انكدرت
 وقال تعالى وجمع الشمس والقمر يقول الانسان يومئذ أين المجر وأما المطلوب الرابع
 فهو أنه تعالى كيف يعمر هذا العالم الاكبر بعد تخريبه واعلم أن المعتمد في هذه المسئلة هو
 أنه تعالى عالم بجميع الجزئيات والكليات قادر على جميع المعكبات فيكون لا محالة قادرا
 على خلق الجنة والنار وعلى اصال مقادير الثواب والعقاب الى المطيعين والمذنبين
 وأما تفاصيل تلك الاحوال فلا يمكن معرفتها الا من القرآن والاحاديث ونقل بعض
 الناس عن سقراط أنه قال سبب قيام القيامة أن الارض موضوعة على الماء والماء

علی الهواء والهواء علی النار والهواء والنار مساعدان بالطبع فیسبب المدافعة
 الحاصلة من صعود الهواء والنار بقیت الارض واقفة ثم ان تأثیر تلك النار فی الارض
 یزداد یوما فیوما فاذا بلغ الغایة حصل الغلیان فی البحار وتضاعف الابخرة العظيمة
 الحارة منها الی السموات ثم ان حر الشمس من فوق وحر هذه الابخرة المتضاعفة من
 تحت یجتمعان ویصیر المجموع مؤثرا فی السموات فتصیر الافلاك كالنحاس المذاب
 ویصب الكل ویكون لها الهب وحرارة فوق الغایة والارواح الشقیة المتعلقة بلذات
 هذا العالم الجسمانی یقیمت ههنا فاحترقت بتلك الاجسام الذائبة الحارة المحرقة
 وهذا هو المراد من جهنم ومن عذاب اهل النار وفی هذه المسئلة سوى ما ذكرناه
 مذاهب عجیبة ولنكتف بـ هذا القدر (من الاربعین فی آخر مسئلة المعاد) جهنم وحكام
 منكرین أمر حشر جسمانی را در اثبات أمر معاد اثبات معاد روحانی کرده اند
 وروحانی نزد ایشان عبارتست از مفارقت نفس از بدن خود واتصال او بعالم عقلی كه
 عالم مجرد اتند وسعادت وشقاوت نفس است در انجا بفضائل و رذائل نفسانیة بعضی
 در تأویل كلام ایشان گفته اند پوشیده نماند كه فی این بعض از حکماء حشر اجساد را
 معنی برقی نبوت و تكذیب انبیاء نیست كه ایشان بقیاس فاسد و ظن كاسد
 پس دارند كه حشر اجساد محالست و معنی انبیاء در حشر ارواح است و اگر بعضی
 از عبارات انبیاء علیهم السلام معطی حشر اجساد است برای تفهیم عوام است
 چنانچه اهل حق پیرهان صحیح میداتند كه حق تعالی از صفات جسمانیة میراست
 و تأویل آیات قرآنی كه دلالت بر اتصاف او بصفات مذكوره دارد میكنند لكن
 محقود وانی در بحث معاد جسمانی گفته وقال المفسرون فی تفسیر قوله تعالى قل
 یحیی الذی انشاها اول مرة الا یتزات هذه الا یتة فی ابی بن خلف خاصم رسول الله
 صلی الله علیه وسلم و اتاه بعظم قدرتم یفته یسده وقال یامحمد اترى الله یحیی هذا بعد
 ما رم فتال صلی الله علیه وسلم نعم و یبعثك و یدخل النار و هذا بما یقطع عرق التأویل
 بالكلية و لذلك قال الامام الانصاف أنه لا یمكن الجمع بین الايمان بما جاء به النبی صلی
 الله علیه وسلم و بین انكار الحشر الجسمانی و محققان حکما چنانچه معاد روحانی را
 بطریق عقلی اثبات میكنند معاد جسمانی را نیز بوجهی كه انبیاء صلوات الله علیهم
 و سلامه بیان فرموده اند و متكلمین بران اقتدا کرده مسلم میدارند و بوجوب تصدیق
 آن وجه كه انبیاء علیهم السلام فرموده قائلند و بان ايمان آورده اند و شیخ رئیس ابو علی
 ابن سینا بر قیاس ایشان مطلع شده در آخر شفا و نجات كه هر يك كایست از تأییدات
 نصریح باین معنی كه تصدیق حشر اجساد کرده است میگوید یجب أن یعلم أن المعاد
 منه ما هو مقبول من الشرع ولا سبیل الی اثباته الا من طریقة الشرع و تصدیق خبر
 النبوة و هو الذی للبدن عند البعث و خراب البدن و خیراته و شروره معلومة لا یحتاج

الى ان يعلم وقد بسطت الشريعة الحقة التي اتانا بها سيدنا ومولانا محمد صلى الله عليه
 وسلم حل السعادة والشقاوة التي بحسب البدن ومنه ما يدرك بالعقل والقياس البرهاني
 وقد صدقت النبوة وهو السعادة والشقاوة الثابتان بالقياس الى النفس وان كانت
 الاوهام مناتقصير عن تصورهما الا ان وبوجود ابن تصريح ازشيخ رئيس امام محمد
 غزالي قدس سره كه مقتداى علماء ورئيس اهل صفا بودندنى معاد جسمانى را بشيخ
 نسبت فرموده واز جمله منكران معاد جسمانى شمرده است كوياسب نسبت كردن امام
 قدس سره شيخ را بنفى معاد جسمانى آنست كه چون معاد جسمانى متوفى ابديت عالم
 اجسام است در ميان منافات جمع در ميان قول بقدم عالم چنانچه فلاسفه ميگويند
 و ميان حشر جسمانى ممكن نيست كه نفوس ناطقه برين تقدير غير متناهي اند پس
 حشر ايشان جميعا مستدعى ابدان غير متناهي و امكنه غير متناهيست و حال آنكه
 تناهي ابعاد برهان و باعتراف ايشان ثابت شده و او شيخ قائلست بازليت و ابديت
 اين عالم سماويه و منحصر بيهيأتى كه هست بران پس امام قدس سره اين نسبت پايان
 كرده بعضى گفته اند ظاهرا اين تصريح ازشيخ و يا خود انكار او مراد معاد جسمانى را
 چنانكه در كتاب معاد بر وجه مبالغه و نفي او در بسط كلام نموده بزعم خود بر نفي او
 دلائل اقامت كرده بجا بر جمعيت ميان فلسفه و شريعت كه اثبات معاد جسمانى
 از حيني حكمة است بلكه از حيني شريعت كه تمسك بدلائل نقليه از مضايق
 فلسفه است پس اثبات شيخ مراد را در اين تصريح نه از مسائل حكميه است بلكه
 مراد او جمعيت ميان فلسفه و شريعت پوشيده نخواهد بود كه اين حشر مذكور
 بابرانست كه نفوس ناطقه حادث شده باشند نزد حدوث بدن و بعد از فساد او باقى
 باشند چنانچه مذهب معلم اول و اتباع اوست و بعضى گفته اند نفس ناطقه هر بدن
 با او حادث شده با او تميز فاسد ميشود و اما افلاطون و كسانى كه اتباع او بنده بر قدم
 نفوس ذهاب كرده بتناسخ قائل شده اند و لهذا درين بحث اختلافات بسيار از بعض
 حكما كه اهل تناسخند واقع شده بعضى از ايشان چون هرمس و فيثاغورس و سقراط
 و بقراط و افلاطون گفته اند نفوسى كه مجرد شده از ابدان و طاهر شده از علايق
 جسمانيه و به عالم قدس جلالة خلاصى يافته آن نفوس كامله اند كه جميع الكمالات ايشان
 از قوه بفعل آمده و از الكمالات ممكنه بالقوه چيزى مر ايشان را نمانده باشد اما نفوس
 ناقصه كه از الكمالات بالقوه چيزى در رمانده باشد پس آن نفوس لاجل تحصيل الكمالات
 ممكنه در ابدان انسانيه متردد اند از بدنى بدنى منتقل ميشوند تا الكمالات ايشان از علوم
 و اخلاق بفايت رسد پس در وقتى كه مجرد و مطهر شده قطع تعلق از ابدان ميكنند
 و اين انتقال را نسخ كويند و بعضى كويند كه تنزل با ابدان حيوانيّه كرده از بدن انساني
 بدن حيواني كه مناسب اوست منتقل ميشود چنانكه از بدن شجاع بدن شهرمنقل

شود و از بدن جبان بیدن خرکوش و این را مسح گویند و بعضی گفته که تنزل باجسام
نبایسته میکنند و این را راسخ میگویند و جمعی که تجویز نقل بجماد میداشته اند چون
معادن و بساطت * آنرا فسخ میگویند و ایشان گفته اند که این تنازلات مذکور
مراتب عقوباتند و در کات جهنم که وارد شده عبارت از آنست و اما متصاعد
کامل کشتن را در جمیع صفات از ابدان تخلص یافته به عالم قدس پیوندند چنانچه
گذشت و گاه بود که مر بقاء حاجت ایشان را باستکمال متعلق باجرام سماویه نیز میشوند
و پوشیده نمایند که این ظنون فاسده و اوهم کاسده در جمیع غیبه اند که مبنی بر قدم نفوس
و مجرد ایشان و حال آنکه متکامین همه را ابطال کرده اند چنانچه در جای خود
مبین شده و بعضی گفته اند که بعضی سخنان صوفیه رنگ تناسخ دارد و ایشان بعد
طوائف اند ازین مذهب لیکن به روز فائدت و حضرت نور بخش میفرماید الفرق
بین التناسخ و البروزان التناسخ وصول الروح اذا فارق من جسد الى جنين قابل
للروح يعنى في الشهر الرابع من سقوط النطفة و قرارها في الرحم وكانت تلك المفارقة
من جسد والوصول الى آخر معان غير تراخ والبروز ان يفيض روح من ارواح الكملة
على كامل كما تفيض عليه التجليات وهو يصير مظهره و يقول أنا هو * و اما منكران
معاد مطلقا انانیت که میگویند نفس مزاجیست پس در زمان موت انسان نفس هم
منعدم میشود و اعاده معدوم نزد ایشان محالست و در شرح مواقف مذکور است
و اعلم ان الاقوال الممكنة في مسألة المعاد لا تزيد على خمسة الاول ثبوت المعاد
الجسماني فقط وهو قول أكثر المتكلمين النافين للنفس الناطقة والثاني ثبوت المعاد
الروحاني وهو قول الفلاسفة الالهيين والثالث ثبوتهما معا وهو قول أكثر المحققين
كالخليلي والغزالي والراغب وأبي زيد الدبوسي ومعمر من قدماء المعتزلة والجمهور
من متأخري الامامية وكثير من الصوفية فانهم قالوا الانسان بالحقيقة هو النفس
الناطقة وهي المكلف المطيع والعاصي والمثاب والمعاقب والبدن يجري مجرى
الآلة والنفس باقية بعد فساد البدن فاذا أراد الله حشر الخلائق خلق لكل واحد
من الارواح بدنا متعلقا به ويتصرف فيه كما كان في الدنيا والرابع عدم ثبوت شيء
منهما وهذا قول قدماء الفلاسفة الطبيعيين والخامس التوقف في هذه الاقسام
وهو منقول عن جالينوس فانه قال لم يتبين لي أن النفس هل هي المزاج فيعدم
عند الموت ويستحيل اعادتها أو هي جوهر باق بعد فساد البدن فيمكن المعاد
انتهى الى هنا من شرح جام کیتی غمافی سورة المؤمنین اعلم ان النفوس الانسانية
سواء جعلناها مجردة أو مادية حادثة عندنا لكونها اثر القادر المختار وانما
الكلام في أن حدوثها قبل البدن لقوله صلى الله عليه وسلم خلق الله الارواح
قبل الاجساد بالتي عام أو بعده لقوله تعالى بعد ذكر اطوار البدن ثم انشاءناه

خلقا آخر اشارة الى افاضة النفس ولادلالة في الحديث مع كونه خبر واحد على أن
 المراد بالارواح النفوس البشرية أو الجواهر العلوية ولا في الآية على أن المراد احداث
 النفس أو احداث تعلقها بالبدن كذا في شرح المقاصد اتفق أهل الحق على أن الله
 تعالى يعيد الى الميت في القبر نوع حياة قدر ما يتألم ويتلذذ ويشهد بذلك الكتاب
 والاخبار والآثار لكن توقفوا في أنه هل يعاد الروح اليه أم لا وما يوههم من امتناع
 الحياة بدون الروح ممنوع وانما ذلك في الحياة الكاملة التي يكون معها القدرة
 والأفعال الاختيارية وقد اتفقوا أن الله تعالى لم يخلق في الميت القدرة والأفعال
 الاختيارية فلهذا لا يعرف حياته كمن أصابته سكتة ويشكل هذا بجوابه لمنكر ونكير
 على ما ورد في الحديث (من شرح المقاصد) اختلف اللغويون في اشتقاق اسم الوزارة
 على أقوال فقيهل أنهم مأخوذة من الوزر الذي هو الملبأ ومنه قوله تعالى كلا لا وزر
 الى ربك يومئذ المستقر وقيل من الازر وهو الظهر لان الملك يقوى بوزيره وقيل من
 الوزر وهو العناء والثقل ومنه قوله تعالى ووضعنا عنك وزرك وقيل من الوزر الذي
 هو الاثم لشدة ما في الوزارة من ارتكاب المآثم فكان وزير الملك يتحمل أوزاره (من
 الكشكول) قال الشيخ الامام السالك المحقق العارف الصوفي أبو بكر بن اسحق
 الكلاباذي في كتابه الموسوم بعاني الاخبار حدثنا أبو أحمد بكر بن محمد بن جردان
 ثنا أبو العباس أحمد بن محمد بن عيسى البرقي ثنا أبو سليمان الجوزجاني ثنا محمد بن الحسن
 ثنا أبو حنيفة عن زياد بن علاقة عن عبد الله بن الحرث عن أبي موسى الأشعري قال
 قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فناء امتي بالطعن والطاعون قيل يا رسول الله
 الطعن قد عرفناه فما الطاعون قال وخزاعداكم من الجن وفي كل شهيد قال
 الشيخ رحمه الله إن الله تعالى اختص المؤمن لنفسه وصرفه في محابه وجعل كل
 أحواله خيرا له واراد به الخير في كل ما أصابه من ضراء وسراء والم ولذة وقبض له من
 يواليه ارادة الخير به من ملك يستغفر له ونبي يشفع له ومؤمن يعاونه وجعل له من
 يعاونه ارادة الخير به من شيطان يرذله وعدو يقاتله وجنى يتخذه وهو عز وجل حافظ وناصر
 ولاعدائه مخزق فاهر وقد قال عليه السلام عجبا لامر المؤمن ان امر المؤمن كله خيره
 وليس ذلك لاحد الا لله ومن فان أصابته سراء فشكر كان خيرا له وان أصابته ضراء
 فصبر كان خيرا له وقال عليه السلام فكما يدل الله المؤمن على عدوه من شياطين
 الانس مرة ويدل عليه عدوه اخرى كما قال تعالى وتلك الايام نداولها بين الناس وكله
 ارادة الخير به كذلك يدل على عدوه من شياطين الجن مرة ويدلهم عليه اخرى فيخزونه
 ويطعنونه ليفوز بالشهادة عليه والحياة الدائمة عند ربه وهو الطاعون الذي يصيبه
 وكما جاز أن يطعنه عدوه الظاهر له برحمته وسيفه وقتل من الاوقات وهو له مناصب أبدا
 يطلب غرة وينتظر فرصة فيمنع الله المؤمن من عدوه الظاهر له بالرعب الذي يطرحه

في قلب عدوه وبما أعطاه مما يرهب به عدوه مما يستطيع من قوة ومن رباط الخيل
 وبانصاره المؤمنين وأولياته المقاتلين صفاء كأنهم بنيان مرصوص ارادة الخيرة به
 ثم يسلط عدوه عليه اذا شاء ارادة الخيرة به فيطعنه فيقتله وربما يستولي على ديار المسلمين
 وأموالهم كذلك يمنع الله المؤمنين من عدوهم الذي لا يراه المؤمن وعدوه يراه بالمعقبات
 والحفظة اذا شاء ثم يسلط عليه هذا العدو اذا شاء فيخززه فيقتله وهو الطاعون الذي
 قال عليه السلام وهما طعنان طعن نافذ من عدو ظاهر هو شيطان الانس وطعن
 غير نافذ من عدو خاف وهو شيطان الجن وهو الوزر واما ما جاء في الحديث الآخر الذي
 هو ثنا محمد بن محمد بن محمود حدثنا نصر ثناء عمار ثنا سلمة قال حدثني محمد بن اسحق عن
 ابان بن ابي صالح عن شهر بن حوشب الاشعري عن راية رجل من قومه وكان شهد طاعون
 عمواس قال لما اشتعل الوجع قام أبو عبيدة بن الجراح خطيبا في الناس فقال أيها الناس
 ان هذا الوجع رحمة ربي ودعوة نبيكم وموت الصالحين قبلكم وان أبا عبيدة
 يسأل الله أن يقسم له منه حظه قال فطعن فأت واستخلف على الناس معاذ بن جبل
 فقام خطيبا بعده فقال أيها الناس ان هذا الوجع رحمة ربكم ودعوة نبيكم وموت
 الصالحين قبلكم وان معاذ يسأل الله أن يقسم لآل معاذ منه حظه فطعن في راحته
 فلما قدر أيسه ينظر اليها ثم يقبل ظهر كفه ثم يقول ما أحب أن لي فيك شيئا من الدنيا
 فلما مات استخلف على الناس عمرو بن العاص فقام فينا خطيبا فقال أيها الناس
 ان هذا الوجع اذا وقع فأنما يشتعل اشتعال النار فتجبلوا منه في الجبال فسماء في هذا
 الحديث وجعا والوباء والوجع مرض كسائر الامراض التي تصيب الناس من تبغى
 الطبائع وغلبة بعض الامشاج وان لم يكن هناك طعن انسان ولا وخرجن فيجوز
 أن يكون الطاعون على ضربين منه داء ومنه وجع ووباء يقع من غلبة بعض الامشاج
 الذي هو الدم أو الصفراء اذا احترق أو غير ذلك من غير سبب يكون من الجن
 ومنه ما يكون من وخر الجن كما يكون القرع داء ووجعا يصيب الانسان من احتراق
 الدم وغلبة الامشاج فيحرق له الجلد ويشرح وان لم يكن هناك طعن من الانسان
 ومنه ما يكون من طعن الانسان قال الله تعالى ان عيسىكم قرع فقد مس القوم قرع
 مثله وقد قرئ بضم القاف وقحمه والقرع بالفتح الجراح والقرع بالضم الخراج
 ويسمى الطعن والخراج قرعا كذلك سمى النبي صلى الله عليه وسلم وصاحبا
 أبو عبيدة ومعاذ الطاعون الذي هو وخر الجن داء ووجعا ومعنى قوله دعوة نبيكم
 ما جاء في الحديث عن أبي قلابة عبيد الله بن زيد الجرمي انه كان يقول بلغني من قول أبي
 عبيدة وقول معاذ ان هذا الوجع رحمة ربكم ودعوة نبيكم وموت الصالحين قبلكم
 فكنت أقول كيف دعا به رسول الله صلى الله عليه وسلم لأمته حتى حدثني من لآلهم
 عن رسول الله صلى الله عليه وسلم له سمعه منه جاءه جبريل فقال ان فناء امك يكون

بطعن أو طاعون قال فجعل رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول فبالطاعون
مرتين فعرفت أنها التي قال أبو عبيدة ومعاذو يكون المعنى في دعوته عليه السلام
أن يكون بالطاعون أنه أخبر أن فناء أمته بأحد هذين الشئتين فعلم عليه السلام
أن الطعن إنما يكون من أعداء الدين الذين هم الكفار أو من أعداء الدنيا الذين هم أهل
القبلة وفي طعن الكفار غلبة الكفر وقهر الدين وأهله وفي طعن أهل القبلة فساد
الدنيا وهلاك الفريقين وفناءهما فالحق منهما هلا كه فساد الدين وإن سعد المطعون
به والمبطل منهما هلا كه شقاوة المقتول وإن ظهر الدين به وفي المطعون فناء أهل
الدين مع سلامة الدين ومن بقي من أهله ويجوز أن يكون المراد دعوة الشهادة فإنه
عليه السلام كان يسأل الله الشهادة لاصحابه انتهى من الكتاب المذكور وفي حديث
أنس وعائشة رضي الله عنهما قيل يا رسول الله هل يكون مع الشهداء يوم القيامة
غيرهم فقال نعم من ذكر الموت في كل يوم عشرين مرة وفي لفظ آخر الذي يذكر
ذنبه فتحزنه ولا شك في أن ذكر الموت على المريض أغلب ولما كثرت فوائد المرض
رأى جماعة ترك الحيلة في زوالها ذراوا لأنفسهم مزيدا فيها لا من حيث رأوا
التداوى نقصانا وكيف يكون نقصانا وقد فعله رسول الله صلى الله عليه وسلم (بيان
الرد على من قال إن ترك التداوى أفضل بكل حال) فإن قال قائل إن فعل رسول الله
صلى الله عليه وسلم ذلك يسن لغيره والافيهذا حال الضعفاء ودرجة الاقوياء توجب
التوكل بترك الدوا فيقال له فينبغي أن يكون من شرط التوكل ترك الحجة والفصد
عند تبخ الدم وإن قيل ذلك شرط فليكن من شرطه أن تلدغه العقرب والحية
فلا ينحيا عن نفسه إذا لم يلدغ الباطن والعقرب يلدغ الظاهر فاي فرق بينهما
فإن قال وذلك أيضا شرط التوصل فيقال فينبغي أن لا يزال لدغ العطش بالماء ولدغ
الجوع بالخبز ولدغ البرد بالحبة وهذا لا قائل به ولا فرق بين هذه الدرجات فإن جميع
ذلك أسباب رتبها مسبب الأسباب وأجرى بها سنته ويدل على أن ذلك ليس من شرط
التوكل ما روى عن عمر رضي الله عنه وعن الصحابة في قصة الطاعون فإنهم لما قصدوا
الشأم وانتهوا إلى الجحاية بلغهم الخبر أن به موتا ذريعا وباء عظيم فافترق الناس
فريقين فقال بعضهم لا ندخل على الوباء فنلقى بايدينا إلى التهلكة وقالت الطائفة
الأخرى بل ندخل ونتوكل ولا نهرب من قدر الله ولا نفر من الموت فنكون كمن قال الله
تعالى فيهم ألم تر إلى الذين خرجوا من ديارهم وهم الوفاء حذرا الموت فرجعوا إلى عمر
رضي الله عنه فسألوه عن رأيه فقال ترجع ولا ندخل على الوباء فقال لها المخالفون في رأيه
أنفر من قدر الله فقال عمر نعم نفر من قدر الله إلى قدر الله تعالى ثم ضرب لهم مثلا وقال
أرأيتم أن كان لأحدكم غنم وله أرضان أحدهما مخصبة والأخرى مجدبة أليس أن
رعى المخصبة رعاها بقدر الله تعالى وأن رعى المجدبة رعاها بقدر الله تعالى فقالوا نعم

ثم طلب عبد الرحمن بن عوف ليسأله عن رأيه وكان غائباً فلما أصبحوا جاء عبد الرحمن فسأله عمر عن ذلك فقال عندي فيه يا امير المؤمنين شيء سمعته من رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول اذا سمعتم بالوباء في ارض فلا تقدموا عليه وان وقع في ارض وأنتم بها فلا تخرجوا فراراً منه ففرح عمر بذلك رحمه الله تعالى اذ وافق رأيه ورجع الناس من الجباية فاذا كيف اتفق الصحابة كلهم على ترك التوكل وهو من أعلى المقامات اذ كان أمثال هذا من شروط التوكل فان قلت فلم ينهي عن الخروج من البلد الذي فيه الوباء وسبب الوباء في الطب الهواء وأظهر طرق التداوي الفرار من المضر والهواء هو المضر فلم يرخص فيه فاعلم انه لا خلاف في ان الفرار عن المضر غير منهي عنه اذا نجامة فرار من المضر فترك التوكل في أمثال هذا مباح فهذا لا يدل على المقصود ولكن الذي ينقدح فيه والعلم عند الله أن الهواء لا يضر من حيث تلاقي ظاهر البدن بل من حيث دوام الاستنشاق له فانه اذا كان فيه عفونة ووصل الى الرئة والقلب وباطن الاحشاء أثر فيها بطول الاستنشاق فلا يظهر الوباء الا بعد طول التأثير في الباطن فالخروج من البلد لا يخلص غالباً من الاثر الذي استحكم من قبل ولكنه يتوهم الخلاص فيصير هذا من جنس الموهومات كالرقى والطيرة وغيرهما ولو تجرد هذا المعنى لكان مناقضاً للتوكل ولم يكن منهيًا عنه ولكن صار منهيًا عنه لانه انضاف اليه امر آخر هو أنه لو رخص للاصحاء في الخروج لما بقي في البلد الا المرضى الذين أقعدهم الطاعون وانهم كسرت قلوبهم وفقدوا المتعهدين ولم يبق في البلد من يسقيهم الماء ويطعمهم الطعام وهم يعجزون عن مباشرة ذلك بأنفسهم فيكون ذلك سعيًا في اهلاكهم تحقيقاً وخلصهم منتظر كما أن خلاص الاصحاء منتظر ولو أقاموا لم تكن الإقامة قاطعة بالموت ولو خرجوا لم يكن الخروج قاطعاً بالخلص وهو قاطع في اهلاك الباقين والمسلمون كالبنين يشد بعضهم بعضاً والمؤمنون كالجسد الواحد اذا اشتكى منه عضو تداعى الى سائر أعضائه فهذا هو الذي ينقدح عندنا في تعليل النهي وينعكس هذا فيمن لم يقدم بعد على البلد فانه لم يؤثر الهواء في باطنهم ولا بأهل البلد حاجة اليهم نعم لو لم يبق في البلد الا مطعون واقتصر الى المتعهدين وقدم عليهم قوم فرجاً كان ينقدح استحباب الدخول ههنا لاجل الاعانة اذ لا ينهي عن الدخول لانه تعرض لضرر موهوم على رجاء دفع ضرر عن بقية المسلمين ولهذا شبه الفرار من الطاعون في بعض الاخبار بالفرار من الزحف لان فيه كسر القلوب بقية المسلمين وسعيًا في اهلاكهم فهذه امور دقيقة فن لا يلاحظها ويتنظر الى ظواهر الاخبار والآثار يتناقض عندها اكثر مما يسمعه وغلط الزهاد والعباد في مثل هذا يكثر وانما شرف العلم وفضيلته لاجل ذلك (الى هنا من احياء العلوم للامام الغزالي رحمه الله تعالى) اعلم انه قد انكشف لارباب البصائر أن الطريق الى معرفة الله تعالى من وجهين أحدهما طريقة أصحاب النظر

والاستدلال والثاني طريقة أصحاب الرياضة والمجاهدة أما الطريق الاول فهو طريقة الحكماء الالهيين وهو الاستدلال بأحوال الممككات على اثبات وجود واجب لذاته وذلك لانه لما ثبت أن هذه الموجودات المحسوسة ممكنة ومحدثة وثبت ان الممكن محتاج الى المبرج وثبت أن المحدث محتاج الى المحدث وثبت أن التسلسل والدور محالان فيثبت يجب انتهاء هذه الموجودات الى موجود قديم واجب الوجود لذاته أما الطريق الثاني وهو طريق أصحاب الرياضة فهو طريق عجيب أكيد قاهر فان الانسان اذا اشتغل بتصفية قلبه عن ذكر غير الله وداوم بلسان جوده ولسان روحه عن ذكر الله وقع في قلبه صبر ونور وروحة قاهرة وقوة عالية وتنجلي لحومة النفس أنوار عالية علوية وأسرار الهية وهي مقامات ما لم يصل الانسان اليها لا يمكنه الوقوف عليها على سبيل التفصيل وأنا انبه على مقامات لا بد من الوقوف عليها بالصبر ذلك التنبيه سببا للاحتراز عن الاغلاط الواقعة فيها من المقامات المعتمدة في هذا الباب المقام الاول انه ثبت عندنا أن النفوس الناطقة البشرية مختلفة بالماهية والجوهر فبعضها مشرقة الهية علوية وبعضها ظلمانية كدرة سفلية وقد بالغنا في تقرير هذه المعاني في كتاب النفس واذ اثبت هذا فنقول ان في النفوس ما يكون في أصل الجوهر والماهية نفسا الهية قابلة الى حضرة القدس كثيرة الحب لها متوغلة في درجات معرفتها ومنها ما قد حصل لها شيء من هذه الاحوال الا أنها تكون ضعيفة ومنها نفوس كدرة ظلمانية خالية عن هذه الجواذب الالهية والنوازع الروحانية غريقة في بحر الهوى وظلمات عالم الحس والخيال ولا جيل المبالغة في ايضاح هذه المعاني أضرب له مثلا فأقول ان الجبال الخالية عن المعادن أكثر بكثير من الجبال التي يتولد فيها المعادن ثم نقول الجبال التي يتولد فيها المعادن منها ما يتولد فيه المعادن النحاسية مثل معادن النقط والكبريت والنورة والملح ومنها ما يتولد فيه المعادن الشريفة كالذهب والفضة والياقوت واللؤلؤ وغيرها ثم الاستقراء يدل على أن الجبال التي يحصل فيها هذه المعادن الشريفة النفيسة أقل بكثير من الجبال التي تحصل فيها النحاسية ثم نقول هذه الجبال التي تحصل فيها هذه المعادن الشريفة وهي الاجساد السبعة الذائبة نرى أن كل ما كان منها أخس كان معادنها أكثر وكل ما كان أشرف كان معادنها أقل وذلك لان الاستقراء يشهد بأن معادن النحاس والحديد والاسرب أكثر بكثير من معادن الذهب والفضة ثم نقول ان معادن الذهب والفضة أيضا مختلفة فمن الجبال ما يحتاج فيها الى العمل الكثير الشاق حتى يحصل منها ذهب قليل ومنها ما لا يكون كذلك بل العمل القليل السهل قديومصل الى وجدان المال الكثير وبين هذين الطرفين أوساط متباينة الدرجات في القلة والكثرة ثم لا يزال يزداد الحسن والكمال حتى انه ربما انتهى الامر الى جبل يعبد الانسان فيه غارا مملوا

من الذهب اذا عرفت هذا فنقول لتسكن الارواح البشرية جارية مجرى الجبال
 وتسكن أنوار معرفة الله ومحبة جارية مجرى الذهب الابريز وكما أن أكثر جبال الذهب
 خالية عن المعادن فكذلك أرواح أكثر الخلائق خالية عن الميل الى الروحانيات
 ثم أن هذا القسم لو بالغ في الرياضة الجسدانية فإنه يقل ارتفاعه بها كما أن الجبل الخالي
 عن المعدن لو أتعب الانسان نفسه في علاجه فإنه لا يجد فيه شياً البتة أما القسم
 الثاني وهو الارواح التي حصلت فيها هذه المعادن فكما أن الجبال المستعملة على معادن
 الذهب والفضة مختلفة فبعضها يحتاج فيه الى العمل الكثير ليحصل الفوز بالنفع
 القليل فكذلك هذا القسم من الارواح منها ما يحتاج الى الرياضة الشديدة
 الكثيرة ليحصل القدر القليل من هذه المكاشفات ومنها ما لا يكون كذلك بل العمل
 القليل يوصل الى الفوز بالنعم العظيمة وكما أن مراتب الجبال مختلفة في القلة والكثرة
 اختلافاً لا يمكن ضبطه فكذلك مراتب درجات الارواح مختلفة بالقوة والضعف
 والقلة والكثرة اختلافاً لا يمكن ضبطه وكما أنه لا يعد أن يوجد في النواذر جبل
 مشتمل على غار مملوء ذهباً ابريزاً فكذلك لا يتسع أن يوجد في الاعصار المتبادلة انسان
 يكون غار روحه مملوءاً من أنوار جلال الله تعالى واذا وقفت على هذا المثال عرفت أنه
 ليس كل من خاض في الرياضة وإن كانت على أصعب الوجود وجب أن يصل الى شيء
 وأيضاً فليس كل من وصل الى شيء فقد وصل الى الغاية بل الغاية في هذا الطريق ممنوعة
 وكما أنه لا نهاية لجلال الله تعالى ولعلو كبريائه فكذلك لا نهاية لمراتب السعادات في هذا
 الباب فليكن هذا المثال نصب عينك وقامعاً عند خيالك لتلافتة وتطن أن كل من
 سلك وصل وكل من طلب وجد ونقول لا تنكر أن لتلك المراتب آثاراً من بعض الوجوه
 فإن للمواظب على العمل آثاراً من بعض الوجوه الا أنه من الظاهر ليس التكلل
 في العينين كالسكحل وقال ارسطاطاليس من أراد الشروع في طلب هذه المعارف
 الالهية فليستحدث لنفسه فطرة اخرى والمراد منه أن يبالي الانسان في تجريد عقله
 عن علائق الحس والخيال فهذا ما في هذه المقامة وأما المقام الثاني فهو أن حاصل
 هذا الطريق اخلاء القلب عن غير ذكر الله فان جوهر النفوس كلها بالجبلية الاصلية
 والغريزة الفطرية مناسبة لحضرة جلال الله تعالى الا أنها تعلقت بهذه الابدان
 واستغرقت بهذه الذات الجسدانية والطبيات الحسية وصار استغراقها في هذا
 الجانب مانعاً لها من الانجذاب الى القطر الاصيل والمركز الذاتي فاذا بالغ الانسان
 في ازالة هذه العوارض بقيت جوهرية النفس مع لوازمها الاصلية وارتفع الغبار
 الحاجب والغطاء المانع فحينئذ يظهر فيه نعت جلال الله فليجهد الانسان في هذا الباب
 بمقدار ما يحصل له الاتذات بالوقوف على لذة من أنوار ذلك العلم فإنه اذا حصلت تلك
 السعادة قويت اللذة وعظم الابتهاج فيصير ذلك من أعظم الجواذب له الى الانصراف

اليه والاقبال عليه وأما المقام الثالث من المقامات المعبرة في هذا الباب فهو أن صاحب الرياضة أن كان خالياً عن طريقة النظر والاستدلال فربما احتله في حركات الرياضات مكاشفة قوية عالية فاهرة يتيقن بها أنها من أحوال نهايات المكاشفات وغايات الدرجات ويصير ذلك عائقاً له عن الوصول إلى المطلوب أما إذا كان قد مارس طريقة النظر والاستدلال وميز مقام ما يتنوع عن مقام ما لا يتنوع كان آمناً من هذه المغالطة ولو اتفق لانسأ بعد أن كان جاهلاً في طريق الاستدلال الفكري ثم رزق الكمال في طريقة التصفية والرياضة وكانت نفسه في مبدأ الفطرة عظيمة المناسبة لهذه الأحوال كان ذلك الإنسان واصلاً إلى هذه المداخل والمعارج إلى أقصى الغايات ونقل عن أرسطاطاليس أنه قال كنت أشرب فلا أروى فلما شربت من هذا البحر رويت رباً لا ظمأ بعده وهذه أحوال لا يشرحها المقال ولا يصل إليها الكلام ومن لم يذوق لم يعرف ومن لم يشاهد لم يصدق والله أعلم بالمغيبات (إلى هنا من أوائل المطالب العاليه للإمام الهمام فخر الدين الرازي رحمه الله تعالى) فاستقم كما أمرت فاستقم استقامة مثل الاستقامة التي أمرت بها على جادة الحق غير عادل عنها ومن تاب معك معطوف على المستتر في استقم وانما جاز العطف عليه ولم يؤكده بفصل لقيام الفاصل مقامه والمعنى فاستقم أنت وليستقم من تاب عن الكفر وآمن معك ولا تطفوا ولا تخرجوا عن حدود الله أنه بما تعملون بصير وهو مجازيكم به فاتقوه وعن ابن عباس رضي الله عنهما ما نزلت على رسول الله صلى الله عليه وسلم في جميع القرآن آية كانت أشد ولا أشق عليه من هذه الآية ولهذا قال شيبتي هود والواقعة واخواتها وروى أن أصحابه قالوا له قد أسرع فيك الشيب فقال شيبتي هود وعن بعضهم أنه قال رأيت رسول الله في النوم فقلت له روى عنك أنك قلت شيبتي هود فقال نعم فقلت ما الذي شيبك منها فقص الانبياء وهلاك الامم قال لا ولكن قوله فاستقم كما أمرت ولا تركنوا إلى الذين ظلموا فتمسكم النار ومالككم من دون الله من أولياء ثم لا تنصرون والنهي متناول للخطايا في هواهم والانقطاع اليهم ومصاحبتهم ومجالستهم وزيارتهم ومداونتهم والرضا بأعمالهم والتشبه بهم والتزبي بزيمهم ومد العين إلى زهرتهم وذكرهم بمافيهم تعظيم لهم وتأمل قوله ولا تركنوا فإن الركون هو الميل اليه وقوله إلى الذين ظلموا أي الذين وجد منهم الظلم ولم يقل إلى الظالمين وحكي أن الموفق صلى خلف الامام فقرأ هذه الآية فغشي عليه فلما أفاق قيل له فقال هذا فيمن ركن إلى من ظلم فكيف بالظالم وعن الحسن رضي الله عنه جعل الله الدين بين لامين ولا تطفوا ولا تركنوا ولما خالط الزهري السلاطين كتب اليه أخ له في الدين عافاً ما الله وإيايأيا بكم من الفتن فقد أصبحت بحال ينبغي لمن عرفك أن يدعوك الله ويرجلك أصبحت شيخاً كبيراً وقد أثقلتكم نعم الله بما فهمك من كتابه وعلمك من سنة نبيه

وليس كذلك اخذ الله المشاق على العلماء قال الله سبحانه لتبينه للناس ولا تكتمونه واعلم ان ايسر ما ارتكبت وأخف ما احتملت انك آنت وحشة الظالم وسهلت سبيل النجى بدوك ممن لم يؤد حقاً ولم يترك باطلا حين اذ نال اتخذوا قطبا تدور عليك ربحي باطلهم وجسرا يعبرون عليك الى بلادهم وسلماء يصعدون فيك الى ضلالهم يدخلون الشك بك على العلماء ويقتادون بك قلوب الجهلاء فما ايسر ما عمرا ولك في جنب ما خربوا عليك وما أكثر ما أخذوا فميا أفسدوا عليك من دينك فما يؤمنك أن تكون ممن قال الله فيهم خلف من بعدهم خلف أضاعوا الصلاة واتبعوا الشهوات فسوف يلقون غيا فانك تعامل من لا يجهل ويحفظ عليك من لا يغفل فداود ينك فقد دخله سقم وهي زادك فقد حضر السفر البعيد وما يخفى على الله من شئ في الارض ولا في السماء والسلام وقال سفيان في جهنم واد لا يسكنه الا القراء الزائرون للملوك وعن الاوزاعي ما من شئ أبغض الى الله من عالم يزور عاملا وعن محمد بن مسلمة الذباب على العذرة أحسن من فاري على باب هؤلاء وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم من دعا لظالم بالبقاء فقد أحب أن يعصى الله في أرضه ولقد سئل سفيان عن ظالم أشرف على هلاك في بربه هل يسقى شربة ماء فقال لا فقبل له يموت فقال دعه يموت من تفسير الزمخشري المسمى بالكشاف كتبه الفقير محمد رافع الوزير (فائدة) المثاني من القرآن ما كان أقل من المائتين فان قيل ما وجه قلنا ذكر في النهاية الجزرية المثاني السور التي تقصر عن المائتين وتزيد على الفصل **مكان المائتين** جعلت مبادئ والتي يليها مثاني يعنى اعتبار السلسلة باعتبار عدد الآيات على طريقة الترتل فجعلت السور التي عددها مائتا آية أو أكثر مبادئ والتي تليها مثاني والمفصل آخر كذا نقله الحفيد في مجموعته وفي الصحاح المثاني من القرآن ما كان أقل من المائتين وتسمى فائحة الكتاب مثاني لانها اثنتي في كل ركعة ويسمى جميع القرآن مثاني لاقران آية الرحمة بآية العذاب اهـ ولقد آتيناك سبعاً من المثاني أي سبع آيات وهي الفاتحة وقيل سبع سور وهي الطوال وسابقتها الانفال والتوبة فانهم ما في حكم سورة واحدة ولذلك لم يفصل بينهما بالتسمية وقيل التوبة وقيل يونس أو الحواميم السبع وقيل سبع صفات وهي الاسباع من المثاني بيان للسبع والمثاني من التثنية أو التثنية فان كل ذلك من تكرار قراءته والفاظه أو قصصه ومواظبه ومثني عليه بالبلاغة والاعجاز ومثني على الله بما هو أهله من صفاته العظمى وأسمائه الحسنى ويجوز أن يراد بالمثاني القرآن أو كتب الله كلها فتكون من التبعيض والقرآن العظيم ان اويديه السبع الآيات والسور فمن عطف الكل على البعض أو العظم على الخاس وان اويديه الاسباع فمن عطف أحد الوصفين على الآخر (من البياض في سورة الحجر) قوله وهي الاسباع أي اسباع مجموع القرآن بيان للسبع أي على جميع الاقوال المذكورة سنان افندي وفي الشهاب

وشيخ زاده ما يخالف ذلك فان أردت الوقوف عليه فراجعهما قوله وقيل سبع صحائف
 وهي الاسباع الظاهر ان المراد بالصحائف الصحف النازلة على الانبياء عليهم الصلاة
 والسلام وأنه انزل عليه سبعاً منها والمراد ما يتضمنها وان لم يكن بلفظها فتأمل شهاب
 قيل أحزاب القرآن سبعة الأول ثلاث سور والثاني خمس سور والثالث سبع سور
 والرابع تسع سور والخامس إحدى عشر والسادس ثلاث عشرة والسابع المفصل
 من ق (من مختصر ربيع الأبرار للزمخشري) أقول لعل المراد من قوله وقيل سبع
 صحائف وهي الاسباع هو هذه الأحزاب السبعة فتفطن كنية الفقير محمد راغب
 (فائدة) روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أن القرآن انزل على سبعة أحرف كلها
 شاف ككاف المراد بالحرف هنا الوجه كما في قوله تعالى ومنهم من يعبد الله على
 حرف أو تسمية الشيء باسم جزئه وقد اختلف العلماء في معنى الحديث مع اجماعهم على
 أنه ليس المقصود أن يكون الحرف الواحد يقرأ على سبعة أحرف اذ لم يوجد ذلك
 الا مادراً مثل جبريل وعلى أنه لا يجوز أن يكون المراد هؤلاء القراء المشهورين وان كان
 يظنه العوام فقال اكثر العلماء ان سبعة الاحرف سبع لغات فقال بعضهم هي لغة
 قريش وهذيل وثقيف وهوازن وكثانة وقيم واليمن وقال بعضهم خمس لغات في اكاف
 هوازن وثقيف وكثانة وهذيل وقريش ولغتان على جميع السنة العرب وفيه أن عمر بن
 الخطاب وهشام بن حكيم اختلفا في قراءة سورة الفرقان كما ثبت في الصحيح وكلاهما
 قرشيان من قبيلة واحدة وقال بعضهم المراد بها معاني الكلام كالحلال والحرام
 والمحكم والمتشابه والامثال والانشاء والاخبار وقيل التامخ والمنسوخ والخاص
 والعام والجمل والمبين والمفسر وفيه أن الصحابة فيما اختلفوا في قراءته لم يختلفوا
 في المعاني والاحكام والصحيح أن يقال ان اختلاف القراء في القراءات صحيحها وشاذها
 يرجع الى سبعة أوجه وذلك اما في الحركات كالتغيير في المعنى والصورة أو بتغيير
 في المعنى فقط واما في الحروف بتغيير المعنى لا الصورة أو عكس ذلك واما في التقديم
 والتأخير أو في الزيادة والنقصان وانما يجوز اختلاف الاظهار والادغام والاشباع
 وغير ذلك مما يعبر عنه بالاصول فهذا ليس من الاختلاف الذي يتنوع فيه اللفظ والمعنى
 لان هذه الصفات في أدائه فيكون من القسم الأول كذا يستفاد من النشر
 للشيخ الجزري (فائدة) تجوز القراءة بالقراءات السبع المجمع عليها ولا تجوز
 بغير السبع ولا بالروايات الشاذة المنقولة عن القراء السبعة قال أصحابنا وغيرهم
 لو قرأ بالشواذ في الصلاة بطلت صلاته ان كان عالماً وان كان جاهلاً لم تبطل وقد نقل
 الامام الحافظ ابن عبد البر اجماع المسلمين على أنه لا تجوز القراءة بالشاذة وأنه لا يصلي
 خلف من يقرأ بها قال العلماء فمن قرأ بالشواذ ان كان جاهلاً بتحريره عرف ذلك فان عاد
 اليه أو كان عالماً به عزز تعزيراً بليغاً الى أن ينتهي عن ذلك ويجب على كل متمكن

من الانكار ومنعه الانكار والمنع كذا ذكره الامام النووي في التبيان وذكر في شرح
 المذهب ولا تجوز بغير السبع ولا بالقراءات الشاذة لافي الصلاة ولا في غيرها لكنه
 قال في الروضة تبعا للامام الرافي وتستوى القراءة بالسبع وكذا القراءة الشاذة
 ان لم يكن فيها تغيير معني ولا زيادة حرف ولا نقصانه ونقل صاحب المهمات عن بعض
 الفقهاء أنه يجوز القراءة بالشواذ لافي الفاتحة للمصلي وقال الامام أبو شكور السلمي
 الحنفي في شرح التمهيد أجمعت الامة على ان قراءة القرآن بالقراءات السبع جائزة سواء
 في الصلاة او غيرها لان النبي صلى الله عليه وسلم قال نزل القرآن على سبعة أحرف
 كلها شاف كاف أي على سبع قراءات ولان القراءات السبع نقلت اليها نقلا متواترا من
 أنكر واحدة منها يصير كافرا وأما القراءات التي هي خارجة عن السبع فكذلك أيضا
 مروية عنه صلى الله عليه وسلم إلا أنهم لم تنقل نقلا متواترا فروايتها في حد الاجتهاد
 ومن أنكر ذلك لا يصير كافرا ولو كانت الرواية معروفة يفسق جاحدها وان كانت شاذة
 لا يفسق وكذلك قراءته في الصلاة ان كانت معروفة تجوز وان كانت شاذة لا تجوز هذا
 عند القراء وأما عند الفقهاء فتجوز قراءة القرآن بأي قراءة وبأي لغة كانت فتجوز
 بالفارسية بشرط الاعجاز لكنه قال في المحيط في الفقه العثماني اذا قرأ بغيرها في المصحف
 العثماني كأن قرأها بما في مصحف عبد الله بن مسعود وأبي فقيه اختلاف المشايخ
 والصحيح في الجواب انه لا يعتد بها في قراءة الصلاة اما أنه لا تفسد الصلاة لانه ان لم
 يثبت ذلك قرآن ثابت قراءة شاذة والمقروء في الصلاة اذا كان قراءة لا توجب فساد
 الصلاة فاذا قرأ من غير المصحف العثماني مقدار ما تجوز به الصلاة تجوز الصلاة واختار
 في قاضيان انه ان لم يكن معناه في مصحف الامام ولم يكن ذكر اوله لا يفسد
 الصلاة لانه من كلام الناس وان كان معناه في مصحف الامام تجوز صلاته في قياس
 قول أبي حنيفة ومحمد ونقل عن الطحاوي ان النبي صلى الله عليه وسلم رغبنا في قراءة
 عاصم وأخذها عبد الله بن مسعود في آخر عمره أقول التحقيق على ما سبق أن غير
 السبع غير شاذ بل قراءة أبي جعفر ويعقوب صحيحة حتى أجمع كثير من الائمة على صحتها
 والتواتر فدار الكلام على صحة النقل مع الموافقة للمصحف العثماني فانها متضمنة
 للتواتر والاجماع لكن كلام كثير من الفقهاء يشعر بخلاف ذلك كما نرى من المجموعة
 الحفيدة نقل ابن الاثير في كتاب المثل السائر ان بعض الظرفاء من أصحاب أبي تمام
 لما بلغه هذا البيت منه لا تسقي ماء الملام فاني * صب قد استعذبت ماء بكائي
 أرسل اليه فارورة وقال ابعت لنا شيئا من ماء الملام فأرسل اليه أبو تمام ابعت الى بريشة
 من جناح الذل لابتع السكب بشي من ماء الملام ثم ان ابن الاثير استضعف هذا النقل
 وقال ما كان أبو تمام يحيت يحتي عليه الفرق بين التشبيه في الآية والبيت فان جعل
 الجناح للذل ليس يجعل الماء للملام فان الجناح مناسب للذل وذلت ان الطائر عند

اشفاقه وتعطفه على أولاده يخفض جناحه ويلقيه على الارض وكذا عند تعبته ووهنه
والانسان عند تواضعه وانكساره يطأ طي رأسه ويخفض يديه اللذين هما جناحاه
فشبه ذلك وتواضعه بحالة الطائر على طريق الاستعارة بالكناية وجعل الجناح قرينة لها
وهو من الامور الملائمة للحالة المشبهة بها وأما الماء والملاط فليس من هذا القبيل انتهى
من كشكول بهاء الدين العاملي عامله الله بلطفه الحللي وتجاوز عنه * في بعض كتب
الاشراف ان العناية الازلية الالهية متعلقة بتدبير الكل من حيث هو كل أولا
وبالذات وتدبير الجزء ثانيا وبالعرض ولا يمكن أن يكون نظام الكل أحسن من
النظام الواقع وان امكن لكل فرد فرد ما هو أكمل له بالنظر الى خصوصيته لكنه
يكون محلا لنظام الكل وان خفي علينا وجهه ويمثل ذلك بأن المعمار اذا طرح
نقش عمارة فرمما كان الاحسن لتلك العمارة من حيث الكل أن يكون بعض
اطرافه مبرزاً والبعض الآخر مجلساً والبعض الآخر مطبجاً بحيث لو غير هذا الوضع
لاختل حسن مجموع العمارة وان كان الاحسن نظراً الى خصوصية كل من الاجزاء
مجلساً مثلاً ما أحسن قول بعضهم في هذا المقام هر جيز ككه هت آنجنان ميبايد
* ابروي تو كر راست بدي كج بودي (من الكشكول) وهذا تشریح قول الامام
حجة الاسلام أبي حامد الغزالي ليس في الامكان أحسن مما كان الابداع لغة عبارة عن
عدم النظر واصطلاحاً هو اخراج ما في الامكان والعدم الى الوجوب والوجود قيل هو
أعم من الخلق بدليل بديع السموات والارض وخلق السموات والارض ولم يقل بديع
الانسان وقيل الابداع ايجاد الاليس عن الاليس والوجود عن كتم العدم والايجاد
والاختراع افاضة الصور على المواد القابلة ومنه جعل الموجود الذهني خارجاً وقال
بعضهم الابداع ايجاد شئ غير مسبوق بمادة ولا زمان كالعقول ويقابل التكوين لكونه
مسبوقاً بالمادة والاحداث ايضاً ككونه مسبوقاً بالزمان والابداع يناسب الحكمة
والاختراع يناسب القدرة والانشاء اخراج ما في الشئ بالقوة الى الفعل واكثر ما يقال
ذلك في الحيوانات قال تعالى وهو الذي انشاكم ثم انشأناهم خلقاً آخر والفطر يشبه أن
يكون معناه الاحداث دفعة في الجوهرى انفطرا نشق يقال فطرته فانفطر فانفطر
الابتداء والاختراع والبره هو احداث الشئ على الوجه الموافق للمصلحة وقال بعضهم
الابداع والاختراع والصنع والخلق والايجاد والاحداث والفعل والتكوين والجعل
كلها ألفاظ متقاربة أما الابداع فهو اختراع الشئ دفعة والاختراع احداث الشئ لاعن
شئ والصنع ايجاد الصورة في المادة والخلق تقدير وايجاد وقد يقال للتقدير من غير ايجاد
والايجاد اعطاء الوجود مطلقاً والاحداث ايجاد الشئ بعد العدم والفعل أعم من
سلتر أخواته والتكوين ما يكون بتغيير وتدرى مجعالباً والجعل اذا تعدى الى المفعولين
يكون بمعنى التصير واذا تعدى الى مفعول واحد يكون بمعنى الخلق والايجاد

ولا فرق على عرف أهل الحكمة بين الجعل الابداعي والجعل الاختراعي في اقتضاء
المجمول وهو الماهية من حيث هي والمجمول اليه وهو الوجود وان كان بينهما ما فرق
من حيث ان الاول ايجاد الاليس عن مطلق الليس أي أعم من أن يكون مقيدا
بما ذكر أو غير مقيد به واعلم أن الحقائق من حيث معلوميتها وعدميتها وتعين
صورها في العلم الالهي الازلي الذاتي يستحيل أن تكون مجعولة لكونه قادما
في صرافة وحدته ذاته تعالى أزلا غير أن فيه تحصيل للعامل فالتأثير انما يتصور
في اتصافها بالوجود وهذا ما عليه المحققون من أهل الكشف والنظر (من تعريفات
أبي البقاء الكفوي رحمه الله) **ذكر**وا أن الصفة مع الموصوف لا عين ولا غير
وكذا الجز مع الكل فأوله صاحب المواقف بأن المراد لا هو بحسب المفهوم ولا غيره
بحسب الهوية أقول هذا لا يلائم ما نقل عن الاشاعرة بأن الصفة منها ما هو عين
الذات كالوجود ومنها ما هو غيره كالخالق ومنها ما لا عين ولا غيره كالعالم (من
مجموعة الحفيد) **ذكر**وا أن القوة الجسمانية يجوز أن تكون مؤثرة آثارا غير متناهية
بحسب العدة والمدة عند المتكلمين لادوام نعيم أهل الجنة أقول هذا لا يتم على رأي
الاشاعرة القائلين بأن المؤثر هو الله تعالى وحده (من مجموعة المرقومة) معنى كون
صفاته عين ذاته تعالى أن يترتب على ذاته الاحدية من حيث هي ما يترتب على ذات
مع صفة مثلا ذاتك ليست كافية في انكشاف الاشياء عليك بل تحتاج في ذلك
الى صفة العلم التي تقوم بك بخلاف ذاته تعالى فانه لا يحتاج في انكشاف الاشياء الى
صفة تقوم به بل المفهومات كلها لا جل ذاته منكشفة عليه فذاته بهذا الاعتبار
حقيقة العلم وكذا الحال في القدرة ومرجع هذا الى نفي الصفات مع حصول نتائجها
وهو المشار له في نهج البلاغة بقوله عليه السلام وتعالى في الصفات هذه
(من الكشكول لبهاء الدين العاملي) وهو رجل شيعي وأراد بقوله عليه السلام قول
علي كرم الله وجهه في خطبه المشهورة بنهج البلاغة (فائدة) في الحديث لا عدوى
ولا طيرة ولا هامة ولا صفر أقول العدوى اسم من الاعداء يقال أعداء الداء وعداء
تعدية هو أن يصيبه مثل ما يصاحب الداء وذلك بأن يكون بينه وبين حرب من لا تقتنى
مخالطته بابل أخرى حذرا أن يتعدى ما به من الحرب اليها فيصيبها ما أصابه وقد
أبطله الاسلام وسيأتي تمة لذلك وأما الطيرة بكسر الميم ففتح الصنانية وقد نسكن
هي التشاؤم وأصله أنهم كانوا في الجاهلية يعتمدون على الطيرة فاذا خرج أحدهم
لامر فإن رأى الطير طار يمنة تبين به واستمر وان طار يسرة تشاؤم به ورجع وقد أبطله
الشرع اذ لا أصل له ولا جهة ولكنه قد يترتب آثار على ذلك لتزيين الشيطان وزيادة
الاعواء ثم انه لا يتأني ذلك الحديث ما ورد في الصحيح انما الشوم أي بحسب العادة
لا الخلقة في ثلاث الفرس والمرأة والدار فانه **ذكر** له تأويلات منها أنهم كانوا

يتطهرون فأعلمهم النبي صلى الله عليه وسلم فلما أبوا أن يذنبوا بقيت الطيرة في هذه الثلاث
بمعنى أن هذه الأشياء أكثر ما يطير به فمن وقع في نفسه شيء أن يتركه ويستبدل غيره
وقال بعضهم المعنى بدليل بعض الروايات أن كان الشؤم حقا فهذه الثلاثة أحق به
بمعنى أن النفوس تشاءم بها أكثر واختار الشيخ ابن حجر أنه لما جرت العادة بالتشائم
في هذه الثلاث أشار النبي صلى الله عليه وسلم إلى أنه ينبغي للمرء مصون اعتقاده
بالاجتناب عن تلك الأشياء لتلايها فوق شيء من ذلك القدر فيعتقد من وقع له ذلك صحة
الطيرة فمن وقع له ذلك في الدار مثلا ينبغي أن يبادر إلى التحول عنها وكذا الباقين فإنه
لو استمر على ذلك ربما حله ذلك على صحة الطيرة واعلم أنهم قسروا نشأوا من الفرس بعدم
الغزو عليه وشؤم الدار بالضيق وسوء الجار والبعد عن المسجد وشؤم المرأة بعدم
الولادة أقول أنت خير بأن ذلك التفسير لا يناسب الطيرة بل المناسب هو ما على زعم
الجاهلية ذهب المال أو الجاه وأما الهامة بالتخفيف في الأكل فربما هي أن الجاهلية
يقولون إذا قتل الرجل ولم يقع القصاص للقاتل خرجت من رأس المقتول دودة تدور
حول قبره وتصبح اسقوني اسقوني أو صارت روحه طائرا وقيل المراد طائر الليل أي
بالفارسية يوم وقيل يزعمون أن عظم الميت صار هامة أي طيرا يسمى منه الصدى فأبطل
الشرع ذلك كله وأما الصفر ففيه ثلاثة أقوال الأول أنه كانت العرب تزعم أن الصفر
حبة في بطن الإنسان إذا جاع لدغته واللدغ الذي يجده عند الجوع من عضها الثاني
أن الشهر تعدد العرب شوما في الحديث نفي زعمهم على الوجهين الثالث أن يريد
أن الصفر ليس بداخل في الشهر والحرم كما يلزم من اعتبار النسيء الذي ينقله الكفار
في الشهر واعلم أنه نفي في كثرة العباد من كتب الحنيفة في معنى من بشرى بخروج
صفر ثمرة بالجنة ثلاثة أوجه هي أنه وعد صلى الله عليه وسلم في الربيع الأول بفتح
مكة وتحويل القبلة وإلقاء الله تعالى بالموت واعلم أنه من اعتقد أن تلك الأمور أسباب
للآثار المترتبة عليها ولم يصف التدبير إلى الله تعالى ككافر وإن علم أن الله تعالى هو
المؤثر لكنه اتفق من ترتب الآثار على تلك الأمور بحسب التجربة العادية فإن وطن
نفسه على ذلك أسماء وإن تفاؤل بالخير واستعان به تعالى من الشر ومضى في فعله لم يضره
ما وجد في نفسه والافئوا خذبه وربما وقع به ذلك المكروه عقوبة له كما كان يقع كثيرا
لأهل الجاهلية (فائدة) إذا وقع التعارض بين الحديثين وأمكن الجمع يوفق ومثل هذا
يسمى بمختلف الحديث مثاله لا عدوى ولا طيرة إلى آخره مع حديث فر من المجدوم
فرانك من الأسد والعدوى اسم من الأعداء يقال أعداء أعداء إذا أصابه مثل
ما يصاحب الداء ثم للجمع بين الحديثين ويجوز أحدها أن نفي العدوى باق على عمومته
إذا قد صح قوله صلى الله عليه وسلم لا بعدى شيء شيئا وأما الفرار من المجدوم فمن باب
سد الذرائع لتلايها لشخص يصاحب مجذوما مثلا لا فأصابه الجذام مع أن الجذام

بتقدير الله تعالى ابتداء لا بالعدوى فيتموهم هو أو يظن أهل الجاهلية أن ذلك بسبب
 الخخالطة فيشوش العقائد ويؤيد هذا الوجه من الجمع ما روى أنه قيل له صلى الله عليه
 وسلم أنه يقع الحرب في الأبل بواسطة الخخالطة فقال عليه السلام فن أين أعدى الأول
 يعني أنه سبحانه وتعالى ابتدأ في الثاني كما في الأول الوجه الثاني أن هذه الامراض
 غير معدية بطبيعتها لكنه قد يجعل الله أياها سببا لآفة قد يتخلف ويؤيد ذلك أن تلك
 الأمور أسباب ظاهرة عادية على ما اشتهر من مذهب الاشاعرة ألا يرى إلى قوله عليه
 السلام دعها أي الأرض الوية عنك فإن من القرف أي القرب منها التلف وقرب
 منه ما قيل انه ليست أسبابا بنفسها بل بسبب الخخالطة والرائحة الكريهة ومثل الماء
 السائل من الحرب الثالث أن المراد بنى العدوى تفهيم على وجهه اليقين والامر
 بالاجتناب باعتبار الظن الطبي وقد أكل صلى الله عليه وسلم مع المجذوم وقال لا عدوى
 ليمان أن الله تعالى هو الذي يمرض ويشفى ونهاهم عن الدنوس من مثله لانهم من الأسباب
 العادية وقيل لا عدوى على عمومها والامر بالفرا لرعاية خاطر المجذوم له لا تزدد
 حسرتة للاحظة في الصحة في الصحيح والسقم في نفسه وأنت خير بانه لا يلائم قوله
 فرار له من الأسد وقيل النقي في قوله لا عدوى والاثبات في قوله فر من المجذوم بالنظر
 إلى تفاوت الحال في مخاطبين بحيث جاء لا عدوى كان الخطاب قوي اليقين
 يمكنه أن يدفع عن نفسه اعتقاد العدوى وحيث جاء فر كان الخطاب ضعيفا
 لم يتمكن من تمام التوكيل وأنت خير بانه لو كان لا عدوى بصيغة الخطاب لكان
 موجها واء لم أن بعضهم جعل قوله صلى الله تعالى عليه وسلم لا عدوى منسوخا
 أو مخصوصا بقوله فر من المجذوم وبهضم رجع حديث لا عدوى من حيث الاسناد
 وبعضهم اعتبر بعكس ذلك كان المختار الجمع على ما ذكرنا (من المجموعة
 الحفيدة)

الفصل الخامس من كتاب النبوات في كناية شبهات من يقول بالقول بخرق العادات محال

واعلم أن قبل الموضع في تقرير هذا النوع من الشبهات لابد من التنبيه على مذاهب
 الخلق فيه فنقول أما أبو الحسن الأشعري فانه يجوز انخرق العادات من كل الوجوه
 وبيانه ذكر في مسائل المسئلة الاولى أن عنده قبول الحياة والعلم والقدرة والشهوة
 والنفرة لا يتوقف على حصول البنية والتركيب فالجوهر الفرد قابل لهذه الصفات
 فعلى هذا التقدير لا يمتنع كون الجوهر الفرد موصوفا بجملة أنواع العلوم موصوفا
 بجمع أنواع القدر حتى يكون ذلك الجوهر أكمل العلماء وأقوى القادرين ولا يمتنع
 أن يكون الانسان الموصوف بالمزاج المعتدل ميتا جادا والمسئلة الثانية أن الجمهور
 يقولون عند حصول الشرائط الثمانية يكون الابصار واجبا وتلك الشرائط الثمانية

هي هذه فأحدها أن تكون المدقة سليمة عن الا فاق والعيوب وثانيها أن يكون
الشيء بحيث يصح ابصاره وثالثها أن لا يكون المرقى في غاية القرب من المدقة
ورابعها أن لا يكون في غاية البعد وخامسها أن لا يكون في غاية اللطافة وسادسها
عدم السائر والحاجب وسابعها أن لا يكون في غاية الصغر وثامنها أن يكون مقابل
للراقى أو في حكم المقابل له فعند حصول الشرائط أطبقت الفلاسفة والمعتزلة على أن
الابصار يكون واجبا وأما عند اختلافها أو اختلاف بعضها فإن الابصار يكون ممتنعا
وأما أبو الحسن الأشعري فذهب أن عند حصول هذه الاشياء يجوز أن لا يحصل
الابصار وعند عدمها يجوز أن يحصل فعلى هذا لا يمتنع أن يحضر عندنا جبال شاهقة
وأصوات عالية ونحن لا نبصرها ولا نسمعها ولا يمتنع أن يبصر العمى الذي هو بالشرق
بقة بالمغرب فهذا مذهب المسئلة الثالثة أن مذهبهم أنه يجوز أن تنقلب الجبال ذهبا
ابريزا ويجوز انقلاب مياه الودية دما وغيره ويجوز حدوث الانسان من غير الابوين
وبالجمله فينكر جميع التأثيرات والطبائع والقوى وأما الفلاسفة الذين هم خالفوا
أهل الشرع والسنة في أكثر الاحوال فانهم أطبقوا على انكار خوارق العادات
الا أنه يلزمهم القول بالاعتراف ببعض مسائل كثيرة المسئلة الاولى أنهم جوزوا
حدوث انسان بالتولد لا بالتوالد وقرروا ذلك بأن قالوا البدن الانساني انما تولد
من مقادير مخصوصة من العناصر الاربعة فكل المقادير اختلطت وامتزجت في مدة
معلومة فحصل بذلك الامتزاج كيفية مزاجية معتدلة واذا تم حدوث البدن بهذا
الطريق وجب حدوث النفس المتعلقة بتدبيرها وحيث قد يتم تكون الانسان
قالوا اذا ثبت هذا فنقول لا يمتنع حصول أجزاء مخصوصة على تلك المقادير المعالومة
ولا يمتنع اختلاطها وعند اختلاطها لا بد وأن يتكون ذلك المزاج وعند تكونه
لا بد وأن تحدث تلك النفس والموقوف على الممكن ممكن فكان حدوث الانسان
المعين على سبيل التولد ممكنا واذا كان ذلك ممكنا كان انخراق العادات على قواهم
لازمًا جازمًا المسئلة الثانية أن هيولى عالم الكون والفساد هيولى مشترك بين الكل
وانما اختص هيولى الجسم المعين بالصورة المعينة لان شكلا فلكيا اقتضى ككون
تلك المادة مستعدة لقبول تلك الصورة الخاصة والاشكال الفلكية غير مضبوطة
وغير معلومة وبهذا التقدير فانه لا نوع من أنواع الخوارق الا وهو ممكن محتمل فهذا
شرح مذهب الفلاسفة في هذا الباب وأما المعتزلة فكلما هم في هذا الباب مضطرب
بجد اقترارة يجوزون خوارق العادات وأخرى يمنعون منها وليس اسم بين البابين
قانون معلوم وطريق مضبوط فهذا هو التبيين على مذاهب الناس في هذا الباب
الى هنا من المطالب العالية

(في تحقيق الكلام في الدهر والسرمد والفرق بينهما وبين الزمان)

ذكر الشيخ في أكثر كتبه أن اعتباراً حوال المتغيرات مع المتغيرات هو الزمان واعتبار
أحوال الأشياء الثابتة مع الأشياء المتغيرة هو الدهر واعتباراً حوال الأشياء الثابتة
مع الأشياء الثابتة هو السرم وهذا الذي رأينا في كتبه وما وجدناه من يد شرح
وبيان وأقول أن الأقرب عندنا في المدة والزمان هو مذهب افلاطون وهو أن الزمان
جوهر قائم بنفسه مستقل بذاته إلا أنه يقتضي تقدير هذه الأحوال المختلفة فقد ثبت
أن الناصر بن لمذهب ارسطاطاليس في أن الزمان مقدار الحركة لا يمكنهم التوغل في
شي من المذاهب المتعلقة بالزمان إلا عند الرجوع إلى قول افلاطون وهو أنه موجود
قائم بنفسه فإن اعتبرنا نسبة ذاته إلى ذوات الموجودات القائمة المبرأة عن التغيرات
سميها بالسرم وإن اعتبرنا نسبة ذاته إلى ما قبل حصول الحركات والتغيرات فذلك
هو الدهر الدهر وإن اعتبرنا نسبة ذاته إلى كون المتغيرات مقارنة له حاصلة معه
فذلك هو الزمان انتهى ملخصاً من المطالب العالية قال ابن الفارض في خبرته
المشهوره ودونكم في الحان واستجاليه * على نعم اللسان فهي بها غنم
قال الشارح النغم جمع نغمة أي الغناء وهي صوت لا يثبت زماناً وقبل الغناء رفع
الصوت على ترتيب خاص في الموسيقى فيندرج فيه البسيط المسمى بالاسم دهانه
صوت مجرد لكنه على ترتيب خاص مضبوط عند أهل الصنعة وهو بلا شك غناء لغة
وامطلاحاً وأما ما قال القرطبي رحمه الله في كشف القناع في نغمه أنه رفع صوت
بالشعر وما قاربه من الرجز فإنه يخرج منه البسيط كما عرفت انتهى قد نواز في بلاد
الترك ونواحي روس وبغفار من خواص النباتات والاشجار في شأن السحب والرياح
والامطار ما يجزم العقل بأنه ليس صادراً عن النبات والجزر بل عن خالق القوى والقدر
وسمعت غير واحد من الثقات أنهم إذا سافروا في الصيف استعصموا واحداً من الكفرة
يقوم بأعمال بعض تلك الاشجار مبتلياً بمتضرعاً في أثناء ذلك إلى الخلق سبحانه
وتعالى على طريقتهم وله رياضة عظيمة وتزلة للشهوات وتسبب في جماعة مخصوصة
مشهورة باستئصال المطر فتحدث مصابة قدر ما يظن أوائل السفر فيها ريح تدفع عنهم
البعوض تسير معهم إذا ساروا وتقف إذا وقفوا وترجع إذا رجعوا ورعياناً يستقبلهم
فرقة أخرى معهم مصابة تكفيهم وريح إلى خلاف جهة هذه الريح وانكارها إذا
عندهم من قبيل انكار المحسوسات وأما حديث النبات الذي ينفخ به القيد من
الحديد على قوائم القمر عند أصابته فمشهور ولعمري أن النصوص الواردة في استناد
أمثال هذه الآثار إلى القادر المختار قاطعة وطرق الهدى إلى ذلك واضحة لكن من
لم يجعل الله له نوراً فإنه من نور (من شرح المقاصد) في آخر مباحث كائنات الجواهر
وما يحدث على الأرض (فائدة) مشهور أنست كه حكما مكيك ويند خد اعالمست بكليات
ويجزئيات بروجه كلي * وأبو البركات بغدادى مخالف إيشانست ومولانا قطب الدين

رازی در محاکمات میگوید مراد قدما آنست که علم حق زمانی نیست و در حق او
ماضی و مستقبل و حال تصور نمیتوان کرد بلکه امتداد زمان با حوادث که مقارن
ایز او است یکدفعه نزد او حاضرست و همه نسبت با او متساویند و چون خواهی که
این معنی را در بابی زمان را در سمانی فرض کن که هر جزو برنگی باشد اگر موری متحرک
او را مشاهده کند هر دم رنگی ظاهر شود و رنگی غائب گردد و اگر تو مشاهده کنی
همه را به یک نظر توانی دید از مفاتیح مبینی در شرح دیوان علی کرم الله وجهه (رب
النوع) اشراقین گویند هر نوع از افلاک و کواکب و بساط عنصریه و مرکبات
و اشباح مجرده ربی دارند که عقل مدبر آن نوعست و اوست غازی و منی و مولد
در اجسام نامیه چه مختص است که این افعال از قوه عظیم الشعور صادر شود و این
افعال اگر از نفوس ماصا در شدی ما را شعور باین افعال بودی و قصد پستان مادر
در اطفال و امتصاص شیر و غیر آن مستند بر رب النوعست و الوان غریبه و نقوش
متناسیه در پر طاوس مثلا از اشراقات نوریه و نسب معنویه است که دروست و فرق
میان نفس و رب النوع آنست که نفس متعلق بیک بدن است و رب النوع بجمیع
ابدان نوع و نفس متألمست بتألم بدن و استکمال بوسیله بدن میکند و رب النوع نه
و او را کلی نوع گویند یعنی اصل نوع نه معنی کلی منطقی و مثل افلاطون عبارت ازین
عقولست و این غیر مثل معلقه است مفاتیح (عالم المثال) ذهب بعض المتألهین من
الحکماء و نسب الی القدماء الی أن بین عالمی المحسوس و المعقول واسطة تسمى عالم المثال
لیس فی تجرد المجردات و لافی مخاطبة المادیات و فیہ لکل موجود من المجردات
و الاجسام و الاعراض حتی الحركات و السکات و الاوضاع و الهیات و الطعوم
و الروائح مثال قائم بذاته معلق لافی مادة و محل یظهر للحس بمعونة مظهر کالمراة و الخیال
و الماء و الهواء و نحو ذلك و قد ینتقل من مظهر الی مظهر و قد یبطل کما اذا فسدت المراة
و الخیال أو زالت المقابلة أو الخیل و بالجملة هو عالم عظیم القسمة غیر متناه یحذو حذو
العالم الحسی فی دوام حركة افلاک و المثالیة فی قبول عناصره و مرکباته آثار حركات
افلاک و اشراقات العالم العقلی و هذا ما قاله الاقدمون ان فی الوجود عالم مقادیرا
غیر العالم الحسی لا تنهاهی عجائبه و لا تخصی مدته و من جملة تلك المدن جابلقا و جابر صا
و هما مدینتان عظیمتان لکل منهما الف باب لا یحصى ما فیہما من الخلائق و من هذا
العالم تکرر الملائكة و الجن و الشیاطین و الغیالان لکونهم من قبیل المثل أو النفوس
الناطقة المفارقة الطاهرة فیها و به تظهر المجردات فی صور مختلفة بالحسن و القبح
و اللطافة و السکافة و غیر ذلك بحسب استعداد القابل و الفاعل و علیه بنوا امر المعاد
الجسمانی فان البدن المثال الذی تنصرف فیہ النفس حکمه حکم البدن الحسی فی
ان جمیع الحواس الطاهرة و الباطنة فیلتذو بتألم بالذات و الآلام الجسمانیة و أيضا

يكون من الصور المعلقة نورانية فيها نعيم السعداء وظلمانية فيها عذاب الاشقياء وكذا
 أمر المنامات وكثير من الادراكات فان جميع ما يرى في المنام أو يتخيل في اليقظة
 بل يشاهد في الامراض وعند غلبة الخوف ونحو ذلك من الصور المقصد اربعة التي
 لا تحقق لها في عالم الحس كلها من عالم المثال وكذا كثير من الغرائب وخوارق العادات
 كما يحكى عن بعض الاولياء انه مع اقامته ببلدته كان من حاضري المسجد الحرام أيام
 الحج وأنه ظهر من بعض جدران البيت أو خرج من بيت مسدود الابواب والكوات
 وأنه أحضر بعض الاشخاص أو الثمار أو غير ذلك من مسافة بعيدة أو زمان قريب
 الى غير ذلك والقاتلون بهذا العالم منهم من يدعى ثبوته بالمكانفة والتجارب الصحيحة
 ومنهم من يحتج بأن ما يشاهد من تلك الصور الجزئية في المرايا ونحوها ليست عدم ماصرفا
 ولا من عالم الماديات وهو ظاهر ولا من عالم العقل لكونها ذات مقدار ولا مرتبة
 في الاجزاء الدماغية لامتناع ارتسام الكبير في الصغير ولما كانت الدعوى عالية
 والشبهة واهية كما سبق لم يلتفت اليه المحققون من الحكماء والمنكاهين انتهى من شرح
 المقاصد في آخر المقصد الرابع (وهذه) اى المثنى على الماء والهواء والصعود الى
 السماء مع الابدان وغير ذلك من طي الارض ونحوه أحكام الاقاليم الثامن اى العالم
 المثالى لان العالم المقدارى منقسم ثمانية اقسام سبعة منها هى الاقاليم السبعة
 التى فيها المقادير الحسية والثامن منها فيه المقادير المثالية وهى عالم مثل المعلقة
 الذى يوجد منه الابدان الصاعدة الى السماء لاستحالة صعود الابدان العنصرية اليها
 وهذا عند البعض وأكثر اظهر العجائب والغرائب من الانبياء والاولياء للوصول
 الى هذا العالم ومعرفة مظاهره وخواصه الذى فيه جابلقا وجابر صا وهو رقبليان ذات
 العجائب وهذه أسماء مدن فى عالم المثال وقد نطق بها الشارع عليه الصلاة والسلام
 الا أن جابلقا وجابر صا من عالم عناصر المثل وهو رقبليان من عالم أفلاك المثل (من شرح
 حكمة الاشراق) للعلامة الشيرازى من النسخة المنقولة عن خطه رحمه الله هو
 المعز قل ان كنتم تحبون الله فاتبعونى يحببكم الله ويغفر لكم ذنوبكم والله غفور
 رحيم محبة العباد لله مجاز عن ارادة نفوسهم اختصاصه بالعبادة دون غيره ورغبتهم
 فيها ومحبة الله عباده أن يرضى عنهم ويحمد فعلهم والمعنى ان كنتم تريدون لعبادة
 الله على الحقيقة فاتبعونى حتى يصح ما تدعونه من ارادة عبادته يرض عنكم ويغفر
 لكم وعن الحسن زعم أقوام على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم أنهم يحبون
 الله فأراد أن يجعل لقوله هم تصديقهم من عمل فمن ادعى محبته وخالف سنة رسوله فهو
 كذاب وكذب الله بكذبه واذا رأيت من يذكر محبة الله ويصفق بيديه مع ذكرها
 ويطرب ويتعربصق فلا تشك في أنه لا يعرف ما الله ولا يدري ما محبة الله وما
 تصفيقه ونعته وطربه وصعقته الا انه تصور في نفسه الخبيثة صورة مستحقة

مشفقة فسميها الله بجهله ودعائه ثم صفق وطرب ونعرو وصعق على تصورهما وربما
 رأيت المتى قد ملأ إذا ذلك المحب عند صمته وحق العامة حواله قد ملأوا
 أودانهم بالدموع لما رآهم من حاله (من تفسير الكشاف في سورة آل عمران) قال
 الامام الرازي في التفسير الكبير خاص صاحب الكشاف في هذا المقام في الطعن في
 أولياء الله وكتب ههنا ما لا يليق بالعاقل أن يكتب مثله في كتب فحش فهو أنه اجتراء
 في الطعن في أولياء الله فكيف اجتراء على كتبه ذلك الكلام الفاحش في تفسير كلام
 الله المجيد فنسأل الله العصمة والهداية انتهى فرحم الله امرأ عرف قدره ولم يتعد
 طوره حدثنا اسمعيل قال حدثني أخى عن ابن أبي ذئب عن سعيد المقبري عن أبي هريرة
 رضى الله عنه قال حفظت من رسول الله صلى الله عليه وسلم وعائين قائماً أحدهما
 فيبثته وأما الآخر فلو يبثته قطع هذا العلوم البعلوم مجرى الطعام من صحيح
 البخارى في باب حفظ العلم قوله وعائين هو ثقة الوعاء بكسر الواو وبالمد وهو الطرف
 الذى يحفظ فيه الشيء وأطلق المحل وأراد الحال أى نوعين من العلوم وبثته أى نشرته
 وقطع أى لقطع فحذف منه اللام قال ابن بطال العلوم الحلقوم وهو مجرى النفس
 الى الرئة والمرى هو مجرى الطعام والشراب الى المعدة فيتمصل بالحلقوم وقال المراد
 من الوعاء الثانى أحاديث اشراط الساعة وما عرف به النبي صلى الله عليه وسلم من
 فساد الدين وتغير الاحوال والتضييع لحقوق الله تعالى كقوله صلى الله عليه وسلم
 يكون فساد هذا الدين على يدى اغبلة سفهاء من قريش وكان أبو هريرة يقول لو شئت
 أن أسبهم بأسمائهم نخشى على نفسه فلم يصرح ولذلك ينبغي لمن أمر به معروف اذا خاف
 على نفسه في التصريح أن يعرض ولو كانت الاحاديث التى لم يصرح بها من الحلال
 والحرام ما وسعه كتبها بحكم الآية (وأقول) هذا الحديث هو قطب مدار
 استدلال المتصوفة فى الطامات والشطحيات بقولون هاهنا أبو هريرة عريف
 أهل الصفة الذين هم شيوخنا فى الطريقة عالم بذلك قائل به والمراد بالاول علم الاحكام
 والاخلاق وبالثانى علم الاسرار المصون عن الاغيار المختص بالعلماء بالله من أهل
 العرفان وقال قائلهم

يارب جوهر علم لوابوح به * لقبلى أنت من عبد الوثن

ولاستحل رجال مسلمون دعى * يرون أقبح ما يأتونه حسنا

وقال بعضهم العلم المكنون والسر المصون علمنا وهو نتيجة الخدمة وثمره الحكمة
 لا يظفر بها الا القواصون في بحار الجاهدات ولا يسعدها الا المطفون بأنوار
 المشاهدات اذهى أسرار مكنة فى القلوب لا تظهر الا بالرياضة وأنوار ملعة فى الغيوب
 لا تنكشف الا للنفوس المرتاضة وأقول نعم ما قال لكن بشرط أن لا تدفعه القواعد
 الاسلامية ولا تنفيه القوانين الالمانية اذ ما بعد الحق الا الضلال قال الشيخ أبو حامد

الغزالي قدس سرته متصوفة أهل الزمان الأمن بحمده الله اغتروا بالزنى والمنطق
والهيئة من السماع والرقص والطهارة والجلوس على السجادات مع اطراق
الرأس وادخاله في الجيب ~~ك~~ كالتفكير ومن تنفس الصعداء وخفت الصوت
في الحديث الى غير ذلك فظنوا ذلك انهم منهم فلم يتعبوا أنفسهم قط في المجاهدة
والرياضة ومراقبة القلب وقطع الباطن والظاهر من الاثام الخفية والجلية وكل
ذلك من أوائل منازل المتصوفة ولو فرغوا عن جميعها لما جاز لهم ان يعدوا
أنفسهم من الصوفية ~~ك~~ وكيف ولم يحوموا حولها قط بل يتكالبون على الحرام
والشبهات وأموال السلاطين ويتنافسون في القلس والرغيف والحبوة ويتحاسدون
على النقيز والقطمير ويمزق بعضهم اعراض بعض وليسوا من الرجال بل هم أبحر من
العجائز في المعارف فاذا ~~ك~~ كشف عنهم الغطاء فوافضحتاه على رؤس الاشهاد قال
ومنهم من ادعى علم المعرفة ومشاهدة الحق ومجاورة المقامات والاحوال ولا يعرف
هذه الامور الا بالاسامى والالفاظ الا أنه تلقف من ألفاظ القوم كلمات فهو
يردها ويظن أن ذلك علم أعلى من علوم الاولين والآخرين فهو ينظر الى الفقهاء
والمفسرين والمحدثين بعين الازدراء حتى ان الفلاح يترك فلاحته والحائك حياكنه
ويلازمه أياما ويلتقف منه هذه الكلمات المريية فهو يردد ها كانه يتكلم عن الوحي
ويخبر عن سر الاسرار ويستحقق بذلك جميع العباد والعلماء ويقول في العباد انهم أجراء
متعبون وفي العلماء انهم بالحديث عن الله محجوبون ويدعى لنفسه أنه الواصل الى الحق
وأنه من المقربين وهو عند الله من الفجار المنافقين وعند أرباب القلوب من الخلق
الجاهلين وأصناف غرور أهل الاباحة من المتشبهين بالصوفية لا تحصى وأنواعها
لا تستقصى ومن الله الاستعانة وبالله الاستعاذة (من شرح صحيح البخاري) للفاضل
الكرماني رحمه الله تعالى فتح دانستن اصول وقواعد عقائد بباطن فكريست • وأن
مسلك متكلمين وحكاي مشائين است • وبباطن طريق رياضت وأن مسلك صوفيه
وحكاي اشراقين است ابشار ار واقين هم كويند • مثل الفريقين كالاعشى والاصم
والبصير والسميع هل يستويان مثلاً أفلاتن كرون • در طريق اول خار شبيهه وشك
بسيارست • قدم نقل از رهكذرافكار افكار (مثنوى) پای استدلاليان جويين بود
پای جويين سخت بی تمكين بود • هر كسی از عقل با تمكين بدی • نخر رازی رازدار دين
بدی • غایت دليل مناقشه وخلافست واساس قياس بر تخمين وكراف امام نخر الدين
رازی كويد (نظم)

نهاية اقدام العقول عقلال • واكر سعي العالمين ضلال
وكم قد رأينا من رجال ودولة • فبادوا جميعا مسرعين وزالوا
وكم من جبال قد علت شرفاتها • وعال فزالوا والجبال جبال

وأرواحنا في وحة من جسوننا • وحاصل دنیایا اذی ووبال
 ولم نستقدم بجننا طول عمرنا • سوی ان جعنا فيه قبل وقالوا
 وغاية عنايت علماد رشان کلام کلام امام غزالیست در احیا که در هر شهر شخصی
 می باید که این علم را داند و دفع شبهه مبتدعان را ند حاشا که اکابر متکلمین تصحیح عقائد
 خود بدلائل کلامیه کرده باشند مأخذ انوار عقائد ایشان مشکات بنو تست و غرض
 از کلام غیر الحاقام جاحد • والزام معاند نیست انصاف آنکه بچراغ عقل راه حق
 نمیتوان دید و بوسیله برهان بمطلوب اصلی نمیتوان رسید (نظم)
 لقد طفت في تلك المعاهد كلها • وصيرت طرفي بين تلك المعالم
 فلم أرا الا واضعا كفاتر • على ذقن أوقار عاسن نادم
 کسی از هوا جس نفسانی و وساوس شیطانی نجات یابد که طفل مکتوب • علمک مالم
 تکن تعلم وکان فضل الله عليك عظیما باشد • واشک نیاز برخاک راه سالکان مسالك
 طریقت و مالکان محالک حقیقت باشد در طریق تصوف انوار الهی و فیوض غیر
 متناهیست و معرفت اشیا کماهی از مآناه بجا هی (شعر)
 علم التصوف علم ليس يعرفه • الا خوف فطنة بالحق معروف •
 وليس يعرفه من ليس يشهده • وكيف يشهد ضوء الشمس مكفوف
 (خاطرت کی رقم فیض پذیرت هیهات • مکر از نقش پراکنده ورق ساده صحتی)
 شیخ ابو یزید میفرماید اخذتم علمکم میتا عن میت واخذنا علمنا عن الحی الذی
 لا يموت امام فخر الدین با شیخ نجم الدین گفت ہم معرفت ربك فرمود بوار دات ترده لی
 القلوب فتعجز النفوس عن تكذيبها • ومخالفت این طائفة با یکدیگر مبتدیانست
 باختلاف مشرب در کتمان و افشای اسرار بعضی میکوید (نظم)
 ابکی الى الشرق ان كانت منازلکم • من جانب الغرب خوف القيل والقال
 أقول بالحمد خال حين أذكركه • خوف الرقيب وما بالحمد من خال
 بعضی گویند الا فامقنی خرا و قل لی هی النهر • ولا تسقنی سرا اذا أمكن الجهر
 و مع باسم من أهوى ودعنی من الکفی • فلا خیر فی اللذات من دونها ستر
 جمعی پندارند که دانش منحصر در علوم رسمیّه است کلا انهم عن ربهم یومئذ
 لمجربون (نظم) بین المحبین سر ليس يفشيه • قول ولا قلم للخلق يحكيه
 ابن عباس رضی الله عنهما ~~میکوید~~ بشی باأمیر المؤمنین علی کرم الله وجهه صحبت
 داشتم تا روز شرح بابهسم الله میفرمود من خود را پیش او چون سبوی یافتم پیش
 دریای بزرگ و هم فرمود که اگر تفسیر الله الذی خلق سبع سموات ومن الارض مثلهن
 يتزل الامر بینهن بکویم • مما مر اسنکسار کنید و حضرت امیر فرمود در سینه
 من علیست که اگر آنرا بر شما اظهار ~~کنم~~ بر خود ببلرزید چنانچه را بسمان

دراز در جاه اب، وهم فرمود لو شئت لا وقرت سبعین بعیرا فی تفسیر فاتحة الکتاب • وهم
انحضرت اشارت بسینه بی کینه خود فرمودان ههنا العلو ما جنة لو وجدت لها • جمله
در صحیح بخاری مذکور است که ابوهریره رضی الله عنه گفت جئت عن النبی صلی الله
عليه وسلم وعائین من العلم اما الواحد فبثثته فیکم واما الاخر فان بثثته قطع منی هذا
البلعوم واما من زین العابدین قدس سره فرمود (نظم)

انی لا کتم من علم جواهره • کیلا یری الحق ذو جهل فیفتننا
وقد تقدم فی هذا أبو حسن • الی الحسین ووصی قبله الحسن
یا رب جوهر علم لواء یوحیه • لقیل لی أنت بمن یعبد الوثن
ولا استحل رجال مسلمون دمی • یرون أقبح ما بأوثنه حسنا •

وچند گفت لا یبلغ احد درج الحقیقة حتی یشهد فیہ ألف صدیق بانه زندق • زنهار
وهزار زنهار که از انکار اولیاء الله احتراز کنی و با اعتقاد در فیض بر روی
دل باز کن شیخ محبی الدین رضی الله عنه در باب هفتا دوسیم از فتوحات
گوید ابو یزید بابا موسی اردبیلی گفت ای ابی موسی چون بیانی کسی را که ایمان
بسجن ارباب طریقت داشته باشد التماس کن که برای تو دعا کند برای آنکه دعای
اوبی شبهه مستجاب شود از موسی فاضلترین نخواهی بود بین که او را با خضر علیهما
السلام چه صورتهار و نمود و گفته اند پیش علماء محافظت زیان باید کرد و پیش
سلاطین محافظت چشم و پیش اولیاء محافظت دل اگر ایشان میل مال کنند برای
راحت فقر است و کار مخصوص بایشان خواه کیج باشد و خواه راست رجال لا تلهمهم
تجارة ولا یسع عن ذکر الله وعمار زفناهم یتفقون (القصة) بطولها ثقی درویشان
ضلات صرف وجهالت محض است اگر میدانی و کسی را ازین چه نقصان تو از کمال
خود باز میمانی لکن چون ملحد بصورت موحد بر می آید و زندقی بهیأت
صدیق می نماید تمیز میان این طوائف مشکل است و طالبان صادق را ازین تمیز خون
در دل است از فتوح شرح دیوان علی کرم الله وجهه للقاضی الفاضل امیر حسین
مبیدی رحمه الله تعالی (فصل) ومن هؤلاء المتصوفة المریدین قوم بهالیل معنوهون
اشبه شیء بالمجانین من العقلاء وهم مع ذلك قد صحت لهم مقامات الولاية و أحوال
الصدیقین و علم ذلك من أحوالهم من يفهم عنهم من أهل الذوق مع أنهم غیر مکلفین
و یقع لهم من الاخبار عن المغيبات عجائب لانهم لا یتقيدون بشیء فیطلقون کلامهم
فی ذلك و یأتون منه بالعجائب و ربما ینکر الفقهاء انهم علی شیء من المقامات لما یرون من
سقوط التكلیف عنهم والولاية لا تحصل الا بالعبادة وهو غلط فانه فضل الله یؤتیة
من یشاء ولا یتوقف حصول الولاية علی العبادة ولا غیرها و اذا كانت النفس
الانسانیة ثابتة الوجود فالله تعالی یخصها بما یشاء من مواهب و هؤلاء القوم لم تعد

نفوسهم الناطقة ولا فسدت كحال المجانين وانما فقد لهم العقل الذي يناط به التكليف
وهو صفة خاصة للنفس وهي علوم ضرورية للانسان يستدعيها نظره ويعرف أحوال
معاشه واستقامة منزله وكأني اذ اميز أحوال معاشه لم يبق له عذر في قبول التكليف
واصلاح معاده وليس من فقد هذه الصفة بفاقد لنفسه ولا ذاهل عن حقيقته فيكون
موجود الحقيقة معدوم العقل التكليفي الذي هو معرفة المعاش ولا استحالة في ذلك
ولا يتوقف اصطفاؤه الله عباده للمعرفة على شيء من التكليف فاذا صح ذلك فاعلم أنه
ربما يلتبس حال هؤلاء بالمجانين الذين تفسد نفوسهم الناطقة ويلتحقون بالبهائم ولت
في تغيرهم علامات منها أن هؤلاء البهائيل تجدلهم وجهة ما لا يخلون عنها أصلا
من ذكر وعبادة لكن على غير الشروط الشرعية لما قلناه من عدم التكليف والمجانين
لا تجدلهم وجهة أصلا ومنها أنهم يخلقون على البلاء من أول نشوهم والمجانين
يعرض لهم الجنون بعد برهة من العمر لعوارض بدنية طبيعية فاذا عرض لهم ذلك
وفسدت نفوسهم الناطقة ذهبوا بالخيبة ومنها كثرة تصرفهم في الناس بالخير والشر
لانهم لا يتوقفون على اذن لعدم التكليف في حقهم والمجانين لا تصرف لهم وهذا فصل
انتهى بنا الكلام اليه (من مقدمة تاريخ العبر لابن خلدون) قال الحكيم اللاهجي
في رسالته التي ألفها لدفع مطاعن الناس عن حضرة الشيخ الامام الاكبر الحائمي رضي
الله تعالى عنه مانعه وكذلك أي كما تكلموا في مسألة الوجود تكلموا في مسألة ايمان
فرعون مع أنه رضي الله تعالى عنه قال انه أخذ فصوص الحكم من رسول الله صلى
الله عليه وسلم كما ذكره في أول الخطبة فنكره ما أنكره بل أنكر رسول الله صلى الله عليه
وسلم من حيث لا يشعروا ما انتفع به لانه ليس من الناس الذي أخبره صلى الله عليه
وسلم أنهم ينتفعون به أما ترى أنه صلى الله عليه وسلم كيف قال خذوا وارجعوا الى الناس
ينتفعون به ولم يقل لينتفعوا به لان النفع متحقق ولكن للناس الذي نسي ما وقع له
في الميثاق فبالذكر تذكر قال تعالى فان الذكرى تنفع المؤمنين فكل ما في الفصوص
من المعاني والالفاظ من رسول الله صلى الله عليه وسلم وأما ما قال رضي الله تعالى عنه
في الفتوحات في الباب الثاني والستين في مراتب طبقات جهنم وتفاوتها وهو أن
فرعون وأمثاله الذين ادعوا الربوبية ونفوها عن الله تعالى لهم الدرر الاسفل من النار
فالظاهر أن بينهما تناقضا وعلى الله قصد السبيل انتهى كلام اللاهجي وأقول قال
الشيخ قدس سره في الباب الثالث والسبعين وثلاثمائة من الفتوحات العالم الالهي
هو الذي كان الله معلمه بالالهام والالقاء وانزال الروح على قلبه وهذا الكتاب يعني
الفتوحات من ذلك النمط عندنا فوالله ما كتبنا منه حرفا الا عن املاء الهى والقائه
رباني ونقتد روحاني في روع كاني هذا جملة الامر مع كونا السنابرسل مشرعين
ولا أنبياء مكلفين وانما هو علم وحكمة وفهم عن الله فيما شرعه على السنة رسوله وأنبيائه

عليهم الصلاة والسلام انتهى كلام الشيخ رضي الله عنه فعلى هذا يكون التناقض المذكور مستلزما لتناقض آخر أشد اشكالا من الاول فتأمله كتبه الفقير محمد راغب * حكى عن بعض الكرامية أن بعض الاولياء قد يبلغ درجة النبي بل أعلى وعن بعض الصوفية أن الولاية أفضل من النبوة لأنها تنبئ عن القرب والكرامة كما هو شأن خواص الملك والمقربين منه والنبوة عن الانبياء والتبليغ كما هو حال من أرسله الملك الى الرعايا بالتبليغ أحكامه الا أن الولي لا يبلغ درجة النبي لان النبوة لا تكون بدون الولاية وعن أهل الاباحة والاحاد أن الولي اذا بلغ الغاية في المحبة وصفاء القلب وكمال الاخلاص سقط عنه الامر والنهي ولم يضره ذنب ولا يدخل النار بارتكاب الكبيرة والكل فاسد باجماع المسلمين والاول خاصة بأن النبي مع ما له من شرف الولاية معصوم عن المعاصي مأمون من سوء العاقبة بحكم النصوص القاطعة مشرف بالوحي ومشاهدة الملك مبعوث لاصلاح حال العالم ونظام أمر المعاش والمعاد الى غير ذلك من الصكمالات والثاني بان النبوة تنبئ عن البعث والتبليغ من الحق الى الخلق ففيها ملاحظة للجانبين ويتضمن قرب الولاية وشرفها لا محالة فلا تقصر عن مرتبة ولاية غير الانبياء لانها لا تكون على غاية الكمال لان علامة ذلك نيل مرتبة النبوة نعم قد يقع تردد في أن نبوة النبي أفضل ام ولايته فمن قائل بالاول لما في النبوة من معنى الواسطة بين الجانبين والقيام لمصالح الخلق في الدارين مع شرف مشاهدة الملك ومن مائل الى الثاني لما في الولاية من معنى القرب والاختصاص الذي يكون في النبي في غاية الكمال بخلاف ولاية غير النبي وفي كلام بعض العرفاء ان ما قبل الولاية أفضل من النبوة لا يصح مطلقا وليس من الادب اطلاق القول به بل لا بد من التقييد وهو أن ولاية النبي أفضل من نبوته لان نبوة التشريع متعلقة بمصلحة الوقت والولاية لاتعلق لها وقت دون وقت بل قام سلطانها الى قيام الساعة بخلاف النبوة فانها محتومة بمحمد صلى الله عليه وسلم من حيث ظاهرها الذي هو الانبياء وان كانت دائمة من حيث باطنها الذي هو الولاية أعني التصرف في الخلق بالحق فان الاولياء من أمة محمد صلى الله عليه وسلم حلة تصرف ولايته بهم يتصرف في الخلق بالحق الى قيام الساعة ولهذا كانت علامتهم المتابعة اذ ليس الولي الا مظهر تصرف النبي واما بطلان القول بسقوط الامر والنهي فلعوم الخطابات ولان اكل الناس في المحبة والاخلاص هم الانبياء سيما حبيب الله مع أن التكليف في حقهم أتم وأكمل حتى يعاتبون بأدنى زلة بل يترك الافضل نعم حكى عن بعض الاولياء أنه استعفى الله من التكليف وسأله الاعتاق عن طواهر العبادات فأجابه الى ذلك بان سلبه العقل الذي هو مناط التكليف ومع ذلك كان من علو المرتبة على ما كان وأنت خير بان العارف لا يسأم من العبادة ولا يفتر في الطاعة ولا يسأل الهبوط من أوج

الكمال الى حضيض النقصان والنزول من معارج الملك الى منازل الحيوان بل ربما يحصل له كمال الانجذاب الى عالم القدس والاستغراق في ملاحظة جناب الحق بحيث يذهل عن هذا العالم ويحل بالتكاليق من غير تأثم بذلك لكونه في حكم غير المكلف كالنائم وذلك لعجزه عن مراعاة الامرين وملاحظة الجانبيين فرمى بسأل دوام تلك الحالة وعدم العود الى عالم الظاهر وهذا الذهول هو الجنون الذي ربما يرجح على بعض العقول والمتسمون به هم المسمون بمجانين العقلاء وبهذا يظهر فضل الانبياء على الاولياء فانهم مع أن استغراقهم أكمل وانجذابهم أشمل لا يخلون بأدنى طاعة ولا يذهلون عن هذا الجانب ساعة لأن قوتهم القدسية من الكمال بحيث لا يشغلهم شغل عن ذلك الجانب ولا يبعد عليهم أدنى زلة عن منهج الصواب (من شرح المقاصد للتفتازاني) والقول بالحلول أو الاتحاد محكي عن النصارى في حق عيسى عليه السلام وعن بعض الغلاة في حق أئمتهم وعن بعض المتصوفة في حق كلماتهم وأما ما يدعى بعضهم من ارتفاع الكثرة عند الفناء في التوحيد وأنه لا كثرة في الوجود أصلاً فبحث آخر (ش) يعني كما قامت الدلائل على امتناع الحلول والاتحاد على الذات فكذلك على الصفات بل أولى لاستحالة انتقال الصفة عن الذات والاحتمالات التي ذهب إليها وهام المخالفين في هذا الاصل ثمانية حلول ذات الواجب أو صفته في بدن الانسان أو روحه وكذا الاتحاد والمخالفون منهم نصارى ومنهم منتون الى الاسلام أما النصارى فقد ذهبوا الى أن الله تعالى جوهر واحد ثلاثة أقانيم هي الوجود والعلم والحياة المعبر عنها عندهم بالاب والابن وروح القدس على ما يقولون أما ايثار وحاقدسيا ويعنون بالجوهر القائم بنفسه وبالقنوم الصفة وجعلوا الواحد ثلاثة جهات أو ميلا الى أن الصفات نفس الذات واقتصارهم على العلم والحياة دون القدرة وغيرها جهالة أخرى وكانهم يجعلون القدرة راجعة الى الحياة والسمع والبصر الى العلم ثم قالوا ان الكامة وهي اقنوم العلم اتحدت بجسد المسيح وتدرعت بناسوته بطريق الامتزاج كالخمر بالماء عند الملكانية وبطريق الاشراف كما تشرق الشمس من كوة على بلور عند النسطورية وبطريق الانقلاب لما ودم بحيث صار الاله هو المسيح عند اليعقوبية ومنهم من قال ظهر اللاهوت بالناسوت كما يظهر الملك في صورة البشر وقيل ترسكب اللاهوت والناسوت كالنفس مع البدن وقيل ان الكامة قد تدخل الجسد فيصدر عنه خوارق العادة وقد تضارقه فتحله الآلام والآفات الى غير ذلك من الهذيان وأما المنتون الى الاسلام فتنهم بعض غلاة الشيعة القائلون بأنه لا يمتنع ظهور الروحاني بالجسماني كجبريل في صورة دحية الكلبي وبعض الجن والشياطين في صورة الاناسي ولا يبعد أن يظهر الله في صورة بعض الكاملين وأولى الناس بذلك على رضى الله عنه وأولاده المخصوصون الذين هم خير البرية والعلم في الكمالات العلمية والعملية فلهذا كان

يصيد عنهم في العلوم والاعمال ما هو فوق الطاقة البشرية ومنهم بعض المتصوفة القائلون بان السالك اذا اتمعن في السلوك وخاض في بلجة الوصول فربما يحل الله فيه تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا كالشارف في الجرب حيث لا يتميز او يتحد به بحيث لا اثنية ولا تغاير وصح ان يقول هو انا وانا هو وحينئذ يرتفع الامر والنهي ويظهر من الغرائب والعجائب ما لا يتصور من البشر وفساد الرأيين غنى عن البيان وههنا مذهبان آخران يوهمان الحلول والاتحاد واما من في شيء (الاول) ان السالك اذا انتهى سلوكه الى الله تعالى وفي الله يستغرق في بحر التوحيد والعرفان بحيث تضمحل ذاته في ذاته تعالى وصفاته في صفاته ويغيب عن كل ما سواه ولا يرى في الوجود الا الله تعالى وهذا الذي يسمونه الفناء في التوحيد واليه يشير الحديث الالهى ان العبد لا يزال يتقرب الى بالنوافل حتى أحبه فاذا أحبه كنت سمعه الذي به يسمع وبصره الذي به يبصر وحينئذ ربما تصدر عنه عبارات تشعر بالحلول والاتحاد لتصور العبارة عن بيان تلك الحمال وتعدرا لكشف عنها بالمقال ونحن على ساحل التمتي نعترف من بحر التوحيد بشدرا لا مكان ونعترف بان طريق الفناء فيه العيان دون البرهان والله الموفق (والثاني) ان الواجب هو الوجود المطلق وهو واحد لا كثرة فيه أصلا وانما الكثرة في الاضافات والتعينات التي بمنزلة الخيال والسراب اذا الكل في الحقيقة واحد يتكرر على المظاهر لا بطريق المخالطة ويتكرر في النواظر لا بطريق الانقسام فلا حلول ههنا ولا اتحاد لعدم الاثنية والغيرية وكلامهم في ذلك طويل خارج عن طريق العقل والشرع وقد أشرنا في بحث الوجود الى بطلانه لكن من يضل الله فإله من هاد من شرح المقاصد (في جواز قتل الجراد) اختلف العلماء في قتل الجراد اذا دخل بأرض قوم وأفسد فصيل لا يقتل وقال أهل الفقه كلهم يقتل احيى الاولون بانه خلق عظيم من خلق الله يأكل من رزق الله ولا يجرى عليه القلم وبما روى لا تقتلوا الجراد فإنه جند الله الاعظم واحتج الجمهور بان في تركها فساد الاموال وقد رخص النبي صلى الله عليه وسلم بقتال المسلم اذا اراد اخذ ماله فالجراد اذا ارادت افساد الاموال سكنت أولى أن يجوز قتلها ألا ترى أنهم اتفقوا على أنه يجوز قتل الحية والعقرب لانهم يؤذيان الناس فكذلك الجراد روى ابن ماجه وأنس بن مالك رضى الله عنهما أن النبي صلى الله عليه وسلم كان اذا دعا على الجراد يقول اللهم اهلك بكاره واقتل صفاره وأفسد بيضه واقطع دابره وخذ بأفواههم عن معايشنا وارزقنا انك سميع الدعاء قال رجل يا رسول الله كيف تدعو على جند من أجناد الله بقطع دابره قال ان الجراد نثرة حوت في البحر (من تفسير القرطبي عليه الرحمة) عند تفسير قوله تعالى فأرسلنا عليهم الطوفان والجراد الى آخره في حديث ابن عباس الجراداة نثرة حوت أى عطسته نهاية (في ذرية ابليس عليه اللعنة) واختلف أهل التفسير

هل لا بليس ذرية من صلبه فقال الشعبي سألني رجل فقال هل لا بليس زوجة فقلت
 ان ذلك عرس لم أشهده ثم تذكرت قوله تعالى افتخذونه وذريته اولياء من دوني فقلت
 أنه لا تكون ذرية الامن زوجة فقلت نعم وقال مجاهد ان ابليس ادخل فرجه في فرج
 نفسه فباض خمس بيضات فهذا أصل ذريته وقيل ان الله تعالى خلق له في نخذه
 اليمنى ذكرا وفي اليسرى فرجا فهو ينسكح هذا بهذا فيخرج له كل يوم عشر بيضات يخرج
 من كل بيضة سبعون شيطانا وشيطانة فهو يخرج وهو يطير وأعظمهم عند أيهم
 منزلة أعظمهم في بني آدم فتنة وقال قوم ليس له أولاد ولا ذرية وذريته أعوانه من
 الشياطين قال القشيري أبو نصر وبالحلة ان الله تعالى أخبر أن لا بليس اتباعا وذرية
 وأنهم يوسوسون الي بني آدم وهم أعداؤهم ولا يثبت عندنا تحقيق في كيفية التوالد
 منهم وحدث الذرية عن ابليس فيتوقف الامر فيه على نقل صحيح قلت الذي ثبت
 في هذا الباب من صحيح ما ذكره الحمدي في الجمع بين الصحيحين عن الامام أبي بكر
 البرقاني أنه خرج في كتابه مستداعن أبي محمد بن عبد الغني بن سعيد الحافظ من رواية
 عاصم عن أبي عثمان عن سلمان قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تكن أول من
 يدخل السوق ولا آخر من يخرج منها فيهابض الشيطان وفرخ وهذا يدل على أن
 للشيطان ذرية من صلبه والله أعلم قال ابن عطية وذريته ظاهر اللفظ يقتضي
 الموسوسين الذين يأتون بالنسكرو ويحملون على الباطل وذكر الطبري وغيره أن مجاهدا
 قال وذرية ابليس هم الشياطين وكان يعدهم زليبور صاحب الاسواق يضع رايته في كل
 سوق بين السماء والارض يجعل تلك الراية على حانوت أول من يفتح وآخر من يغلق
 ولتقي صاحب المصائب يأمر بقرب الوجوه وشق الجيوب والدعاء بالويل والحرب
 والاعور صاحب أرباب الرياء ومسوط صاحب الاخبار يأتي بها فيلقها في أفواه الناس
 فلا يجدون لها أصلا وداسم الذي اذا دخل الرجل بيته فلم يسلم ولم يذكر اسم الله بصره
 من المتاع ما لم يرفع وما لا يحسن موضعه واذا أكل ولم يذكر اسم الله أكل معه
 قال الاعمش واني ربحا دخلت البيت فلم اذكر اسم الله ولم اسلم فرأيت مطهرة نقلت
 ارفعوا هذه وخاصمتهم ثم اذكر فأقول داسم اعوذ بالله منه زاد الثعلبي وغيره عن مجاهد
 والايض وهو الذي يوسوس للانبياء وصخر وهو الذي اختلس خاتم سليمان عليه
 السلام والولهان وهو صاحب الطهارة يوسوس فيها والافيس وهو صاحب الصلاة
 يوسوس فيها ومرة وهو صاحب المزامير وبه يكنى والهفاف يكون بالصحارى
 يضل الناس ويتيههم ومنهم الغيلان وحكي أبو مطيع مكحول بن الفضل الشيعي
 في كتاب اللؤلؤيات عن مجاهد أن الهفاف هو صاحب الشراب ولقوس صاحب
 التحريش والاعور صاحب أبواب السلطان قال وقال الداراني ان لا بليس شيطانا
 يقال له المتقاضي يتقاضي ابن آدم فيخبر بعمل كان عمله في السر منذ عشرين فيحدث

بد في العلانية قال ابن عطية وهذا مما يأت به سند صحيح وقد طول النقاش في هذا المعنى
وحكي حكايات تبعد عن الصحة ولم يترجى في هذا صحيح الا ما في كتاب مسلم من أن الصلاة
شيطاناً اسمه خنزب وذكر الترمذي أن للوضوء شيطاناً يسمى الولهان من تفسير القرطبي
في سورة الكهف عند تفسير قوله تعالى اقتنذونه وذريته الخ (يا ابراهيم)
على ارادة القول أي قالت الملائكة يا ابراهيم أعرض عن هذا الجدال انه قد جاء أمر
ربك قدره بمقتضى قضائه الازلي بعذابهم وهو أعلم بحالهم وانهم آت بهم عذاب
غير مردود مصروف بجدال ولا دعاء ولا غير ذلك من البيضاوي في سورة هود عليه
السلام (قوله قدره بمقتضى قضائه الازلي الخ) قال المصنف رحمه الله في شرح
المصابيح القضاء الارادة الازلية والعناية الالهية المقتضية لنظام الموجودات
على ترتيب خاص والقدر تعلق تلك الارادة بالاشياء في أوقاتها يعني أن اصفة الارادة
الالهية تعلقاً قديماً بوجود الاشياء في وقته المخصوص فيما لا يزال وتعلقاً حادثاً به
في وقت وجوده بالفعل والتضاء هو التعلق القديم ولذا وصفه المصنف رحمه الله بالازلي
والقدر التعلق الحادث لأن القضاء هو نفس الارادة كما يوهمه ظاهر كلامه
شهاب هو المعز

(أول شبهة وقعت في الخليفة ومن مصدرها في الاول ومن مظهرها) اعلم أن أول شبهة
وقعت في البرية شبهة ابليس لعنه الله ومصدرها استبداده بالرأى في مقابلة النص
واختياره الهوى في معارضة الامر واستكباره بالمادة التي خلق منها وهي النار
على مادة آدم عليه السلام وهي الطين وانشعبت هذه الشبهة سبع شبهات وسارت
في الخليفة وسرت في أذهان الناس حتى صارت مذاهب بدعة وضلال وتلك الشبهات
مسطورة في شرح الاناجيل الاربعة انجيل لوقا ومارقوس ويوحنا ومتى ومذكورة
في التوراة مترتبة على شكل مناظرة بينه وبين الملائكة بعد الامر بالسجود
والامتناع منه قال كما نقل عنه اني سلمت أن البارئ تعالى الهى والله الخلق عالم
قادر ولا يسأل عن قدرته ومشيتته فانه مهما أراد شيئاً قال له كن فيكون وهو حكيم
الا أنه يتوجه على مساق حكمته أسئلة قالت الملائكة ما هي وكما هي قال لعنه الله
سبعة الاول منها أنه علم قبل خلق أى شئ يصدر عنى ويحصل فلم خلقنى اولاً وما الحكمة
في خلقه اياى والثانى اذ خلقنى على مقتضى ارادته ومشيتته فلم كلفنى بعرفته
وطاعته وما الحكمة في التكليف بعد اذ لا ينتفع بطاعة ولا يتضرر بمعصية
والثالث اذ خلقنى وكلفنى فالتزمت تكليفه بالمعرفة والطاعة فعرفت وأطعت فلم
كلفنى بطاعة آدم والسجود له وما الحكمة في هذا التكليف على الخصوص بعد
اذا يزيد ذلك في معرفتى وطاعتي والرابع اذ خلقنى وكلفنى على الاطلاق وكلفنى
بهذا التكليف على الخصوص فاذا لم أسجد لم لعنى وأخرجنى من الجنة وما الحكمة

في ذلك بعد اذ لم ارتكب قبيحا الاقولي لا أسجد الا لك والخامس اذ خلقتني وكلفني مطلقا وخصوصا فلم أطع فنعسني وطرردني فلم طرقتني الى آدم حتى دخلت الجنة ثانيا وغررته بوسوستي حتى أكل من الشجرة المنهى عنها وأخرجته من الجنة معي وما الحكمة في ذلك بعد اذ لو منعني من دخول الجنة استراح مني آدم وبقي خالدا فيها والسادس اذ خلقتني وكلفني عموما وخصوصا ولعنتني ثم طرقتني الى الجنة وكانت الخصومة بيني وبين آدم فلم سلطني على اولاده حتى أراهم من حيث لا يرونني ويؤثر فيهم وسوستي ولا يؤثر في حولهم وقوتهم وقدرتهم واستطاعتهم وما الحكمة في ذلك بعد اذ لو خلقهم على الفطرة دون من يحتملهم عنها فيعيشون طاهرين سامعين مطيعين كان احرى بهم والبق بالحكمة والسابع سلمت هذا كله خلقتني وكلفني مطلقا ومقيدا واذلم أطع لعنتي وطرردني واذ اردت دخول الجنة ~~ممكني~~ وطرقتني واذ علمت عملي أخرجني ثم سلطني على بني آدم فلم اذا ساء لهته أمهلني فقلت أنظرنني الى يوم يبعثون قال انك من المنتظرين الى يوم الوقت المعلوم وما الحكمة في ذلك بعد اذ لو أهلكني في الحال استراح الخلق مني وما بقي شرما في العالم أليس بقاء العالم على نظام الخير خيرا من امتزاجه بالشر قال فهذه حجتي على ما ادعيت في كل مسألة قال شارح الانجيل فأوحى الله تعالى الى الملائكة عليهم السلام قولوا له فانك في تسليمك الا قول أني الهك والله الخلق غير صادق ولا مخلص اذ لو صدقت أني اله العالمين ما احتسكنت على بلم فأنا الله الذي لا اله الا أنا لا أسأل عما أفعل والخلق مسئولون هذا الذي ذكرته مذكور في التوراة ومسطور في الانجيل على الوجه الذي ذكرته وكنت برهة من الزمان أتفكر وأقول من المعلوم الذي لا مرية فيه أن كل شبهة وقعت لبني آدم فانما وقعت من اضلال الشيطان الرجيم ووساوسه نشأت من شبهاته واذ كانت الشبهات محصورة في سبع عادت بكار البدعة والضللال الى سبع ولا يجوز أن تعد وشبهات فريق الزبغ والكفر هذه الشبهات وان اختلفت العبارات وتباينت الطرق فانها بالنسبة الى أنواع الضلالات كالبدور وترجع جملتها الى انكار الامر بعد الاعتراف بالخلق والى الجنوح الى الهوى في مقابلة النص هذا من جادل نوحا عليه السلام وهودا وصالحا وابراهيم ولوطا وشعبا وموسى وعيسى ومحمدا صلوات الله عليهم أجمعين كلهم نسجوا على منوال اللعين الاول في اظهار شبهاته وحاصلها يرجع الى رفع التكليف ومجدا أصحاب الشرائع والتكاليف بأسرهم اذ لا فرق بين قولهم أبشريه دوننا وبين قوله أسجد لمن خلقت طينا وعن هذا صار من فصل الخلاف ومحز الاقتراق ما هو في قوله تعالى وما منع الناس أن يؤمنوا اذ جاءهم الهدى الا أن قالوا أبعث الله بشرا رسولا فيبين أن المانع من الايمان هو هذا المعنى كما قال المتقدم في جواب ما منعك أن لا تسجد اذ أمرتك أن تخبر منه وقال المتأخر من ذريته كما

قال المتقدم أنا خير من هذا الذي هو مهين وكذلك لو تتبعنا أحوال المتقدمين منهم
وجدناها مطابقة لأحوال المتأخرين كذلك قال الذين من قبلهم مثل قولهم
تشابهت قلوبهم فما كانوا ليؤمنوا بما كذبوا به من قبل والمعين الأول لما أن حكم
العقل على من لا يحكم عليه العقل لزمه أن يجري حكم الخالق في الخلق أو حكم
الخلق في الخالق والأول غلو والثاني تقصير فتأثر من الشبهة الأولى مذهب الحلولية
والتناسخية والمشيبهة والغلاة من الرافضة حيث غلوا في شخص من الأشخاص
حتى وصفوه بصفات الجلال وتأثر من الشبهة الثانية مذهب القدرية والجبرية والمجسمة
حيث قصرُوا في وصفه تعالى بصفات المخلوقين والمعتزلة مشبهة الأفعال والمشيبهة
حلولية الصفات وكل واحد منهم أعور بأى عينيه شاء فإن من قال انما يحسن منه
ما يحسن منا ويقبح منه ما يقبح منا فقد شبه الخالق بالخلق ومن قال يوصف الباري
تعالى بما يوصف به الخلق أو ووصف الخلق بما ووصف به الباري تعالى فقد اعتزل الخلق
وشيج القدرية طلب العلة في كل شيء وذلك من نسج اللعين الأول اذ طلب العلة
في الخلق أولاً والحكمة في التكليف ثانياً والعائدة في تكليف السجود لا دم عليه
السلام ثالثاً وعنه نشأ مذهب الخوارج اذ افرق بين قولهم لا حكم الا لله ولا نحكم
الرجال وبين قوله لا اسجد الا لك اسجد لبشر خلقته من صلصال ويا جملة كلا طرفي
قصد الامور ذميم والمعتزلة غلوا في التوحيد بزعمهم حتى وصلوا الى تعطيل بنى
الصفات والمشيبهة قصرُوا حتى وصفوا الخالق بصفات الاجسام والروافض غلوا
في النبوة والامامة حتى وصلوا الى الحلول والخوارج قصرُوا حيث نفوا تحكيم
الرجال وانت ترى أن هذه الشبهات كلها ناشئة من شبهات اللعين الأول وتلك
في الاول مصدرها وهذه في الآخر مظهرها واليه أشار التنزيل في قوله تعالى ولا تتبعوا
خطوات الشيطان انه لكم عدو مبين وشبه النبي صلى الله عليه وسلم كل فرقة ضالة من
هذه الامة بامة ضالة من الامم السابقة فقال القدرية مجوس هذه الامة وقال المشبهة
يهود هذه الامة والرافضة نصاراها وقال عليه السلام جملة لتسلكن سبيل الامم قبلكم
خذوا القذة بالقذة والنعل بالنعل حتى لو دخلوا بجر ضب دخلتموه

بيان أول شبهة وقعت في الملة الاسلامية وكيف انشعابها ومن مظهرها ومن
مصدرها

وكما قررنا أن الشبهات التي وقعت في آخر الزمان هي بعينها تلك الشبهات التي وقعت
في أول الزمان كذلك يمكن أن يقرر في زمان كل نبي ودور كل صاحب ملة وشريعة
أن شبهات امته في آخر زمانه ناشئة من شبهات خصماء أول زمانه من الكفار والمنافقين
أو أكثرها من المنافقين وان خفي علينا ذلك في الامم السالفة لتقادم الزمان فلم يحق
في هذه الامة ان شبهاتها نشأت كلها من شبهات منافقي زمن النبي صلى الله عليه وسلم

اذ لم يرضوا بحكمه فيما كان يأمر وينهى وشرعوا فيما لا مسرحة للفكر فيه ولا مسرى
 وسألوا عما منعوهم من الخوض فيه والسؤال عنه وجادلوا بالباطل فيما لا يجوز الجدل
 فيه اعتبر حديث ذي الخويصرة التميمي اذ قال اعدل يا محمد فانك لم تعدل حتى
 قال عليه السلام ان لم اعدل فن يعدل فعادوا للعين وقال هذه قسمة ما أريد بها
 وجه الله وذلك خروج صريح على النبي صلى الله عليه وسلم واذا صار من اعتراض على
 الامام الحق خارجياً وليس ذلك قولاً بتحسين العقل وتقييده وحكم بالهوى في مقابلة
 النص واستكباراً على الامر بقياس العقل حتى قال صلى الله عليه وسلم سيخرج
 من ضنفي هذا الرجل قوم يمرقون من الدين كما يمرق السم من الزميمة الخبز تمامه
 فاعتبر حال طائفة من المنافقين يوم أحد اذ قالوا اهل لناس الامر من شيء وقولهم
 لو كان لناس الامر شيء ما قتلناهم هنا وقولهم لو كانوا عندنا ما ماتوا وما قتلوا فهل
 ذلك الا تصرح بالقدر وقول طائفة لو شاء الله ما عبدنا من دونه من شيء وقول
 طائفة انظمو من لو يشاء الله اطعمه تصرع بالجبر واعتبر حال طائفة اخرى حيث
 جادلوا في ذات الله تفكراً في جلاله وتصرفاً في أفعاله حتى منعهم وخوفهم بقوله تعالى
 ويرسل الصواعق فيصيب بها من يشاء وهم يجادلون في الله وهو شديد المحال فهذا
 ما كان في زمانه عليه السلام وهو في شوكرته وقوته وصحة بدنه والمنافقون يخادعون
 فيظهرون الاسلام ويبطنون النفاق وانما كان يظهر نفاقهم في كل وقت بالاعتراض
 على حركاته وسكناته فصارت الاعتراضات كالبدور وظهور منها الشبهات كالزروع
 واما الاختلافات الواقعة في حال مرضه وبعد وفاته بين الصحابة رضي الله تعالى عنهم
 فهي اختلافات اجتهادية كما قيل كان غرضهم فيها اقامة مراسم الشرع وادامة
 مناهج الدين فأول تنازع وقع في مرضه صلوات الله عليه وآله فيملوا به محمد بن
 اسمعيل الجعاري باسناد عن عبد الله بن عباس رضي الله عنهما قال لما اشتد بالنبي
 صلى الله عليه وسلم مرضه الذي مات فيه قال اتوني بدواة وقرطاس اكتب
 لكم كتابا لاتضلون بعدى فقال عمر ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قد غلبه الوجع
 حسبنا كتاب الله فكثرت اللفظ فقال النبي صلى الله عليه وسلم لم قوموا عني لا ينبغي عندي
 التنازع قال ابن عباس رضي الله عنهما ان الرزية كل الرزية ما حال بيننا وبين كتاب
 رسول الله صلى الله عليه وسلم والخلاف الثاني في مرضه صلوات الله عليه وسلامه
 أنه قال جهزوا جيش أسامة لعن الله من تخلف عنها فقال قوم يجب علينا امتثال
 أمره واسامة قد برز من المدينة وقال قوم قد اشتد مرض النبي صلى الله عليه وسلم
 فلا تسع قلوبنا المفارقة والحالة هذه فنصبر حتى نبصر أي شيء يكون من أمره
 وانما أوردت هذين التنازعين لان المخالفين ربما عدوا ذلك من الاختلافات المؤثرة
 في أمر الدين وهو كذلك وان كان الغرض كله اقامة مراسم الشرع في حال

تزلزل القلوب وتسكين ثائرة الفتنة عند تغلب الامور (الخلاف الثالث في سوته صلى الله عليه وسلم) قال عمر رضي الله عنه من قال ان محمدا مات قتله بسيفي هذا وقال أبو بكر رضي الله عنه من كان يعبد محمدا فان محمدا قدم مات ومن كان يعبد الله محمدا فانه حي لا يموت وقرأ هذه الآية وما محمد الا رسول قد خلت من قبله الرسل افا ان مات أو قتل انقلبتم على اعقابكم فارجع القوم الى قوله وقال عمر كافى ما سمعت هذه الآية حتى قرأها أبو بكر (الخلاف الرابع في موضع دفنه صلى الله عليه وسلم) اراد أهل مكة من المهاجرين رده الى مكة لانهم اسقطوا رأسه واراد أهل المدينة من الانصار دفنه بالمدينة لانهم ادره هجرته ومدار نصرته وارادت جماعة نقله الى بيت المقدس لانه موضع دفن الانبياء عليهم السلام ومنهم معراجة الى السماء ثم اتفقوا على دفنه بالمدينة لما روى عنه عليه السلام الانبياء يدفنون حيث يموتون (الخلاف الخامس في الامامة) واعظم خلاف بين الامة خلاف الامامة اذ ما سئل سيف في الاسلام على قاعدة دينية مثل ما سئل على الامامة في كل زمان وقد سهل الله ذلك في الصدر الاول فاختلف المهاجرون والانصار فيها وقال الانصار من ائمة امير ومنكم امير واتفقوا على رئيسهم سعد بن عباد الانصاري فاستدركه أبو بكر وعمر رضي الله تعالى عنهما بان حضرا سقيفة بني ساعدة وقال عمر كنت ازور في نفسي كلاما في الطريق فلما وصلت الى السقيفة اردت ان اتكلم فقال أبو بكر مه يا عمر فحمد الله واثنى عليه ثم ذكر ما كنت ازوره في نفسي كانه يخبر عن غيب فقبل ان يشتغل الانصار بكلامه مددت يدي اليه فبايعته وبايعه الناس وسكنت الثائرة الا ان بيعة أبي بكر كانت فلتة وفي الله شرها فمن عاذاني مثله فاقتلوه فإما رجل بايع رجلا من غير مشورة من المسلمين فانحما

عن
ابن
سنان

ان يقتلوا وانما سكت الانصار عن دعواهم لرواية أبي بكر رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم الائمة من قريش وهذه البيعة هي التي جرت في السقيفة ثم لما عاد الى المسجد اشال الناس عليه فبايعوه عن رغبة سوى جماعة من بني هاشم وأبي ذبيان من بني امية وأمير المؤمنين علي كرم الله وجهه كان مشغولا بما أمره النبي صلى الله عليه وسلم من تجهيزه ودفنه وملازمة قبره من غير منازعة ولا مدافعة (الخلاف السادس في أمر فدل والتوارث عن النبي صلى الله عليه وسلم ودعوى فاطمة عليها السلام ووراثه تارة وتعليكا اخرى حتى رفعت عن ذلك بالرواية المشهورة عن النبي صلى الله عليه وسلم ونحن معاشر الانبياء لانورث ما تركناه صدقة (الخلاف السابع في قتال مانعي الزكاة فقال قوم لانقاتلهم قتال الكفرة وقال قوم بل نقاتلهم حتى قال أبو بكر رضي الله عنه لو منعوني عقالا عما أعطوا رسول الله صلى الله عليه وسلم لقاتلهم عليه ومضى بنفسه لقاتلهم ووافقه الصحابة رضي الله عنهم بأسرهم وقد ادى

اجتهاد عمر رضي الله تعالى عنه ايام خلافته الى رد السبايا والاموال اليهم واطلاق
المحبوسين (الخلاف الثامن) في تنصيب أبي بكر على عمر بالخلافة وقت الوفاة رضي
الله عنهم - ما من الناس من قال قد وليت علينا قضا غليظا وارتفع الخلاف بقول أبي بكر
لوسألني ربي يوم القيامة لقلت وليت عليهم خيرا أهلهم وقد وقع في زمانهم ما اختلافات
كثيرة في مسائل ميراث الحد والاخوة والكلالة وفي عقل الاصابيع وديات الاسنان
وحدود بعض الجرائم التي لم يرد فيها نص وانما هم أمورهم الاشتغال بقتال الروم وغزو
العجم وفتح الله تعالى الفتوح على المسلمين وكثرت السبايا والغنائم وكانوا كلهم
يصدرون عن رأي عمر رضي الله عنه وانتشرت الدعوة وظهرت الكرامة ودانت العرب
والعجم (الخلاف التاسع) في أمر الثوري واختلاف الآراء فيها حتى اتفقوا كلهم
على بيعه عثمان رضي الله عنه وانتظم الملك واستقرت الدعوة في زمانه وكثرت
الفتوح وامتلا بيت المال وعاشر الخلق على أحسن خلق وعاملهم بما يسطون
اقاربه من بني امية قدر كبوانها بر فركبته وجاروا بخير عليه ووقعت في زمانه
اختلافات كثيرة وأخذوا عليه ما أخذ كلها محال على بني امية منها رده الحكم بن
امية الى المدينة بعد أن طرده رسول الله صلى الله عليه وسلم وكان يسمى طريدر رسول الله
صلى الله عليه وسلم وبعد أن تشفع الى أبي بكر وعمر رضي الله عنهما ايام خلافتهم ما
فما اجاباه الى ذلك ونضاه عمر من مقامه باليمن أربعين فرسخا ومنها نفي عثمان أبازرة
رضي الله تعالى عنه الى الربرة وتزويجه مروان بن الحكم ابنته وتسليمه خمس
غنائم افریقیة له وقد بلغت مائتي ألف دينار ومنها اليواؤه عبد الله بن سعد بن أبي سرح
بعد أن اهدر النبي صلى الله عليه وسلم دمه وتوليته ايام مصر باعماله وتوليته عبد الله
ابن عامر البصرة حتى أحدث فيها ما أحدث الى غير ذلك مما انقموا عليه وكان امراء
جنوده معاوية بن أبي سفيان عامل الشام وسعيد بن العاص عامل الكوفة وبعده
الوليد بن عقبة وعبد الله بن عامر عامل البصرة وعبد الله بن سعد بن أبي سرح
عامل مصر وكلهم خذلوه ورفضوه حتى اتى قدره عليه وقتل رضي الله عنه مظلوما
في داره وثارت الفتنة من الظلم الذي جرى عليه ولم تسكن بعد في زمان أمير المؤمنين
علي كرم الله وجهه بعد الاتفاق عليه وعقد البيعة له فأولها خروج طلحة
والزبير الى مكة ثم حل عائشة رضي الله عنها الى البصرة ثم نصب القتال معه ويعرف
ذلك بحرب الجمل والحق أنهم ما رجعا بعد ان ذكرهما أمير افتد كرا فاما الزبير فقتله
ابن الجرهموز وقت الانصراف وهو في النار لقول النبي صلى الله عليه وسلم بشر
قاتل ابن صفية بالنار واما طلحة فرماه مروان بن الحكم بسهم وقت الاعراض فخر
مينا واما عائشة رضي الله عنها فكانت محمولة على ما فعلت ثم تابت بعد ذلك
ورجعت والخلاف بينه وبين معاوية وحرب صفين ومخالفة الخوارج وحمله على

التحكيم ومغادرة عمرو بن العاص بأموسي الأشعري وبقاء الخلاف الى وقت الوفاة
 مشهور وكذلك الخلاف بينه وبين الشراة المارقين بالنهر وان عقدا وقولا
 ونصب القتال معه فعلا ظاهرا معروفا وبالجملة كان على رضى الله عنه مع الحق والحق
 معه وظهر في زمانه الخوارج عليه مثل اشعث بن قيس الكندي ومسعود بن قدي
 التميمي وزيد بن حصين الطائي وغيرهم وكذلك صار في زمانه الفلاة في حقه
 مثل عبيد الله بن سيار وجماعة معه ومن الفريقين ابتدأت البدعة والضلال وصدق
 فيه قول النبي صلى الله عليه وسلم يهلك فيك اثنان محب غال ومبغض قال
 فانقسمت الاختلافات بعده الى قسمين أحدهما الاختلاف في الامامة والثاني
 الاختلاف في الاموال والاختلاف في الامامة على وجهين أحدهما القول بان
 الامامة تثبت بالنص والتعيين والثاني القول بان الامامة تثبت بالاتفاق والاختيار
 فن قال ان الامامة تثبت بالاتفاق قال بامامة كل من اتفقت عليه الامة
 أو جماعة مفردة من الامة اماما مطلقا واما بشرط أن يكون قريشيا على مذهب قوم
 وبشرط أن يكون هاشميا على مذهب قوم الى شرائط اخر كما سيأتى ومن قال بالاول
 قال بامامة معاوية واولاده وبعدهم بخلافة مروان واولاده والخوارج من
 كل زمان على واحد منهم بشرط أن يبقى على مقتضى اعتقادهم ويجرى على سنن
 العدل في معاملاتهم والاخذلوه وخلعوه وورعوا قتلوه ومن قال ان الامامة تثبت
 بالنص اختلفوا بعد على كرم الله وجهه فمنهم من قال انما نص على ابنه محمد بن الحنفية
 وهؤلاء الكيسانية ثم اختلفوا بعده فمنهم من قال انه لم يمت ويرجع في بلاد العالم عدلا
 ومنهم من قال انه مات وانتقلت الامامة بعده الى ابنه أبي هاشم واقتربت هؤلاء فمنهم
 من قال الامامة بقيت في عقبه وصية ومنهم من قال انتقلت الى غيره واختلفوا في ذلك
 الغير فمنهم من قال هو بنان بن سمعان الهندي ومنهم من قال هو علي بن عبد الله بن عباس
 ومنهم من قال هو عبد الله بن معاوية بن عبد الله بن جعفر الطيار بن أبي طالب وهؤلاء
 كلهم يقولون ان الدين طاعة رجل ويتأولون احكام الشرع كلها على شخص
 معين وأما من لم يقل بالنص على محمد بن الحنفية فقال بالنص على الحسن والحسين رضى
 الله عنهما وقال لا امامة في الاخوان الا الحسن والحسين ثم هؤلاء اختلفوا فمنهم
 من اجري الامامة في اولاد الحسن ومنهم من قال بعده بامامة ابن الحسن ثم ابنه
 عبد الله ثم ابنه محمد ثم أخيه ابراهيم الاماميين وقد خرجا ايام المنصور وقتلارحهما الله
 ومن هؤلاء من يقول يرجع محمد الامام ومنهم من اجري الوصية في اولاد الحسين وقال
 بعده بامامة علي ابنه زين العابدين نصا عليه ثم اختلفوا بعده فقالت الزيدية بامامة
 ابنه زيد ومذهبهم ان كل قاطمى خرج وهو عالم زاهد شجاع مخفى مكان اماما
 واجب الاتباع وجوز وارجوع الامامة الى اولاد الحسن ثم منهم من وقف وقال

بالرجعة ومنهم من ساق وقال بإمامة كل من هذا حاله في كل زمان وأما الإمامية فقالوا
 بإمامة محمد بن علي الباقر نصابه ثم بإمامة جعفر بن محمد وصية اليه ثم اختلفوا
 بعده في اولاده من المنصوص عليه وهم خمسة محمد واسماعيل وعبيد الله وموسى وعلي
 ولهم اختلافات في ذلك ومذاهب وأما الاختلافات في الاصول فحدثت في آخر أيام
 الصحابة بدعة معبد الجهنى وغيلان الدمشقي ويونس الاسواري القول بالقدر وانكار
 الخير والشر الى القدر ونسج على منوالهم واصل بن عطاء الغزالي وكان تلميذا الحسن
 البصري وتلمذه عمرو بن عبيد وزاد عليه في مسائل القدر وكان عمرو من دعاة يزيد
 الناقص أيام بني أمية ثم والى المنصور وقال بإمامته والوعيدية من الخوارج والمرجئة
 من الجبرية والقدرية ابتداء بدعتهم في زمان الحسن واعتزل واصل عنهم وعن استاذه
 بالقول بالمنزلة بين المنزلتين فسمى هو وأصحابه معتزلة ومن رفض زيد بن علي بانه خالف
 مذهب آبائه في الاصول وفي التبري والتوالي وهم من أهل الكوفة وكانوا جماعة
 سميت رافضة ثم طالع بعد ذلك شيوخ المعتزلة كتب الفلاسفة حيث فسرت أيام
 المأمون فخلطت مناهجها بمناهج الكلام وافردوها فنون العلم وسموها باسم
 الكلام أما لان اظهر مسئلة تكلموا فيها وتقاتلوا عليها هي مسئلة الكلام فسمى
 النوع باسمها وأما نقاباتهم الفلاسفة في تسميتهم فنون علمهم بالمنطق والمنطق
 والكلام مترادفان وكان أبو الهذيل العلاف شيخهم الأكبر ووافق الفلاسفة
 في أن الباري تعالى عالم بعلم وعلمه ذاته وقادر بقدره وقدرته ذاته وابدع بدعا في الكلام
 والاولادة وأفعال العباد والقول بالقدر والآجال والارزاق وجرى بينه وبين هشام بن
 الحكم مناظرات في أحكام التشبيه وأبو يعقوب الشحام والادعي صاحب أبي الهذيل
 وافقاه في ذلك كله ثم ابراهيم بن سيار النظام في أيام المعتصم وانفرد عن السلف
 ببدع في القدر والرفض ثم ظهرت بدع بشر بن المعتمر من القول بالتوليد والافراط فيه
 والميل الى الطبيعيين من الفلاسفة والقول بان الله تعالى قادر على تعذيب الطفل
 واذا فعل فهو ظالم الى غير ذلك مما انفرد به عن أصحابه وتلمذه أبو موسى المردار رهاب
 المعتزلة وانفرد عنه بإبطال إجماز القرآن من جهة الفصاحة والبلاغة وفي أيامه جرت
 أكثر الشدائد على السلف نقولهم بقدم القرآن والمتأخرون منهم أبو علي
 الجبائي وابنه أبو هاشم والقاضي عبيد الجبار وأبو الحسين البصري قد تلخصوا طرق
 أصحابهم وانفردوا عنهم بمسائل وأما روثق الكلام ابتداء من الخلفاء العباسية هرون
 والمأمون والمعتصم والوائق والمتوكل وانتهى من صاحب ابن عباد وجماعة من
 الديلمة وكانت بين المعتزلة وبين السلف في كل زمان اختلافات وكان السلف
 يناظرونهم عليها لا على قانون كلامي بل على قول اقناعي ويسمون الصفاتية فمن
 مثبت صفات الباري تعالى معاني قائمة بذاته ومن مشبه صفاته بصفات الخلق

وكلهم يتعلقون بظواهر الكتاب والسنة ويناضلون المعتزلة في قدم الكلام على
 قول ظاهر وجرت مناظرة بين أبي الحسن علي بن اسمعيل الأشعري وبين استاذه
 أبي علي الجبائي في بعض مسائل التحسين والتقيج فالزم الأشعري استاذه امورا
 لم يخرج عنها بجواب فاعرض عنه وانحاز الى طائفة السلف ونصر مذهبهم على قاعدة
 كلامية فصار ذلك مذهباً منفرداً وقرر طريقته جماعة من المحققين مثل القاضي
 أبي بكر الباقلاني المالكي الأشعري والاستاذ أبي اسحق الشافعي الاسفرايني
 وغيرهم وليس بينهم كبير اختلاف ونبغ رجل متمسك بالزهد من سجستان يقال له
 أبو عبد الله محمد بن كرام قليل العلم بكرة قد قس من كل مذهب ضعفاً وابنته في كتابه
 وروجه على اغتنام غزوة وغور وسواد بلاد خراسان فانتظم ناموسه وصار ذلك
 مذهباً قد نصره محمود بن سبكتكين السلطان وصب البلا على أصحاب الحديث
 والشيعة من جهة تهم وهو اقرب مذهب الى مذهب الخوارج فهم بحسمة (الى هنا
 من الملل والنحل لمحمد بن عبد الكريم الشهرستاني) فتح اختلاف در مسائل
 شرعية فرعية بعد از رحلت نبي صلى الله عليه وسلم پیدا شد تاج الدين اسمعيل قنوی
 در شرح حاوی گوید که در مسئله خرفا که شخصی مرد و مادر و خواهر و جد را گذاشت
 أبو بکر صدیق رضی الله عنه حکم کرد که مادر را ثلث مالست و جد را باقی امیر المؤمنین
 عمر فاروق گفت خواهر را نصف است و مادر را ثلث باقی و جد را ثلث
 باقی امیر المؤمنین عثمان ذی النورین گفت هریک را ثلث است امیر المؤمنین
 علی کرم الله وجهه گفت خواهر را نصف است و مادر را ثلث و جد را سدس
 وابن مسعود رضی الله عنه گفت خواهر را نصف است و هریک از جد و مادر را
 نصف باقی وزید ابن ثابت گفت مادر را ثلث و جد را دو ثلث باقی و خواهر را ثلث باقی
 و امام شافعی رحمه الله موافق اوست چه حضرت رسالت صلی الله علیه وسلم
 در شان او فرمود (افرضکم زید) وقاضی عضد در شرح مختصر گوید ابن عباس
 رضی الله تعالی عنهما در قول مخالف علی وزید وابن مسعود بود و میگفت (من
 باهلنی باهلته ان الله لم يجعل فی مال واحد نصفاً ونصفاً وثلثاً) وهم در شرح مذکور
 گوید زنی آبستن در وقتی که عمر با حضار او امر کرده بود بچه بینداخت عثمان و عبد
 الرحمن با عمر گفتند (انما انت مؤبد لانری علیک شیاً) و علی گفت (ان کان
 عثمان قد اجتهد فقد اخطأ وان لم یجتهد فقد غشک و روز بر روز دایره خلاف
 واسع شد و مجتهدان بیشتر میشدند تا قرار بر مذاهب ائمة اربعه گرفت (و اول
 ایشان ابو حنیفه نعمان بن ثابت) بود و در سنه ثمانین در کوفه متولد شد و او را دو بار
 تقضاء تکلیف کردند و چون سلطان بشرائط امامت متصف نبود و قبول نکرد
 اول در کوفه صد تازیانه اش زدند در ده روز هر روز ده تازیانه و آخر در بغداد

در زندان منصور وفات یافت در سنه خمسین و مائه و امیر المؤمنین علی کرم الله وجهه
 در شان ثابت دعا فرموده بود به برکت در و در ذریه او (قال العلامة الزمخشري
 في الكشف عند تفسير قوله تعالى (لا ينال عهدى الظالمين) كان أبو حنيفة
 يفتي سرا بوجوب نصرة زيد بن علي رضي الله عنه وحمل المال اليه والخروج على اللص
 المتلقب المتسمى بالامام والخليفة كالدوانيقي واشباهه وقالت امرأة اشترت علي ابني
 بالخروج مع ابراهيم ومحمد ابني عبد الله بن الحسن حتى قتل فقال باليتني كنت مكان
 ابنك وكان يقول في المنصور واشياعه لو ارادوا بناء مسجد واودوني على عدا جره
 لما فعلت (ثاني مالك بن انس بن مالك) بود در خمس وتسعين متولد شد و در مدینه
 در سنه تسع و سبعين و مائه وفات یافت و شافعی شاکر داو بود (ثالث امام شافعی)
 محمد بن ادریس بن عباس بن عثمان بن شافع بن سائب بن عبد یزید بن هاشم بن عبد
 المطلب و سائب در روزیدر مسلمان شد و شافع در طفولیت نبی راضی الله علیه و سلم
 دیده بود و ولادت شافعی در غزه با عسقلان بایمن بود و در خمسین و مائه وفات او بمصر
 در رجب سنه اربع و مائتین و شیخ علاء الدولة سمنانی در عروه میفرماید که رجال الغیب
 اکنون نماز بر مذهب امام شافعی میگزارند و شیخ محبی الدین در باب سیصد
 وینجم از فتوحات نقل میکند که شافعی از او تاد اربعه بود (رابع احمد بن محمد بن حنبل)
 در بغداد متولد شد در سنه اربع و ستین و مائه شاکر د شافع بود و در بغداد در سنه
 احدی و اربعین و مائتین متوفی شد و امام مذاهب شیعه بواسطه طعن و لعن ارازل
 ایشان در شان صحابه کرام رضوان الله علیهم اجمعین مردودست و اثر آن مذاهب
 در میان جمهور اهل اسلام منقود و جمال الدین محمد بن طهر حلی و خواجه نصر الدین
 محمد الطوسی از امامیه اند و ابن اثیر در شرح کتاب ثبوت از جامع الاصول گفته
 (المذاهب المشهورة في الاسلام التي عليها مدار المسلمين في اقطار الارض مذهب
 الشافعي وأبي حنيفة ومالك وأحمد ومذهب الامامية) و تعیین کرد که مجدد مذهب
 امامیه در مائه ثانیه علی بن موسی الرضا بود چه زن او آنست که من یجدد در حدیث
 مشهور مخصوص بشخصی واحد نیست و هر مذهب را در سر هر مائه مجددی هست
 و اعدل طوائف شیعه اصحاب زید بن علی بن حسین بن علی بن ابی طالبند چه ایشان
 گویند (علی بن ابی طالب افضل الصحابة الا أن الخلافة فوضت الى أبي بكر لمصلحة
 رأوها وقاعدة دينه راعوها من تسكين نائرة الفتنة وتطيب قلوب عامة الخلق
 فان عهد الحروب التي جرت في أيام النبوة كان قريبا وسيف أمير المؤمنين من دماء
 المشركين من قريش وغيرهم لم يجف والضغائن في صدور القوم من طلب الشارکاهی
 فما كانت القلوب تميل كل الميل وينقاد الرقاب كل الانقياد فكانت المصلحة أن يكون
 القائم بهذا الشأن ممن عرفوه باللين والتؤدة (وقاضی أبو بکر باقلانی در ملل و نحل گوید

لا خلاف بين الأئمة في تكفير غلاة الروافض وهم الذين زعموا أن الله قد حل في الأنبياء
ثم في الأئمة (ومذهب أكثر شافعية آنست كه (شهادة مبتدع غير مكفر) مقبولست
واكرجه سب صحابه كند وامام الحرمين وامام غزالي وبغوى كويند شهادت كسى كه
منكر امامت أبى بكر يا عمير يا شد يا سب صحابه يا قذف عائشه نمايد مقبول نیست لیكن
شهادت كسى كه تفضيل على برأى بكر كندى نزاع مسموعست واكثر اصحاب شافعى
براندكه اكر كسى وصيت مالى كند برأى اجهل ناس از مسلمين بر روافض دهند
هداهم الله طريق الفلاح ووزقهم رحيق الصلاح الى هنا من شرح الديوان المعزى
لعلى ابن أبى طالب للقاضى مير حسين الميبدي) شيخ علاء الدولة قدس سره در عروه
ميكويد كه جميع فرق اسلاميه أهل نجاتند و مراد از ناجيه در حديث (ستفترق امتي
على ثلاث وسبعين فرقة فالناجية منها واحدة) ناجيه بى شفاعتست (قل يا عبادى الذين
اسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله ان الله يغفر الذنوب جميعا انه هو الغفور
الرحيم) من شرح المذكور (فائدة) أجمعنا على ان الجنة من كان مؤمنا منهم فانه يدخل
الجنة وهل لهم الثواب قال أبو حنيفة رضى الله تعالى عنه لهم الجنة ولا ثواب لهم لان
الله تعالى قال خبرا عنهم (يا قومنا اجيئوا داعى الله وآمنوا به يغفر لكم من ذنوبكم
ويجركم من عذاب أليم) ذكر المغفرة والنجاة ولم يذكر الثواب وعند أبى يوسف ومحمد
والشافعى لهم الثواب كالعقوبة والاصح أن يقول ليس لهم أكل وشرب ولكن
يتنعمون بالنظر والشم والسمع كما فى الدنيا اما الاستمتاع فقال بعضهم ليس لهم
استمتاع فى الجنة مع أهل الجنة وقال بعضهم لهم استمتاع بحسب طبيعتهم وعاداتهم
والاصح ان لهم الطمئنة مع أهاليهم ولا يكون مع أهل الجنة كذا فى التمهيد (للإمام
السالمى الحنفى بريان مسلمان را ثواب نیست بجز انكه عقوبت نشان نبود و بمذهب امام
أبى يوسف ومحمد ايشان را ثواب هست) كذا فى مسائل الجنة من الزوائد المجموعة
فى النقة الحنفى وذكر فى الخلاصة قوله ليس للجنة ثواب تأويله من جنس ثواب الانس
وسئل عن الملائكة هل لهم ثواب كعذاب قال نعم الا أن عقابهم ليس كعقاب آدميين
وثوابهم ليس كثوابهم لان الثواب التلذذ ولذا فى الدنيا الشراب والطعام وكذلك
فى الآخرة وتلذذ الملائكة بالطاعة ونحوها فى الدنيا وكذا فى الآخرة كذا فى آخر
الفتاوى الظهيرية فى النقة الحنفى اما الملائكة فمن وجد منه الكفر فهو من أهل النار
كابليس عليه اللعنة ومن وجد منه المعصية دون الكفر فعليه العقاب كقصة هاروت
وماروت ومن وجد منه الطاعة فهو من أهل الجنة ولا ثواب له واما الجنة فمن كفر فهو
من أهل النار ومن آمن واطاع فهو من أهل الجنة ولا ثواب له عنده خلافا لهم كذا
فى معتقدات الشيخ أبى المعين النسقى أقول اذا عرفت هذا فنقول ان قال أبو حنيفة
بانه لا جزاء للجنة على الطاعة الا بالنجاة من العذاب كما هو تفسير بعض الكتب فالرد

عليه ظاهر وان قال بان لهم الجنة والا كل والشرب لكن بالاستحمام والاسترواح وان
 ثوابهم ليس من جنس ثواب الانس فالرد غير ظاهر قطعاً وكذا قوله تعالى (اقتصدونه
 وذريته اولياء) لا يرد عليه في الاستمتاع فانه قال بالطمث لهم مع اهلهم لكن يرد
 على مذهبه في ظني في الجملة انه قال لا يجوز الاستنجاء بالعظم فعمل في كسب مذهبه
 بانه طعام الجن وايضاً ذكر في تفسير المدارك لصاحب الكافي الحنفى قيل ان الجن
 كرهوا ان يتزوجها سليمان فتفضى اليه اسرارهم لانها كانت بنت جنية وقيل خافوا
 ان يلد منهم اولاد يجمع له فطنة الجن والانس ونقل صاحب القنية في الفقه الحنفى
 اختلاف المشايخ في المناكحة بين الانس والجن لسكته نقل عن بعضهم انه قال يصنع
 السائل لحاقته من المجموعة الحفيدة وتنصيل مسائل المناكحة في الاشياء والنظائر
 لابن نجيم الحنفى (قالوا حد يشان متناقضان) رويتم عن النبي صلى الله تعالى عليه
 وسلم انه قال لا يدخل الجنة من كان في قلبه مثقال حبة من خردل من كبر ولا يدخل
 النار من كان في قلبه مثقال حبة من خردل من ايمان ثم رويتم من قال لا اله الا الله
 دخل الجنة وان زنى وان سرق قالزنا والسرقة اعظم عند الله تعالى من مثقال حبة
 من خردل من كبر قالوا وهذا اختلاف قال ابو محمد ونحن نقول انه ليس ههنا
 اختلاف وهذا الكلام خرج مخرج الحكم يريد انه ليس حكم من كان في قلبه مثقال
 حبة من خردل من ايمان ان يدخل النار ولا من كان في قلبه مثقال حبة من خردل
 من كبر ان يدخل الجنة لان الكبرياء لله عز وجل ولا يكون لغيره فاذا نازعها الله
 لم يكن حكمه ان يدخل الجنة والله يفعل من بعد ذلك ما يشاء ومثل هذا من الكلام
 قولك في دار رأيتها صغيرة لا ينزل هذه الدار امير تريد حكمها وحكم امثالها ان لا ينزلها
 الامراء وقد يجوز ان ينزلوها وقولك هذا بل لا ينزله حر تريد ليس حكمه ان ينزله
 الاحرار وقد يجوز ان ينزلوه وكذلك قوله عليه السلام من صام الدهر رضيت
 عليه جهنم لانه رغب عن هدية الله وصدقته ولم يعمل برخصته ويسره والراغب
 عن الرخصة كالراغب عن العزيمة وكلاهما مستحق للعقوبة ان عاقبه الله تعالى
 وكذلك قوله تعالى ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم أى حكمه ان يجازيه
 بذلك والله يفعل ما يشاء وهذا على حديث أبي هريرة من وعده الله على عمل ثواب فهو
 منجز له ومن وعده على عمل عاقبة فهو تعالى فيه بالخيار (وحدثني) امحق بن ابراهيم
 الشهمدي قال حدثنا قريش بن انس قال سمعت عمرو بن عبيد يقول يوتي بي
 يوم القيامة فاقام بين يدي الله تعالى فيقول لي لم قلت ان السائل في النار فاقول انت
 قلت يا رب ثم تلا هذه الآية ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم خالد فيها
 فقلت له وما في البيت اصغر مني ارايت ان قال لك فاني قد قلت (ان الله لا يغفر ان
 يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء) من اين علمت اني لا اشاء ان اغفر له قال

فما استطاع ان يرد على شيئا (من شرح الاحاديث المشككة) للامام المحقق أبي محمد
عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري عليه الرحمة (ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر
مادون ذلك لمن يشاء) فان قلت قد ثبت ان الله عز وجل يغفر الشرك لمن تاب منه
وانه لا يغفر مادون الشرك من الكبائر الا بالتوبة فما وجه قوله ان الله لا يغفر ان
يشرك به ويغفر مادون ذلك قلت الوجه ان يكون الفعل المنق والمنبت جميعا موجبهين
الى قوله لمن يشاء كانه قيل ان الله لا يغفر لمن يشاء الشرك ويغفر لمن يشاء مادون
الشرك على ان المراد بالاول من لم يتب وبالثاني من تاب وتطهر وقولك ان الامير لا يبذل
الدينار ويبذل القنطار لمن يشاء تريد لا يبذل الدينار لمن لا يستأهله ويبذل القنطار
لمن يستأهله انتهى من الكشاف (قوله فان قلت الخ) وجه السؤال انه ان كان
المراد بعد التوبة فكيف يصح لا يغفر فانه يغفر الشرك لمن تاب وان كان قبل التوبة
فكيف يصح ويغفر لانه لا يغفر الشرك والكبائر الا بعد التوبة وأجاب بأن المراد
بأحدهما قبل التوبة وبالاخر بعد ها وضعف هذا الجواب ظاهر واعلم ان مراد
الزمخشري ان يجب ان تغسل اهل السنة والجماعة بهذه الآية فانهم قالوا هذه
الآية تدل على انه تعالى يغفر غير الشرك قبل التوبة لان معنى قوله تعالى ان الله
لا يغفر ان يشرك به هو انه تعالى لا يغفر ان يشرك به تفضلا أي قبل التوبة لانه يغفر
على سبيل الوجوب أي بعد التوبة كما هو عندهم فوجب أن يكون معنى قوله
ويغفر مادون ذلك لمن يشاء تفضلا أي قبل التوبة فصح انه يجوز أن يغفر غير الشرك
قبل التوبة وهو المطلوب ثم ان المصنف أجاب عن ذلك بما لا يفتي معه حسن النظم
وتجارب طرفيه ومثل بمثال لا يلائم الآية ولا يوافقها فان الموافق للآية ما ذكره
من المثال أن يقال ان الامير لا يبذل القنطار ويبذل الدينار لمن يشاء ويكون معناه
لا يبذل القنطار تفضلا ويبذل الدينار تفضلا (من شرح العلامة على الكشاف) ان الله
لا يغفر ان يشرك به لانه ثبت الحكم على خلوه عذابه ولان ذنبه لا ينجم اثره فلا يستعد
للعفو بخلاف غيره (ويغفر مادون ذلك) أي مادون الشرك صغيرا كان أو كبيرا
لمن يشاء تفضلا عليه واحسانا والمعتزلة علقوه بالفعلين على معنى ان الله لا يغفر الشرك
لمن يشاء وهو من لم يتب ويغفر مادونه لمن يشاء وهو من تاب وفيه تقييد بلا دليل اذ ليس
عموم آيات الوعيد بالمحافظة اولى منه ونقض لمذهبهم فان تعليق الامر بالمشيئة ينافي
وجوب التعذيب قبل التوبة والصحيح بعدها فالآية كما هي حجة عليهم فهي حجة على
الخوارج الذين زعموا أن كل ذنب شرك وأن صاحبه خالد في النار (من انوار التنزيل)
للقاضي البضاوي عليه رجة الباري (قوله لانه ثبت الحكم على خلوه) قيل
الاولى الاقتصار على الوجه الاول لان الثاني مبني على استعداد المحل وهو مذهب
الفلاسفة والشرك يكون بمعنى اعتقاد ان الله شريكا وبمعنى الكفر مطلقا

وهو المراد هنا قد صرح به في قوله تعالى في سورة لم يكن بقوله (ان الدين كفرة ومن
 أهل الكتاب والمشركون في نار جهنم خالدون فيها) فلا يقي شبهة في عموم شهاب (قوله
 وفيه تقييد بلا دليل) يعني ان تأويل المعتزلة مبني على تقييد عموم آية الوعد وهي الآية
 الناطقة بمغفرة ما دون ذلك الشرك بالتوبة عنه حيث قالوا معنى الآية انه تعالى يغفر
 ما دون الشرك لمن يشاء مغفرته وهو التائب والحال انهم يحافظون على عموم آيات
 الوعد والمحافظة على عمومها ليست اول من المحافظة على عموم آيات الوعد فتقييد
 عموم آية الوعد تقييد بلا دليل نقوله اذ ليس عموم آيات الوعد بالمحافظة اولى منه
 أي من عموم آيات الوعد فانه متمسك لهم في تقييد آيات الوعد بالتوبة عند التعارض
 شيخ زاده عليه الرحمة (قوله ونقض لمذهبهم الخ) رده صاحب الكشف فقال
 وما قاله بعض الجماعة من أن التقييد بالمشيئة ينافي وجوب التعذيب قبل التوبة
 وجوب الصفع بعده لم يصدر عن ثبت لان الوجوب بالحكمة يؤكده المشيئة
 عندهم وايضا فانه اشار بتعليق الامر ببدل القطر لمن يشاء ولا يبدل الدينار
 لمن يشاء الى أن المشيئة بمعنى الاستحقاق وهي تقتضي الوجوب وتؤكد كما قال المدقق
 فلا يرد ما ذكره رأسا ووجه الزام الخوارج يفهم من التقابل فانهم من حاشية المولى
 الشهاب الخفاجي المصري (الحضرات الخمس الالهية) صوفيه كويند حضرات
 كاية الهية پنجست اول حضرت غيب مطلق وارايعيان ثابته است ثاني حضرت غيب
 مضافه كغيب مطلق اقربست وآن عقول ونفوس مجردة است ثالث حضرت غيب
 مضاعف بتهادت مطلقه اقربست وان عالم مثالست رابع حضرت شهادت
 مطلقه كه از مرکز ارض است تا عرش خامس حضرت جاده باربعه مذكوره است وآن
 عالمست بتفضيل وانسان باجمال وسر نقطة وحدت در نصف دائرة وجود نزول يست
 ومنتهى بحقيقت انسانست وليله القدر نازل بان (تنزل الملائكة والروح فيها
 باذن ربهم من كل امر) ودر نصف ديكر عروج يست ويوم القيامه مطابق آنست
 (تخرج الملائكة والروح اليه في يوم كان مقداره خمسين الف سنة) وعالم شهادت
 مظهر عالم مثالست واومظهر ارواح واومظهر اعيان ثابته است واومظهر اسماء
 الهية وحضرت واحدست واومظهر احديت واينجا ظاهر شود معنى انكه سر
 اسرافيل بعرض است وپاي بر زمين ومعنى نفخ اود در صور كه جمع صورست
 ومعنى انكه خدا را فرشته است چند هزار سردار ودر هر سر چند هزار زبان وشيخ
 عزيز نفسى درين مقام گفته چون باطن عارف باو كويد كه سر حقيقت اظهار كن
 بايد گفت تو زبان بسيار داري بزبان ديكر اين سخن بگو وباشاق لاهوت ذاتست
 وناسوت انسان وملك عالم شهادت اما در جبروت وملكوت خلافت بعضى كويند
 جبروت صفاتست وملكوت مجردات وعالم مثال وقيصري در شرح فصوص گفته

اهل الجبروت العقل الاول والثلاثة المهيمة والعقول السماوية والعنصرية البسيطة
 والمركبة التي هي المواليد الثلاثة واهل الملكوت النفس الكلية والنفوس المجردة
 السماوية والعنصرية البسيطة والمركبة ما في الوجود ثني الاول من الجبروت والملكوت
 عقل ونفس (واين محض مطابقت باحد ثني) ان لكل ثني ملكا وينزل مع كل قطرة
 ملك) ازشرح ديوان للقاضي مير حسين المبيدي صوفيه كوي ند سالك را منازلست
 ودين ابراهيم خليل عليه السلام ستاره وماه و آفتاب را واعراض اواز هريك
 اشارتست بان واول منازل توبه وطاعت وذكراست ودرين مرتبه نور سبز متمثل
 شود ثاني تركية نفس است از صفات شيطاني وسعي وبهيمى چه نفس تا بصفات شيطاني
 گرفتارست اماره است و چون ازان خلاص يافت وبصفات سعي مبتلاست لوامه
 است و چون ازان مبراشد وبصفات بهيمى آلوده است ملهمه آنست و چون ازان
 مبراشد مطمئنه است و فرق ميان شيطانت اماره وسبعيت لوامه آنست ~~كه~~
 شر اول متعديست و ثنائى لازم و ترقى سالك در طور نفس نزوليت چه اماره
 بصفت نارست و لوامه بصفت هوى و ملهمه بصفت آب و مطمئنه بصفت خاك
 و در مرتبه العلميان نور كبود متمثل ميشود و نهايت سير مطمئنه ملكوت سفليست
 ثالث تحليه قلب باخلاق حميده و درين مرتبه نور سرخ متمثل شود و دل ذاكر گردد و نور
 طاعات و اخلاق و صفات روحانيه پيشت و نهايت سير قلب اوائل ملكوت علويست
 رابع تحليه سر از غير حق و درين مرتبه نور زرد متمثل شود و نهايت سير سر واسط
 ملكوت علويست خامس مرتبه روح و درين مرتبه نور سفيد متمثل شود و نهايت
 سير روح او آخر ملكوت علويست سادس مرتبه خفا و درين مرتبه نور سياه متمثل
 گردد و نهايت سير خفي عالم جبروتست سابع غيب الغيوب كه مرتبه فناء و بقاست
 و فناء في الله محو وجود موهوم است در وجود حقيقي مثل انعدام قطره در بحر
 و كذا خن برف در وقت تاييدن آفتاب (فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا و خر
 موسى صعقا) و بقا بالله اتحاد قطره است بدريا و ارتفاع غير از پيش ديده دل و خروج
 از تصور باطل كه نقوش اغيار بر صفحه ضميرى نكاشت و سالك بواسطه آن وجود قطره
 غير وجود دريائي پنداشت (رباعى) كز كره و كراهل شهودى اى دل * يك قطره ز دريائي
 وجودى اى دل * زين پيش نبود از تو بادريافرق) ناكاه چنان شوى كه بودى اى دل *
 كوزما ز برق بسازند و پر آب كنند و در آب اندازند حال او چه باشد انكشت بسبب
 مجاوره آتش و استعداد خفي اندك اندك مشتعل ميشود و تا اوراق و اضاءت ~~كه~~
 از خواص آتش است از و طاهر ميگردد و اگر زبان داشتى انا النار ميگفتى چنانچه
 منصور انا الحق گفت جنيد فرمود ليس في جنتى سوى الله و ابو يزيد فرمود انسلخت
 من جلدى ~~كه~~ ما انسلخت الحية من جلدها فاذا انا هو قال بعضهم ان الله تعالى

لطف نفسه فسماء حقا وكشفه فسماء خلقا وامام جعفر الصادق رضي الله عنه در انشای
 تلاوت قرآن بهوش شد و چون بهوش باز آمد فرمود (ما زلت اكر رآية حتى سمعتها
 من المتكلم بها) و شيخ شهاب الدين سهروردي مي فرمايد لسان امام در آن وقت چون
 شجرة موسى بود كه در كوه طور (اني انا الله) گفت (بيت) روا شد چون انا الحق از
 درختي * چرا نبود سزا از نيك بخشي (رباعي) توحيد كه از مشرب عرفان باشد * در مذهب
 اهل عشق ايمان باشد * هر كس كه ندیده قطره با بحر يكي * خيران شده ام كه چون
 مسلمان باشد * ديدن پروانه چيزها را نبود آتش علم اليقين است و ديدن آتش عين
 اليقين و سوختن در آتش حق اليقين از شرح مذكور للمبدي رحمه الله (آيات
 الشفاء) هي ست (ويشف صدور قوم مؤمنين) و شفاء لما في الصدور * فيه شفاء للناس
 * و تنزل من القرآن ما هو شفاء و رحمة للمؤمنين * و اذا مرضت فهو يشفين * قل هو
 للذين آمنوا هدى و شفاء) قال السبكي وقد جربت كثيرا وعن القشيري انه مرض له
 ولد ايس من حيانه فرأى الله في منامه فشكاه ذلك فقال له اجمع آيات الشفاء و اقرأها
 عليه و اكتبها في اناء و اسقه فيه ما محبت به ففعل فشفاه الله و الاطباء معترفون بان
 من الامور الروحانية و الرقي ما يشفي بخاصة روحانية كما فصله الاندلسي في مفرداته و من
 ينكره لا يعجز به من حاشية الشهاب على البضاوي في سورة الاسراء عند قوله تعالى
 و تنزل من القرآن ما هو شفاء الآية و رأيت انا في بعض كتب الحكمة نقلا من
 ارسطاطاليس انه قال اذا ارتفع من الهياكل الدعاء حل ما عقدته السماء يعني أن
 للدعوات تاثيرا عندهم كما عند اصحاب الشرائع كتبه الفقير محمد راغب الوزير (مقدار
 مساحة كرة الارض) قالوا دور كرة الارض معلوم بطريق الهندسة و هو ثمانية آلاف
 فرسخ بحيث لو وضعنا طرف جبل على أي موضع كان من الارض و ادركنا الجبل على
 كرة الارض حتى انتهينا بطرفه الاخر الى ذلك الموضع من الارض و التقى طرفا الجبل
 فاذا مسخا ذلك الجبل كان أربعة و عشرين ألف ميل و هي ثمانية آلاف فرسخ
 و ذلك قطعي لا شك فيه و قد أراد المؤمن أن يقف على حقيقة ذلك فسأل بن موسى بن
 شاكر و كانوا قد انفرادوا به لم الهندسة فقالوا نعم هذا قطعي فسألهم تحقيقه
 معاينة فسألوا عن صحراء مستوية فقبل صحراء سنجا و خرجوا اليها فوقفوا في موضع
 و اخذوا ارتفاع القطب الشمالي ببعض الآلات و ضربوا في ذلك الموضع و تداءروا بطوا
 جبلا طويلا ثم شوا الى الجهة الشمالية على الاستواء من غير انحراف الى يمين و شمال
 بحسب الامكان فلما فرغ الجبل نصبوا و تداءروا في الارض و ربطوا فيه جبلا
 آخر و مشوا الى جهة الشمال حتى انتهوا الى موضع اخذوا فيه ارتفاع القطب
 المذكور فوجدوه قد زاد على الارتفاع الاول درجة فسموا ذلك القدر
 الذي قد روه من الارض بالجبال فبلغ ستة و ستين ميلا و ثلثي ميل و جميع الفلك

ثلثمائة وستون درجة لأن الفلك مقسوم باثني عشر برجاً وكل برج ثلاثون درجة
 فضرى بواحد درج الفلك الثلثمائة والستين في ستة وستين ميلاً وثلثين التي هي
 حصة كل درجة فكانت الجملة أربعة وعشرين ألف ميل وهي ثمانية آلاف فرسخ قال
 فعلى هذا يكون دور كرة الأرض مسيرة ألف مرحلة وذلك مسيرة ثلاث سنين
 الاثنتين يوماً يسير النهار دون الليل لأن المرحلة ثمانية فراسخ والفرسخ ثلاثة أميال
 وهذا يشافى ما اشتهر من أن الأرض مسيرة خمسمائة سنة مع أن طول النسيء أقل من
 دوره ومساحته ويعلم من ذلك أيضاً أن في كل ثلاث مراحل الاخسة أميال وثلاث
 في السير الى جهة الشمال يرتفع القطب درجة ويكون عرض البلد التي انتهى اليها
 زائد ادرجسة على عرض الأرض التي ابتدئ بالسير منها بالثلاث مراحل المذكورة
 اذا كانت المرحلة أربعة وعشرين ميلاً كما قدروها في مسافة القصر الشرعية ومما
 يدل على هذا أن عرض المدينة المشرقية يزيد على عرض مكة المعظمة ثلاث درج والله
 أعلم والمعمور من الأرض قدر درج السكره تقريباً والله أعلم (من مرآة الزمان للإمام
 الباقى) عند ذكر ترجمة الصولى في ذيل تضعيف بيوت الشطرنج * ذهب جمهور أرباب
 الملل والنحل الى أن فرق العقلاء المكلفين أربع الملائكة والبشر والجن والسياطين
 واختلفوا في أنه هل الجن نوع والسياطين نوع آخر فقال قوم الأمر كذلك وقال آخرون
 الجن هم الارواح الطاهرة الخيرة والسياطين الارواح المؤذية الشريرة وأما المجوس
 فلهم غلو شديد في هذا الباب لانهم قالوا له العالم الهان أحدهما خير مني رحيم
 والثاني شرير بخيل قاس مؤذ والاله الخيرة اعوان وجند وهم الملائكة والاله الشرير
 المؤذى له اعوان وجند وهم الشياطين والارواح الخبيثة والاله الخيرة السماء وجنده
 في السماء والاله الشرير في الأرض وجنده أيضاً في الأرض وهذا الذي يسمونه بالاله
 الشرير هو الذي يسمونه المسلمون بابلوس والمسلمون متى وقع في هذا العالم شر
 أو فتنة أو محنة فانهم يتسبونه الى ابليس ويتضرعون الى الله خوفاً منه وبلغوا في هذا
 الغلو الى أن أول كلمة يذكرونها هي قولهم أعوذ بالله من الشيطان الرجيم فيستعيذون
 من شره ثم يقولون بسم الله الرحمن الرحيم وهذه درجة عظيمة موهمة للمقابلة
 اذا عرفت هذا فنقول قد اتفق أرباب الملل والنحل على وجود روح قوى من الارواح
 الخبيثة المؤذية الداعية الى الشرور والاختلاف ليس الا في الاسماء والالقاب وأما
 الثنوية فهم أيضاً مقرطون في هذا الاعتقاد لانهم يقولون له العالم هو النور والظلمة
 وفي عالم الانوار موجود هو النور المطلق وهو الاله الخير الرحيم وانوار أخرى مختلفة
 بالعظم والصغر والقوة والضعف وهم الملائكة وهم اعوان النور الاعظم وفي عالم
 الظلمات موجود هو الظلمة السامة الكاملة وهو الاله المؤذى الشرير وارواح أخرى
 مختلفة بالصغر والعظم والقوة والضعف وهم الشياطين وهم اعوان الظلام الاعظم

وهذا بعينه مذهب المشبهة من هذه الامة فهذا تفصيل مذاهب أرباب المال والنحل
في هذا الباب وأما الفلاسفة فالتأخرون منهم اتفقوا على انكاره وأما المتقدمون فلا
أعرف مذهبهم في هذا الباب الا اني رأيت في كتاب الاهوية والبلدان لبقرابط ذكر فيه
أن المباء الواقعة تورث من الامراض والعلل كذا وكذا ومن جعلها الصرع ثم قال
لا أريد به الصرع الذي يعالجه أصحاب الهياكل بل الصرع الذي يعالجه الاطباء وهذا
تصريح بأن الصرع قد يكون روحانيا وقد يكون جسمانيا (من المطالب العالية) وبأن
الاجنات المتعلقة بالجن والشياطين تجده في هذه الوريقات منقولاً من التفسير الكبير
في القريب الى النصف منه (قال الحكماء) لا شك في وجود موجود فان كان واجبا فهو
المطلوب والا كان ممكنا احتاج الى مؤثر فلا بد من الانتهاء الى الواجب لبطلان
الدور والتسلسل فقال في شرح المواقف في هذا المسلك طرح لبيان حدوث العالم
أو مكانه وما يتوجه عليه من الاسئلة والاجوبة أقول لا يخفى أن المتكلمين أيضا
لا يحتاجون الى اثبات حدوث العلم لكنهم زادوا في المدعى ما لا حاجة اليه من كون
الواجب صانعا للمساواة فاحتاجوا الى اثبات حدوث العالم وحده أو مع مكانه وذلك
لان المدار في اثبات الواجب عند الحكماء مجرد الامكان ولا بد من ملاحظة الحدوث
عند المتكلمين فلا يتفاوت الحال في أصل المدعى أي اثبات الواجب في الجملة على
الطريقين ويؤيده تقرير شرح المقاصد (من المجموعه الحفيدة) الايمان يزيد
وينقص عند الاشاعرة وهو المحكي عن الشافعي وأنكره أبو حنيفة وأصحابه وكثير
من العلماء كإمام الحرمين لانه اسم للتصديق البالغ حد الجزم والادعان ولا يتصور فيه
الزيادة والنقصان وانما يتفاوت اذا دخل فيه الطاعات ولذا قال الامام الرازي ان هذا
الخلافا فرع تفسير الايمان وذكر صاحب المواقف والحق ان التصديق يقبل الزيادة
والنقصان بحسب القوة والضعف قولكم الواجب اليقين والتفاوت لا يكون
الا لاحتمال النقيض قلنا لا نسلم ان التفاوت لذلك الاحتمال فقط والظاهر ان الظن
الغالب الذي لا يخطر معه احتمال النقيض بالبال حكمه حكم اليقين في كونه
ايمانا حقيقيا أقول فيه مجنان أما الاول فلانه ذكر السيد الشريف في حاشية خطبة
شرح المختصر أن الظنون تختلف قوة وضعف دون اليقين وأما الثاني فلان جعل الظن
كافي غير موافق لما نقل الامام النووي في شرح مسلم في كتاب الايمان عن ابن بطال انه
قال أما التصديق بالله تعالى وبرسوله صلى الله عليه وسلم لا ينقص اذا تجاوز نقصان
التصديق لانه اذا نقص صار شكاً وخرج عن اسم الايمان ولما في شرح المقاصد
في بحث عصمة الملائكة وما يقال من انه لا عبرة بالظنيات في باب الاعتقادات فان
أريد به انه لا يحصل منها الاعتقاد الجازم ولا الحكم القطعي فلا نزاع فيه وان أريد انه
لا يحصل الظن بذلك الحكم فظاهر البطلان لانه لا يلائم مذهب الاشاعرة من انه

لا يعتبر ايمان المقلد وقد قال صاحب النهاية في شرح التمهيد على مذهب أبي حنيفة
الاصل في المسائل الاعتقادية أن يقال ما اعتقده وقلت به حق يقينا وما قاله غيري
باطل يقينا ويؤيد ذلك قوله تعالى ان الظن لا يغني من الحق شيئا وقوله تعالى في وصف
الكفار ان ظن الاظنا وما نحن بمستيقنين اقول لا كلام في انه يكنى الظن في اثبات
الرؤية وصفة السمع والبصر وعذاب القبر والافضلية بين الانبياء والملائكة وأمثالها
وانما الكلام في اثبات الوحدة والقيامة والنبوة ونظائرهما والظاهر اعتبار الجزم
(تمة) الايمان ان يجعل يتم بشهادة واحدة عند أبي حنيفة وهو أن يقول لا اله الا الله
ثم يجب عليه الثبات والتقرير بأوصاف الايمان وعند الشافعي يتم بشهادتين وهو
أن يقول لا اله الا الله محمد رسول الله ثم يجب عليه سائر أوصاف الايمان وشرائطه وحث
شرائط الايمان وأوصافه فكل مسألة يجب الايمان بها بحيث لا يصح الايمان بخلافها
فانه يكون شرط الصحة الايمان ويكون وصفا للايمان والدليل عليه ما روى عن
النبي صلى الله عليه وسلم أنه سئل عن الايمان فقال أن تقر بالله وبملائكته وكتبه
ورسله والبعث بعد الموت والقدر خيره وشره (من مجموعة الحفيد) قال المبحث الخامس
قوة النفس باعتبار تأثيرها عن المبدأ الخ قد سبق ان لفظ القوة كما يطلق على مبدأ التغيير
والفعل فكذا يطلق على مبدأ التغيير والانفعال فقوة النفس باعتبار تأثيرها عما فوقها
من المبادئ للاستكمال بالعلوم والادراكات تسمى عقلا نظريا وباعتبار تأثيرها في البدن
لتكميل جوهره وان كان ذلك أيضا عائدا الى تكميل النفس من جهة ان البدن آلة لها
في تحصيل العلم والعمل يسمى عقلا عمليا والمشهور أن مراتب النظرى أربع لانه اما
كمال واما استعداد نحو الكمال قوى أو متوسط أو ضعيف فالضعيف وهو ض قابلية
النفس للادراكات يسمى عقلا هيولانيا تشبها بالهيولى الاولى الخالية عن جميع
الصور القابلة لها بمنزلة قوة الطفل للكتابة والمتوسط وهو استعدادها لتحصيل
النظريات بعد حصول الضروريات يسمى عقلا بالملكة لما حصل لها من ملكة
الاتقال الى النظريات بمنزلة الآتى المستعد لتعلم الكتابة وتختلف مراتب الناس
في ذلك اختلافا عظيما بحسب اختلاف درجات الاستعدادات والقوى وهو الاقدار
على استحضار النظريات متى شاء من غير افتقار الى كسب جديد لكونها مكتسبة
مخزونة تحضر بمجرد الالتفات بمنزلة القادر على الكتابة حين لا يكتب وله أن
يكتب متى شاء يسمى عقلا بالفعل لشدة قربه من العقل وأما الكمال فهو أن تحصل
النظريات مشاهدة بمنزلة الكاتب حين يكتب ويسمى عقلا مستقادا أى من خارج
وهو العقل الفعال الذى يخرج نفوسنا من القوة الى الفعل فيماله من الكالات
ونسبته اليها نسبة الشمس الى أبصارنا وتختلف عبارات القوم في أن المذكورات
أسماء لهذه الاستعدادات والكمال والنفس باعتبار اتصافها بها أو لقوى في النفس

هي مبادئها مثلاً يقال تارة ان العقل الهولاني هو استعداد النفس لقبول العلوم
 الضرورية وتارة انه قوة استعدادية او قوة من شأنها الاستعداد المحض وتارة انه
 النفس في مبدأ الفطرة من حيث قابليتها للعلوم وكذا في البواقي وربما يقال
 ان العقل بالملكة هو حصول الضروريات من حيث تتأدى الى النظريات وقال ابن
 سينا هو صورة العقولات الاولى تتبعها القوة على كسب غيرها بمنزلة الضوء للابصار
 والمستفاد هو العقولات المكتسبة عند حصولها بالفعل وقال في كتاب المبدأ
 والمعاد ان العقل بالفعل والعقل المستفاد واحد بالذات مختلف بالاعتبار فانه من
 جهة تحصيله للنظريات عقل بالفعل ومن جهة حصولها فيه بالفعل عقل مستفاد
 وربما قيل هو عقل بالفعل بالقياس الى ذاته ومستفاد بالقياس الى فاعله واختلفوا
 ايضا في ان الاعتبار في المستفاد هو حصول النظريات الممكنة للنفس بحيث لا تغيب
 اصلا حتى قالوا انه آخر المراتب البشرية وأول المنازل الملكية وانه يمتنع أو يستبعد
 جده اما دامت النفس متعلقة بالبدن أو مجرد الحصول حتى يكون قبل العقل بالفعل
 بحسب الوجود على ما مر حبه الامام وان كان بحسب الشرف هو الغاية والرئيس
 المطلق الذي تخدمه سائر القوى من الانسانية والحيوانية والنباتية ولا يخفى ان هذا
 اشبه بما اتفقوا عليه من حصر المراتب في الاربع نعم حضور الكل بحيث لا يغيب
 أصلا هو كمال مرتبة المستفاد وذكر الامام في بيان المراتب ان النفس ان خلت عن
 العلوم مع انها قابلة لها سميت في تلك الحالة عقلا هيولانيا والافان حصلت الضروريات
 فقط سميت حينئذ عقلا بالملكة وان حصلت النظريات ايضا فان لم تحصل حاصله
 بالفعل بل لها قوة الاستحضار بمجرد التوجه سميت النفس حينئذ عقلا بالفعل
 وان كانت حاضرة سميت النفس عقلا مستفادا فالاحالات اربع لا غير حالة الخلق وحالة
 حصول الضروريات وحالة حصول النظريات بدون الحضور وحالة حصولها مع
 الحضور وال مراتب هي النفس باعتبارها وهو موافق لما قال ابن سينا من ان النفس
 تكون عقلا بالملكة ثم عقلا بالفعل ثم عقلا مستفادا والمعنى ان حالتها مستفادة
 واما ما ذكر في المواقف من ان العقل بالفعل هو ملكة استنباط النظريات من الضروريات
 أي ضرورة العقل بحيث متى شاء استحضر الضروريات واستخرج منها النظريات فلم نجده
 في كلام القوم من شرح المقاصد للمحقق التفتازاني رحمه الله (أهل الفروع)
 المختلفون في الاحكام الشرعية والمسائل الاجتهادية اعلم أن اصول الاجتهاد
 وأركانها أربعة وربما تعود الى اثنين الكتاب والسنة والاجماع والقياس وانما
 تلقوا صحة هذه الاركان وانحصارها في الاربعة من اجماع الصحابة وتلقوا اصل الاجتهاد
 والقياس وجوازهما ايضا منهم فان العلم بالتواتر وقد حصل أنهم اذا وقعت لهم
 حادثة شرعية من حلال وحرام فزعوا الى الاجتهاد واشدوا بكتاب الله تعالى

فان وجدوا فيه نصوصا ظاهرا تمسكوا به وأجروا حكم الحادثة على مقتضاه وان لم يجدوا
 فيه نصوصا فزعوا الى السنة فان روى لهم في ذلك خبرا أخذوا به ونزلوا على حكمه
 وان لم يجدوا الخبر فزعوا الى الاجتهاد فكانت الاركان الاجتهادية عندهم اثنين
 وثلاثة وكانتهما اربعة اذ وجب علينا الاخذ بمقتضى اجماعهم واتفاقهم والخبر
 على مناهج اجتهادهم وربما كان اجماعهم على حادثة اجماعا اجتهاديا وربما كان اجماعا
 مطلقا لم يصرح فيه الاجتهاد وعلى الوجهين جميعا فالاجماع حجة شرعية لاجماعهم
 على التمسك بالاجماع ونحن نعلم أن الصحابة رضی الله عنهم الذين هم الائمة الراشدون
 لا يجتمعون على الضلال وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم لا تجتمع امتي على الضلالة
 ولكن الاجماع لا يخلو عن نص خفي قد اختصه لا على القطع فـلم ان الصدر
 الاول لا يجتمعون على امر الا عن ثبت وتوقيف فاما أن يكون ذلك النص في نفس الحادثة
 قد اتفقوا على حكمها من غير بيان ما يستند اليه حكمها واما أن يكون النص
 في أن الاجماع حجة ومخالفة الاجماع بدعة وبالجمله مستند الاجماع نص خفي او جلي
 لا محالة والافقوى الى اثبات الاحكام المرسله ومستند الاجتهاد والقياس هو
 الاجماع وهو أيضا مستند الى نص مخصوص في جواز الاجتهاد فرجعت الاصول
 الاربعة في الحقيقة الى اثنين وربما ترجع الى واحد وهو قول الله تعالى وبالجمله نعلم
 قطعنا وبقينا أن الحوادث والوقائع في العبادات والتصرفات مما لا يقبل الحصر
 والعد ونعلم أيضا أنه لم يرد في كل حادثة نص ولا يتصور ذلك أيضا والنصوص
 اذا كانت متناهية والحوادث غير متناهية ومالا يتناهي لا يضبطه ما يتناهي علم قطعنا
 أن الاجتهاد والقياس واجب الاعتبار حتى يكون يصدد كل حادثة اجتهاد
 ثم لا يجوز أن يكون الاجتهاد مرسل خارجا عن ضبط الشرع فان القياس المرسل
 شرع آخر واثبات حكم من غير مستند وضع آخر والشارع هو الواضع للاحكام فيجب
 على المجتهد أن لا يعدو في اجتهاده عن هذه الاركان وشرائط الاجتهاد خمس معرفة
 قدر صالح من اللغة بحيث يمكنه فهم لغات العرب والتمييز بين الانشاط الوضعية
 والمستعارة والنص والظاهر والعام والخاص والمطلق والمقيد والمجمل والتفصيل
 وفحوى الخطاب ومفهوم الكلام وما يدل على مفهومه بالمطابقة وما يدل بالتضمن
 وما يدل بالاستتباع فان هذه المعرفة كالآلة التي بها يحصل الشيء ومن لم يحكم الآلة
 والاداة لم يصل الى تمام صنعه ثم معرفة تفسير القرآن خصوصا ما يتعلق بالاحكام
 وما ورد من الاخبار في معاني الآيات وما روى عن الصحابة المعتبرين كيف سلكوا
 مناهجها وای معنى فهموا من مدارجها ولوجهل تفسير سائر الآيات التي تتعلق
 بالمواعظ والتفصيص قبل لم يضره ذلك في الاجتهاد فان من الصحابة من كان لا يدري
 تلك المواعظ ولم يتعلم بعد جميع القرآن وكان من أهل الاجتهاد ثم معرفة الاخبار

بمكوناتها وأساسياتها والاحاطة بأحوال النقلة والرواية عدولها وثقاتها ومطعونها
ومردودها والاحاطة بالوقائع الخاصة فيها وما هو عام ورد في حادثة خاصة وما هو
خاص عم في الكل حكمه ثم الفرق بين الوجوب والتدب والاباحة والحظر والكراهة
حتى لا يشذ عنه وجه من هذه الوجوه ولا يختلط عليه باب يباب ثم معرفة مواقع
اجماع الصحابة والتابعين من السلف الصالحين حتى لا يقع اجتراحه في مخالفة الاجماع
ثم التهدي الى مواضع الاقيسة وكيفية النظر والتردد فيها من طلب اصل أولا ثم طلب
معنى مخيل مستنبط منه فيعلق الحكم عليه أو شبه يغلب على الظن فيلحق الحكم به
فهذه خمس شرائط لا بد من اعتبارها حتى يكون المجتهد مجتهدا واجبا الاتباع
والتعليد في حق العاصي والافكل حكم لا يستند الى قياس واجتهاد مثل ما ذكرناه هو
مرسل مهمل قالوا فاذا حصل المجتهد هذه المعارف ساغ له الاجتهاد ويكون الحكم
الذي أدى اليه اجتهاده سائغا في الشرع ووجب على العاصي تقليده والاخذ بفتواه
ثم اختلف أهل الأصول في تصوير المجتهدين في الأصول والفروع فعمامة أهل
الأصول على أن الناظر في المسائل الأصولية والاحكام العقلية البقينة القطعية
يجب أن يكون متعين الاصابة فالمصيب فيها واحد بعينه ولا يجوز أن يختلف
المختلفان في حكم عقلي حقيقة الاختلاف بالنفي والاثبات على شرط التقابل المذكور
بحيث ينفي أحدهما ما يثبت الآخر من الوجه الذي يثبت الآخر أن يقتضا الصدق
والكذب والحق والباطل سواء كان الاختلاف بين أهل الأصول في الاسلام أو بين
أهل الاسلام والمثل والنحل الخارجة عن الاسلام فان المختلف فيه لا يحتل بآراء
الصدق والصواب والخطا عليه في حالة واحدة وهو مثل قول أحد المخبرين زيد
في الدار في هذه الساعة وقول الثاني ليس زيد في هذه الدار في هذه الساعة فاننا علم
قطعا ان أحد المخبرين صادق لان المخبر عنه لا يحتمل الحالتين فيه معا فيكون
زيد في الدار ولا يكون في الدار لعدمى قد يختلف المختلفان في مسألة ويكون محل
الاختلاف مشتركا ويشترط أن يكون تقابل القضيتين نافذا حينئذ يمكن أن يصوب
المنازعان ويرفع النزاع بينهما برفع الاشتراك أو يعود النزاع الى أحد الطرفين مثال
ذلك المختلفان في مسألة الكلام ليسا يتواردان على معنى واحد بالنفي والاثبات فان
الذي قال هو مخلوق اراد به أن الكلام هو الحروف في اللسان والرقوم وانما اراد ذلك
معنى آخر فلم يتوارد بالتنازع في الخلق على معنى واحد وكذلك في مسألة الرؤية فان
الناس في قال الرؤية اتصال شعاع بالمرئي وهو لا يجوز في حق الباري والمثبت قال ادراكه
أو علم مخصوص ويجوز تعلقه بالباري تعالى فلم يتوارد بالنفي والاثبات على معنى واحد
الاذا رجع الكلام الى اثبات حقيقة الرؤية فيستفان أو على أنها مالهى ثم تكلمان
نقيا واثباتا والاف يمكن ان تصدق القضيتان وقد صار أبو الحسن الغنبري الى ان كل

مجتهد ناظر في الاصول مصيب لانه أدى ما كلفه من المبالغة في تسديد النظر والمنظور
 فيه وان كان متعينا نضيا واثباتا الا انه اصاب من وجهه وانما ذكر هذا
 في الاسلاميين من الفرق وأما الخارجون عن الملة فقد تقررت النصوص والاجماع
 على كفرهم وخطئهم وكان سياق مذهبه يقتضي تصويب كل ناظر وتصديق كل قائل
 الا أن النصوص والاجماع صمدته عن تصويب كل ناظر على الاطلاق وللأصوليين
 خلاف في تكفير أهل الأهواء مع قطعهم بان المصيب واحد بعينه لان التكفير حكم
 شرعي والتصويب حكم عقلي فمن مبالغ متعصب لمذهبه كفر وضل مخالفه ومن
 ساهل متألف لم يكفر ومن كفر قرب كل مذهب ومقالته بمقالة واحد من أهل
 الأهواء والملل كتقريب القدرية بالمجوس وتقريب المشبهة باليهود والرافضة بالنصارى
 فأجرى حكم هؤلاء فيها من المناكحة واكل الذبيحة ومن ساهل ولم يكفر قضى بالتضليل
 وحكم بانهم هلكت في الآخرة واختلفوا في اللعن على حسب اختلافهم في التكفير
 بالتضليل وكذلك من خرج على الامام الحق بغيا وعدوانا فان كان صدر
 خروجه عن تأويل واجتهاد سمي باغيا مخطنا ثم البغي هل يوجب اللعن ام لا فعند أهل
 السنة اذا لم يخرج بالبغي عن الايمان لم يستوجب اللعن وعند المعتزلة يستحق اللعن
 بحكم فسقه والفاسق خارج عن الايمان وان كان صدر خروجه عن البغي والحسد
 والمروق عن اجماع المسلمين استحق اللعن باللسان والقتل بالسيف والسنان واما
 المجتهدون في الفروع فاختلفوا في الاحكام الشرعية من الحلال والحرام ومواقع
 الاختلاف مظان غلبات الظنون بحيث يمكن تصويب كل مجتهد فيها وانما ينبغي ذلك
 على أصل وهو انما بحث هل لله تعالى حكم في كل حادثة أم لا فمن الأصوليين من صار
 الى أن لا حكم لله تعالى في الوقائع المجتهد فيها حكما بعينه قبل الاجتهاد من جواز
 وحظر وحلال وحرام وانما حكمه تعالى ما أدى اليه اجتهاد المجتهد وان هذا الحكم
 منوط به هذا السبب فإلما يوجد السبب يثبت الحكم خصوصا على مذهب من قال
 ان الجواز والحظر لا يرجعان الى صفاته في الذات وانما هما راجعان الى قول الشارع
 افعل لا تفعل وعلى هذا المذهب كل مجتهد مصيب في الحكم ومن الأصوليين من صار
 الى أن لله تعالى في كل حادثة حكما بعينه قبل الاجتهاد من جواز وحظر بل
 وفي كل حركة يتحرك بها الانسان حكم تكليف من تحليل وتحريم وانما يراد المجتهد
 بالطلب والاجتهاد اذا الطلب لا بدله من مطلوب والاجتهاد يجب أن يكون من شيء الى
 شيء فالطلب المرسل لا يعقل ولهذا يتردد المجتهد بين النصوص والظواهر والعمومات
 وبين المسائل المجمع عليها فيطلب المراقبة المعنوية أو التقريب من حيث الاحكام
 والصور حتى يثبت في المجتهد فيه مثل ما تلقيه في المتفق عليه ولو لم يكن له
 مطلوب معين كيف يصح الطلب على هذا الوجه فعلى هذا المذهب المصيب واحد

من المجتهدين في الحكم المطلوب وان كان الثاني مخطئاً فهو معذور بنوع عذر اذ لم يقصر في الاجتهاد ثم هل يتعين المصيب أم لا فاصح كثرهم على أنه لا يتعين فالمصيب واحد لا بعينه ومن الاصوليين من فصل الامر فيه فقال ينظر في المجتهد فيه ان كان مخالفاً للنص ظاهرة في احد المجتهدين فهو المخطئ بعينه خطأ لا يبلغ تضليلاً والمتمسك بالخبر الصحيح والنص الظاهر مصيب بعينه وان لم تكن مخالفة النص ظاهرة لم يكن مخطئاً بعينه بل كل واحد منهما مصيب باجتهاده وأحدهما مصيب في الحكم لا بعينه هذه جملة كافية في احكام المجتهدين في الاصول والفروع والمسئلة مشككة والقضية معضلة ثم الاجتهاد من فروض الكفايات لامن فروض الاعيان حتى اذا استقل بتخصيله أحد في عصر سقط الفرض عن الجميع وان قصر أهل عصر عصوا بتركه وأشرفوا على خطر عظيم فان الاحكام الاجتهادية اذا كانت مرتبة على الاجتهاد ترتب المسبب على السبب ولم يوجد السبب كانت الاحكام عاطلة والآراء كلها قابلة فلا بد اذا من مجتهد واذا اجتهد المجتهدان واذا اجتهد كل واحد منهما الى خلاف ما أدى اليه اجتهاد الآخر فلا يجوز لاحدهما تقليد الآخر وكذلك اذا اجتهد مجتهد واحد في حادثة وأدى اجتهاده الى جواز أو حظر ثم حدثت الحادثة بعينها في وقت آخر فلا يجوز له أن يأخذ باجتهاده الاول اذ يجوز أن يسده وله في الاجتهاد الثاني ما أغفله في الاول واما العاصي فيجب عليه تقليد المجتهد وانما مذهبه فيما يسأله مذهب من يسأله عنه هذا هو الاصل الا أن علماء الفريقين لم يجوزوا أن يأخذ العاصي الحنفي الا بمذهب أبي حنيفة والعاصي الشافعي الا بمذهب الشافعي لان الحكم بان لا مذهب للعاصي وان مذهبه مذهب المفسر يؤدى الى خلط وخبط فلهذا لم يجوزوا ذلك واذا كان مجتهدان في بلد اجتهد العاصي فيهما حتى يختار الافضل والا ورع منهما حتى يأخذ بقوله ومن أصحاب الظاهر مثل داود الاصفهاني وغيره ممن لم يجوز القياس والاجتهاد في الاحكام ومنع أن يكون القياس أصلاً من الاصول وقال أول من قاس ابليس وظن أن القياس امر خارج عن مضمون الكتاب والسنة ولهدوا به طلب حكم الشرع ولم تضبط قط شريعة من الذرائع الا باقتراح الانتشار به لان من ضرورة الانتشار في العالم الحكم بان الاجتهاد معتبر وقد رأينا الصحابة رضی الله عنهم كيف اجتهدوا وكم قاسوا خصوصاً في مسائل الميراث من توريث الاخوة مع الجدة وكيفية توريث الكلاله وذلك مما لا يخفى على المتدبر لاحوالهم (الى هنا من الملل والنحل ملخصاً بعض التلخيص) حديث آخر حدثنا نصير بن الفتح ثنا محمد بن سليمان بن الحرث الباغندي ثنا محمد بن عيسى بن محمد بن أبي ليلى ثنا سليمان بن رجا عن صالح المري عن الحسن عن أبي سعيد الخدري أو غيره قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (ان ابدال امتي لم يدخلوا الجنة بالاعمال ولكن دخلوها برحمة الله وسخاوة الانفس وسلامة الصدور والرجة للمسلمين) قال الشيخ

انما هموا أبدال لانهم بدل من الانبياء والصديقين والشهداء الذين هم أصحاب
رسول الله صلى الله عليه وسلم من المهاجرين السابقين الاولين والاتصار في أن يصرف
الله بهم العذاب عن أهل الارض بعصيانهم فان النبي صلى الله عليه وسلم كان أمانا
في أمته قال الله تعالى وما كان الله ليعذبهم وأنت فيهم ثم أصحابه من بعده وأهل بيته
قال عليه السلام أهل بيتي أمان لا متي وقال عليه السلام أصحابي أمانة لا متي
اذا ذهب أصحابي أمتي ما وعدون فلما قبض الله هؤلاء الى رحمة جعل فيهم في كل
عصر وحين بدلا منهم على حسب ما يليق بأهل ذلك العصر فيدفع بهم السوء عن
أهل العصر وهؤلاء لم يدخلوا الجنة بالأعمال يعني بالحركات الظاهرة فانهم ليسوا
بأكثر صلاة وصياما وجهادا ونفقة من غيرهم من صالحى المؤمنين ولكن دخلوها بهذه
الصفات التى تفردوا بها عن غيرهم فقد يجوز أن يكون في عصرهم من هو أكثر عملا
منهم وقال النبي صلى الله عليه وسلم في أبي بكر رضى الله عنه انه لم يفضلكم بكثر صلاة
ولا صيام ولكن بشئ وقر في صدره وقوله بسخاوة الانفس أى بسخاوتها بفوات
مادون الله وسلامة الصدور من السكون الى غير الله وقال تعالى الا من أتى الله بقلب
سليم قيل سليم عمادون الله والرحمة للمسلمين الشفقة على خلق الله في تحمل اثقالهم
وتخفيف مؤنهم عندهم من معاني الاخبار للشيخ الامام السالك المحقق العارف
الصوفي أبي بكر بن اسحق الكلادى خصه الله بالرحمة والرضوان واسكنه
بجوارحه الجنان (مسئلة) قال رضى الله عنه في معنى قوله صلى الله عليه وسلم
من مات قامت قيامته ليس المعنى ما هو المراد بالقيامة المطلقة بل هى قيامة خاصة
ذكرت تفصيلها فى اول كتاب الصبر من الاحياء والقيامة المطلقة ماتم الكافة وذلك
له سبب عند الله مخفى عن الخلق لسر من الاسرار الله أعلم به والافوات وان كانت
متشابهة لكن يجوز فى العقل اختصاص بعض المواقف ببعض أنواع الوجود ما على
مذهب المتكلمين فيحال ذلك على المشيئة كما يحال أحداث العالم فى بعض الاوقات
على المشيئة مع أن الاوقات متشابهة بالاضافة الى القدرة والى ذات القديم وأما على
مذهب الفلاسفة فلا يلزم استحالة أيضا فانهم متفقون على أن مبادئ الحوادث
حركات الافلاك وان ادوارها مختلفة فلذلك تختلف أحكام القرانات وأحوال
السفليات وليس من ضرورة كل دورة أن يفرض عود مثلها وسبق مثلها فذلك
خيال ضعيف على مذهبهم بل يجوز أن يحدث دور وشكل لم يسبق له نظير ولا يخالفه
نظير ولذلك قد يحدث فى بعض الادوار حيوانات غريبة الشكل لم يعهد مثلها
ولا يعد أن تكون الادوار متناسبة والاشكال الحاصلة من ترتيبها مختلفة فاذا فرضنا
القاء حجر فى الماء فحدث فى الماء شكل مستدير فلو القينا حجرا مثله عقيب قبل انقطاع
حركة الاول لم يلزم منه أن يكون شكل الماء بعد الحركة الثانية كحركة الاولى لان

الحجر الاول صادف الماء ساكنا والثاني صادف الماء متحركا فكان تشكيله للمتحرك غير
تشكيله للساكن فختلف الاشكال مع تساوى الاسباب لامتزاج اثر السابق
باللاحق فعلى هذا الاستحصال أن يكون في التقدير الاولي دور مخالف للدور المعهود
يقتضى نظام الوجود والابداع على خلاف النمط المعروف ولا يستحيل أن يكون ذلك
بداء عالم لم يسبق له نظير ولا أن يكون حكمه باقيا ليلحقه مثل الدور السابق المنسوخ
فيبقى النمط الحاصل من الابداع مستمرا في جنسه وان كان يتبدل أحوال آحاده فيكون
ميعاد القيامة حصول ذلك الشكل الغريب في الاسباب العالية ويكون ذلك سببا
كلها جامعا لجميع الارواح فيم حكمها كانه الارواح فيكون قيامة عامة مخصوصة
بوقت لا تنسخ القوة البشرية لمعرفة ما عني لمعرفة وقتها من آحاد الناس ولا من الانبياء
فان الانبياء أيضا يكشف لهم ما يكشف عن قدر احتمالهم وقبولهم فاذا لم يقم برهان
كلامي ولا فلسفي على استحالة وجب التصديق به اذا ما ورد الشرع به نصريحا لا يتطرق
اليه احتمال فوجب الايمان به (مسئلة) انكار المنكر لاعادة النفس الى الجسد في القبر
ثم التفريق بينهما ثم اعادتهما في القيامة مصيرا الى أن قوام روح بلا بدن غير معقول
انكار باطل فان قيام النفس دون البدن ليس بمشكل بل المشكل تعلقه بالبدن
وانه كيف تعلق وهو ليس بمحال حلول الاعراض بالجواهر فانه ليس بعرض بل هو
جوهر قائم بنفسه يعرف ذاته ويعرف خالقه وصفاته خالقه وهو في هذه المعارف
لا يحتاج الى شئ من محسوساته وهو في حالة ملاسته لا بدن قادر على ان يقدر
نفسه عاقل عن المحسوسات كلها وعن السماء وسائر الاجسام ويكون في تلك الحالة
عارفا بذاته ومحدث ذاته باقتضارها الى محدث ذاته ولا يشعر بشئ من محسوساته فذاته
معقول على هذا الوجه والتجرد لذكر الله تعالى على الدوام في بداية طريق التصوف
يفضي بالمتصوفة الى هذه الحالة حتى انه يعزب من ذهنه ~~كل~~ ما سوى الله تعالى
فيعزب عن نفسه ولا يحس بشعوره بشئ من المحسوسات والمعقولات سوى الحق
تعالى ولا يشعر بنفسه ولا بعدم شعوره بنفسه ولا يشعر بشعوره بالحق بل يكون
شاعرا بالحق فقط فان الشعور بالشعور بالحق غفلة عن الحق فالمعنى المتجرد لمعرفة
الحق كيف يحتاج الى بدن وقالب وكيف لا يستغنى بذاته عن الجسد الذي هو
مركب الخواص ولا يرى الا المحسوسات فمن عقل حقيقة النفس وعلم قوامه بذاته
لم يشكل عليه انفصاله عن الجسد وبما شكل عليه اتصاله الى ان يعرف أنه لا معنى
له سوى تأثر الجسد وتصرفه تحت تصرفه وتحركه بتحركه كما يعلم تحرك الاصابع
بتصرف الارادة مع قطعه بأن الارادة ليست في الاصبع ~~لكن~~ الاصبع مسخرة
لما ليس فيها فالنفس وان لم تكن في الجسد فالجسد مسخر لها فهذا التسخير يجوز
أن يحدث ويرزول ويعود ولا يستحيل في العقل شئ منه ويكون لعوده وزواله اسباب

فملكبة وملكبة ونفسية لا تحيط بها القوة البشرية فعلى هذا يجب التصديق بما جاء
فيه من التفريق والاعادة (مسئلة) الايمان بالميزان واجب لانه اذا ثبت قيام النفس
بجوهرها عن الجسد فهي بذاتها مهيأة لان ينكشف لها حقائق الامور وتعلقها
بالجسد كالجاب لها عن ذلك حقائق الامور وبعد الموت ينكشف الغطاء وتنجل
حقائق الامور ولذلك قال تعالى فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد ومما
ينكشف تأثير اعماله في تقريبه من الله تعالى وابعاده ومقادير تلك الآثار وأن بعضها
أشد تأثيراً من البعض وفي قدرة الله تعالى أن يحدث شيئاً يعرف الخلق به في لحظة
واحدة مقادير الاعمال بالاضافة الى تأثيراتها في التقريب والابعاد فخذ الميزان ما يتميز به
الزيادة عن النقصان ومثاله في العالم المحسوس يختلف فنه الميزان المعروف للذهب
والفضة والقبان للثقال ومنه الاسطرلاب لحركة الافلاك والاقوات والمسطرة
لمقادير الخطوط والعروض لمقادير الشعور وحركات الاصوات فالميزان الحقيقي اذا مثل
للعواس مثل بما شاء من هذه الامثلة أو غيرها وحقيقة الميزان وحده موجود في جميع
ذلك وهو ما يعرف به الزيادة من النقصان وصورته تكون موجودة للحس عند التشكيل
أو للخيال عند التمثيل والله أعلم بما يقدره من تشكيل حقيقي أو تمثيل خيالي فالقدرة
واسعة والتصديق بجميع ذلك واجب

(مسئلة)

الحساب يجب التصديق به لان الحساب عبارة عن جمع متفرقات المقادير وتعرف
مبلغها وما من انسان الا وله أعمال متفرقة ضارة ونافعة مقربة ومبعدة لا يعرف
قدرها ولا يحصر آحاد متفرقاتها فاذا انحصرت المتفرقات وجمع مبلغها كان حساباً
وان كان في قدرة الله تعالى أن يكشف في لحظة واحدة للعالمين متفرقات أعمالهم ومبلغ
آثارها فهو أسرع الحاسبين قطعاً ومعلوم ان في قدرته ذلك (مسئلة) الصراط حق
وما يقال انه مثل الشعر في الدقة فهو ظالم بل هو اذق من الشعر بل لا مناسبة بين دقته
وبين الشعر كما لا مناسبة بين الخط الهندسي الفاصل بين الظل والشمس الذي
ليس من الظل ولا من الشمس وبين الشعر ودقة الصراط مثل دقة الخط الهندسي
الذي لا عرض له أصلاً لانه على مثال الصراط المستقيم وهو في الدقة مثل الخط
الهندسي والصراط المستقيم عبارة عن الوسط الحقيقي بين الاخلاق المتضادة
كالحياء بين التبذير والجل والشجاعة بين الثور واللين والاقتصاد بين
الاسراف والاقتار والتواضع بين الكبر والحساسة والعفة بين الشهوة والجور
اذا اخلاق المتضادة لها طرفا افراط وتفریط وهما مذمومان وبين الافراط
والتفریط وسط هو الصراط المستقيم وهو الغاية في البعد بين الطرفين وهو المركز
كانه ليس من طرف الزيادة ولا من النقصان كخط الفاصل بين الظل والشمس

الذي ليس من الظل ولا من الشمس وهذا يحتاج الى التحقيق وهو ان كمال الا تدى
 في مشابهته الملائكة وهم منفكون عن هذه الاوصاف المتضادة وليس في امكان
 الانسان الانفكاك عنها بالكلية فكلف بما يشبهه الانفكاك وان لم تمكن حقيقة
 الانفكاك وهو الوسط فان الفاتر كانه لا حار ولا بارد والغوري كانه لا اسود ولا ابيض
 فالبحل والتبذير من صفات الانسان والمقتصد السخي كانه لا بخيل ولا مبذر فالصراط
 المستقيم هو الوسط الحق بين الطرفين الذي لا ميل له الى أحد الجانبين وهو اذق
 من الشعر فالذي يطلب غاية البعد من الطرفين يكون على الوسط ولنضرب لك مثلاً
 وهو اذا فرضنا حقة حديدية محمية بالنار وقعت غلغلة فيها وهي تهرب بطبعها من
 الحرارة فلا تموت الا على المركز لانه الوسط الذي هو غاية البعد من المحيط المحرق فتلك
 النقطة لا عرض لها فاذا الصراط المستقيم هو الوسط بين الطرفين ولا عرض له فهو
 اذق من الشعر فلذلك خرج عن القدرة البشرية الوقوف عليه فوجب على كل شخص
 ان يكون وارداً على النار وروداً ما بقدر ميله كما قال سبحانه وتعالى وان منكم الا واردها
 كان على ربك حتماً مقضياً وكذلك قال تعالى ولن تستطيعوا ان تعدلوا بين النساء
 ولو حرصتم فلا تميلوا كل الميل الآية فان العدل بين المرأتين في المحبة والوقوف على
 درجة متوسطة لا ميل فيها الى احدهما لا يدخل تحت الامكان فاذا فهمت هذا فاعلم
 انه اذا كان يوم القيامة مثل الله لعباده هذا الصراط المستقيم الذي يطالب كل امرئ
 بالاستقامة عليه بمثل ما هو الخط الهندسي الذي لا عرض له من استقام في هذا
 العالم على الصراط المستقيم مرسوياً على ذلك الصراط ولم يميل على أحد الجانبين
 لانه في هذا العالم عود نفسه التحفظ عن الميل فصار ذلك وصفاً طبيعياً فان العادة
 طبيعة خامسة فتر على الصراط المستقيم مستوياً بهذا الصراط حق قطعاً كما ورد به
 الشرع (مسئله) لعلك تقول ان هذه الذات الحسية والخيالية التي وعدت في الجنة
 لا تدرك الا بالقوى الحساسة والتمثيلية وهذه القوى جسمانية ولا يجوز ابداعها
 الا في الجسم وكذلك عذاب القبر وعذاب جهنم لا يدرك الا بالقوى الجسمانية واذا
 فارقت الروح الجسد وانفصلت اجزاؤه واضمحلت القوة الخيالية والحسية فكيف
 يمثل لما نزع الزكاة شجاع أقرع ويسلط على الكفار في القبرتين له تسعة وتسعون رأساً
 كالخية فهذه الصورة اما حسية او خيالية وقد بطل الكل بالموت فكيف السبيل
 الى اثباتها فاعلم ان هذا يستنكره من يبطل حشر الاجساد ويحيل رد النفس الى
 الجسد وليس يقوم على استحالة برهان حقيقي بل لا يبعد أن يوضع بعض الاجساد
 لتحيل النفس واحساسها بعد الموت في القبر والقيامة وكل ما ذكره الاوائل برزهم
 في الدلالة على استحالة ليس ببرهان محقق والشرع قد ورد به فيجب تصديقه ودليل
 انه ليس ببرهنا عند الفلاسفة ان أفضل متأخري الفلاسفة أبا علي بن سينا

قد أثبت ذلك في كتابه النجاة والشفاء وقال لا يبعد أن يكون بعض الاجسام
 السماوية موضوعا لتخيل النفس بعد الموت وحكى ذلك عن عظمت رتبته عندهم اذ
 قال قد قال من لا يجازف من العلماء ان ذلك غير ممكن وهذه القضية تدل على أنه لا شك
 في هذا الاصل وان لم يقدّم عنده برهان عليه ولو كان محالاً لما وصف قائله بأنه لا يجازف
 بل أي مجازفة تزيد على القول بالمحال وربما نقول قائل أن ذلك انما ذكره على طريق
 المجاملة والتقوية والافقار ذكر في مسألة التناسخ من كتاب النفس استحالة تناسخ
 الابدان لنفس واحدة وذلك بعينه دليل ابطال حشر الاجساد فنقول ما ذكره
 في استحالة التناسخ أيضا ليس ببرهان محقق فانه قال لو عادت النفس جسدا استعدت
 لقبول وفاضت اليه نفس من واهب الصور فان المستعد يستحق بذاته قبول الصور
 فيؤدي الى أن يفيض اليه نفس ولو تعلقت به النفس المستسخة لاجتماع نفسان لبدن
 واحد وهو محال وهذا الذي ذكره يمكن أن يستعمل في حشر الاجساد لكنه دليل
 ضعيف اذ يقال يجوز أن تختلف استعدادات ويككون فيها من الاستعدادات
 ما يناسب المفارقة الموجودة من قبل حتى لا يختص بتدبيرها ولا يحتاج الى
 افاضة نفس جديدة فانه لو استعدت في الارحام نطفتان لقبول النفس في حالة
 واحدة فاضت اليهما نفسان من واهب الصور واختص بكل واحد منهما نفس وليس
 اختصاصهما بالحلول فيه فان النفس لا يحل الجسد حلول الاعراض ~~الحسن~~
 اختصاص النفس باحد الجسدين المستعدين لمناسبة بينهما في الاوصاف وفي أحد
 المستعدين من اختصاص أحد النفسين دون الآخر فاذا جاز هذا التخصيص
 في نفسين متماثلين فلم لا يجوز في النفوس المفارقة المناسبة واذا توفر على المستعد
 حقه من النفوس المفارقة لم يفتقر الى نفس جديدة تفيض اليه من واهب الصور
 أو لا تفيض ولتقرر بهذا الكلام خوض لست أخوض فيه وانما المقصود بيان أن من
 أنكر الحشر الجسماني لا برهان معه واذا لم يكن عليه برهان عقلي غير الادراكات
 الحسية والخيالية بعد الموت والقبر والقيامة يجب التصديق به فان قائل نحن
 نراه في القبر لاحس ولا حراك له قلت وقد نرى صاحب الكفة كذلك والادراكات
 يجوز أن يقوم بجزء صغير يكاد لا يميز أو لو من باطن الميت ولا اعتماد فيه على عدم
 المشاهدة لحركته (من الرسالة الموسومة) بالنفخ والتسوية للامام الهمام أبي حامد
 اغزالي رحمه الله وقد سرت سرته ونور ضريحه (فصل) اللذات المحسوسة الموعودة
 في الجنان من أكل وشرب ونكاح يجب التصديق بها لامكانها وهي حسي وخيالي
 وعقلي أما الحسي فبعد ردا الروح الى البدن كما ذكرناه واما الكلام في أن بعض هذه
 اللذات مما لا يرغب فيها مثل اللبن والاسهيق والطمع المنضود والسدر المنضود فهذا
 مما خوطب به جماعة يعظم ذلك في اعينهم ويشتهونه غاية الشهوة وفي كل صنف

وكل اقليم مطاعم ومشارب وملابس تختص بقوم دون قوم ولكل واحد في الجنة ما يشتهي كما قال عز وجل (ولكم فيها ما تشتهى أنفسكم ولكم فيها ما تدعون) وربما يعظم الله تعالى في الآخرة شهوة لا تكون تلك الشهوة معظمة في دار الدنيا كالنظر الى ذات الله تعالى فان الرغبة والشهوة الصادقة فيها في الآخرة دون الدنيا واما الخيال فلذته كما في النوم الا أنه مستحق لانتقاعه عن قريب فلو كانت دائمة لم يدرك فرق بين الخيال والحس لان التذاذ الانسان بالصورة من حيث انطباعاتها في الخيال والحس لامن حيث وجودها في الخارج فلو وجد من خارج ولم يوجد في حسه بالانطباع فلا لذة ولو بقي المنطبع في الحس وعدم الخارج لدامت اللذة والقوة التخيلية قدرة على اختراع الصور في هذا العالم الا ان صورها المخترعة متخيلة وليست بمحسوسة ولا منطبعة في القوة الباصرة ولذلك لو اخترع صورة جميلة في غاية الجمال ونوهم حضورها ومشاهدتها لم تعظم لذاته لانه لا يصير مبصرا كما في النوم فلو كانت له قوة على تصويرها في القوة التخيلية لعظمت لذته ونزلت منزلة الصورة الموجودة من خارج ولا يفارق الآخرة الدنيا في هذا المعنى الامن حيث كمال القدرة على تصوير الصورة في القوة الباصرة فكل ما يشتهي يحضر عنده في الحال فتكون شهوته بسبب تخيله وتخييله بسبب ابصاره أي بسبب انطباعه في القوة الباصرة فلا يخطر بباله شيء يميل اليه الا ويوجد في الحال أي يصير موجودا بحيث يراه واليه الاشارة بقوله صلى الله عليه وسلم ان في الجنة سوقا تباع فيها الصور والنوق عبارة عن اللفظ الالهي الذي هو منبع القدرة على اختراع الصورة بحسب المشيئة وانطباع القوة الباصرة به انطباعاتا تباث الى دوام المشيئة لانطباعاتها هو معرض للزوال من غير اختيار كما في النوم في هذا العالم فهذه القدرة أوسع وأكمل من القدرة على الابتعاد خارج الحس لان الموجود خارج الحس لا يوجد في مكانين واذا صار مشغولا باجتماع واحد ومشاهدته ومماسه صار مشغولا به محجوبا عن غير موأما هذا فيتنوع اتساعا لا ضيق فيه ولا منع حتى لو اشتهى مشاهدة النبي صلى الله عليه وسلم مثلا ألف شخص في ألف مكان في حالة واحدة لشاهدوه كما خطر ببالهم في أما كنهم المختلفة وأما الابصار الحاصل عن شخص النبي صلى الله عليه وسلم الموجود من خارج الحس فلا يكون الا في مكان واحد وجل أمر الآخرة على ما هو أوسع وأتم للشهوات وأوفق بها أولى ولا نقص عن تنزل رتبته في الوجود وأما الوجه الثالث فهو الوجود العقلي أن تكون هذه المحسوسات أمثلة للذات العقلية التي ليست بمحسوسة لكن العقليات تنقسم الى أنواع كثيرة مختلفة للذات كالحسيات فتكون الحسيات أمثلة لها وكل واحد يكون مثالا للذة أخرى بممارسته في العقليات توازي رتبة المثال في الحسيات فانه لو رأى في المنام الحضرة والماء

الجارى والوجه الحسن والانهار المفرطة بالبن والعسل والنجر والاشجار المزينة
 بالجوهر والبواقيت والآلات والقصور المبنية من الذهب والفضة والاسرة المرسعة
 لكان المعبر لا يحمله على نوع واحد بل يحمل ~~حسب~~ كل واحد على نوع آخر من السرور
 وقرّة العين يرجع بعضه الى سرور العلم وكشف المعلومات وبعضه الى سرور المكنة ونفاذ
 الامر وبعضه الى قهر الاعداء وبعضه الى مشاهدة الاصدقاء وان شمل الجميع اسم اللذة
 والسرور فهي مختلفة المراتب مختلفة الذوق لكل واحد مذاق يفارق الآخر وكذلك
 اللذات العقلية ينبغي أن يفهم كذلك وان كانت مما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر
 على قلب بشر فجميع هذه الاقسام ممكنة فيجوز أن يجمع بين الكل ويجوز أن يكون
 نصيب كل واحد بقدره واستعداده فالمشغوف بالتقليد والجهود على الصور الذي
 لم يفتح له طرق الحقائق يمثل له الصورة فالعارفون المستقصون بعالم الصورة واللذات
 المحسوسة يفتح لهم من لطائف السرور واللذات العقلية ما يليق بهم ويتق شرهم
 وشهوتهم اذ حد البخل أن فيها ~~الكل~~ كل امرئ ما يشتهي فاذا اختلفت الشهوات
 لم يعد ان تختلف العطيات والاذات والقدرة والسعة والطاقة البشرية عن الاحاطة
 بمجائب القدرة فاصرة والرحمة الالهية ألقت بواسطة النبوة الى كافة الخلق القدر
 الذي احملته أفهامهم فيجب التصديق بما فهموه والاقرار بما اورا منتهى القهم من
 أمور تليق بالكرم الالهى ولا تدرك بالتهم البشرى وانما تدرك في مقعد صدق
 عند مليك مقتدر الى هذا من الرسالة الموسومة بالضمون به عن غير اهل الامام الهمام
 أبى حامد الغزالي رحمه الله وقدس روحه (در بيان انكسار ايام جند اصناف قدس)
 يا ايدها انت كه ارباب ولايت جند اصناف جنانك عبد الله ابن مسعود روايت
 كندك حضرت مصطفى صلى الله عليه وسلم فرمود (ان الله ثلثمائة ولى قلوبهم على قلب
 آدم عليه السلام وله اربعون قلوبهم على قلب موسى عليه السلام وله سبعة قلوبهم
 على قلب ابراهيم عليه السلام وله خمسة قلوبهم على قلب جبريل عليه السلام وله ثلاثة
 قلوبهم على قلب ميكائيل عليه السلام وله واحد قلبه على قلب اسرافيل عليه السلام
 كلمات الواحد ابدل الله مكانه من الثلاثة وكلمات من الثلاثة واحد ابدل الله مكانه
 من الخمسة وكلمات واحد من الخمسة ابدل الله مكانه من السبعة وكلمات واحد من
 السبعة ابدل الله مكانه من الاربعين وكلمات واحد من الاربعين ابدل الله مكانه من
 الثلثمائة وكلمات واحد من الثلثمائة ابدل الله مكانه من العامة بهم رفع البلاء عن
 هذه الامة * ومرا دازين كه فلان بر قلب فلانست آنست كه قبض حق بر هردوازيك
 جنس است وهمچنين فلان بر قدم فلانست بعضى نقل كرده كه شيخ محي الدين كويد كه
 افراد جمعى اند كه قطب در ايشان تصرف ندارد و عدد ايشان طاق باشد و قطب كه
 اورا غوث ~~ميكوي~~ نديك شخص است كه محل نظر حق تعالى است و او را عبد الله

کورند و بر سیل ندره خلافت باید مثل خلفاء اربعه و امام حسن و معاویه بن یزید
 و عمر بن عبد العزیز و متوکل و او بر قلب اسرافیل است و امامان دو شخص اند یکی بر عین
 غوث و نظر او بعالم ملکوت است و او را عبد الرب گویند و یکی بر یسار غوث و نظر او بر عالم
 ملکوت و او را عبد الملك گویند و افضل است از عبد الرب و او تا چهار شخص اند
 در چهار رکن عالم یکی را که در مشرق است عبد الحی گویند و یکی را که در مغرب است
 عبد العلیم و یکی را که در شمال است عبد المؤید و یکی را که در جنوب است عبد
 القادر و ابدال هفت شخص اند و خلافت که ایشان و قطب و امامان با او تادند بانه
 و وجه تسمیه آنست که چون یکی از ایشان بمرد یکی از جهل تن بدل او شود
 و تنیم جهل تن یکی از سیدتست و تنیم سیدی یکی از ملها با آنست که چون ایشان
 از مقامی بیرون آیند میتوانند که جسدی بصورت خود بگذارند و مقرر است که
 ایشان در هر روز از روزها ماه در یک جهت از جهت عالم و برای دانستن
 این جهت که در روز حاجت در او باشند دایره ترتیب داده اند موسوم به دایره رجال
 الغیب که معروف و مشهور است و پنجهاشت شخص اند که مشغولند بحمل اثقال
 خلایق و نقیاد و از ده شخص اند که مطلع اند بر اسرار نفوس و بدلاهم دوازده
 شخص اند و وجه تسمیه آنست که چون یکی از ایشان بمرد باقی قائم مقام مجموعند و ایشان
 غیر ابدال و نقیاد اند و رجسین جهل شخص اند که در اول رجب ثقلی عظیم در ایشان
 می شود چنانچه قادر بر حرکت نیستند و روز بروزان ثقل کم میشود تا اول شعبان تمام
 زوال می یابد بعضی گویند پنجها جهل اند و نقیاسی صد و ملامیه قومی اند که حال
 خود از مردم پوشیده دارند بگذار که مردم ایشان را بولایت شناسند و ایشان افضل
 طایفه اند از شرح جام کیتی غمال عمر بن احمد جلای تفصیل اقسام اولیاء و عده منازل
 ایشان و مشرب و مذاق هر یکی این طایفه کرام در باب هفتاد و سیوم در فتوحات
 مذکور است اگر خواهی مراجعت بفتوحات باید کرد (فی الرؤیا والوحی
 والالهامات والمعجزات والکرامات علی رأی الحکماء) واعلم أن الانسان له قوة
 یجتمع فیها صور المحسوسات لانه یحکم علی هذا الخلقة ایض ولولم یکن له
 قوة یجتمع فیها هذه المحسوسات لاستحال هذا الحکم بدون حضور المحکوم علیه
 والمحکوم به و تسمى هذه القوة بالحس المشترك وینطبق فیها صور المحسوسات
 بطریقین أحدهما أن الحواس الظاهرة التي هي السمع والبصر والشم والذوق
 واللمس تأخذ صورة المحسوسات وتؤديها إلى الحس المشترك والثاني أن فی الدماغ
 قوة متخیلة من شأنها ترکیب الصور وتفصیلها وهي التي ترکیب رأسین علی بدن
 انسان حتی تحصل صورة انسان ذی رأسین وتفصل رأس الانسان عن بدنه حتی
 يحصل تصور انسان عديم الرأس وهذه اذا رکبت من الصور وردت

على الحس المشترك تصير مشاهدة بحسب مشاهدة الصور الخارجية لان الصور
التي في الخارج لم تكن مشاهدة لكونها خارجية بل لكونها منطبعة في الحس المشترك
فتلك الصور التي ركبها اذا وردت على الحس المشترك صارت مشاهدة واذا ثبت
هذا فنقول ان الصور التي يراها النائمون اما ان تكون موجودة في الخارج أولا
والاول باطل والارآها كل من ~~ص~~ كان سليم الحس وحيث لم يرها دل على أنها من
تركيب القوة التخيلية وهذه القوة لو خلت وطبعها الصدر هذا الفعل دائما وانما لا يصدر
منها هذا الفعل دائما لمرين أحدهما اشتغال الحس المشترك بالصور الواردة عليه من
خارج والثاني تسلط النفس الناطقة عليها بالضبط فاذا زال المانعان أو أحدهما صدر
منها هذا الفعل والمانع الاول يزول بالنوم فان الحواس اذا تعطلت بالنوم بقي الحس
المشترك خاليا عن الصور الواردة عليه من خارج والمانع الثاني يزول بالمرض فان
النفس في حالة المرض تكون مشغولة بجهته فتسلط التخيلة على تركيب الصور
وتتطبع تلك الصور في الحس المشترك فتصير مشاهدة (والنمات) منها ما يكون
كذبا ومنها ما يكون صادقا أما الكاذبة فسيها أمور أحدها أن في الدماغ قوة تحفظ
فيها صور المحسوسات بعد الغيوبة ويقال لها الخيال فاذا أدرك الحس المشترك صور
المحسوسات وبقيت في الخيال فعند النوم ترد على الحس المشترك فتصير مشاهدة
وثانيها أن التخيلة اذا ألقت صورة انطبعت في الخيال فعند النوم ترد على الحس
المشترك فتصير مشاهدة وثالثها أن مزاج الدماغ اذا تغير لزم تغير افعال القوة
التخيلية بحسب تلك التغيرات فمن مال مزاجه الى الحرارة يرى النيران ومن مال
مزاجه الى السواد يرى صور اسودا هائلة وعلى هذا القياس وأما الصادقة
فسيها أن النفس الناطقة من شأنها الاتصال بالعقول المجردة والنفوس السماوية
اتصالا عقليا وانما يمنعها عن ذلك استغراقها في تدبير البدن فاذا حصل لها
أدنى فراغ من ذلك اتصلت بطبعها بالمجردات التي ارتسمت فيها صور الجزئيات على نحو
كلى فينتطبع فيها من الصور الحاصلة لها ما يناسب تلك النفس من أحوالها وأحوال
ما يقرب منها ثم ان التخيلة التي من شأنها المحاكاة تحاكي تلك المعاني الكلية
المنطبعة في النفس بصور جزئية ثم تنطبع تلك الصور في الحس المشترك فتصير مشاهدة
(وأما الوحي والالهام) فالنفس الناطقة اذا كانت قوية بحيث لم يكن اشتغالها
بالبدن مانعا من الاتصال بالمبادئ القدسية وكانت التخيلة قوية بحيث تقوى
على استخلاص الحس المشترك عن الحواس الظاهرة اتصلت حالة البقطة بالعقول
المجردة والنفوس السماوية وحصل لها ادراك المغيبات على وجه كلى ثم التخيلة
تحاكيها بصورة جزئية مناسبة لها وتقل الى الحس المشترك فتصير مشاهدة
محسوسة وقد يعرض لبعضهم أن يسمع كلاما منظوما أو يشاهد منظر ايهيا يخاطبه

بكلام منظوم فيما يتعلق بأحواله وأحوال ما يقرب منه وأما النفس التي ليست لها
هذه القوة فتستعين حالة البقطة بما يدنس الحس ويحير الخيال كما يفعل
بعض الناس بمن يضعف عقله في الهام الجن (وأما المعجزات والكرامات) فالنفس
الناطقة قد تكون تصوراتها سببا للتغيرات العنصرية فان تصور الوقوع على جذع
موضوع على فضاء يوجب الاتزلاق وتصور المرض يحدث المرض وتصور الصحة
يوجب الصحة وإذا كان كذلك كانت الهيولى العنصرية مطبوعة لمجرد التصورات
النفسانية الآن تأثيرها في أغلب الامر يقتصر على البدن لحدوثها معه وعنفها
إياه بالطبع فإذا حدثت نفس قوية تكون نسبتها إلى هيولى عالم الكون والفساد
كنسبة نفوسنا إلى البدن كان مجرد تصوراتها موجبا للتغيرات العنصرية فيصدر
أمر عجيب خارق للعادات وصاحب هذه النفس ان كان خيرا رشيدا واستعمل
تلك القوة في الخير ازدادت قوته إلى أن يبلغ الامد الاقصى فهو ذو معجزة من الانبياء
عليهم السلام أو ذو كرامة من الاولياء وان كان شريرا واستعمل تلك القوة في الشر
فهو الساحر الخبيث وتكثر قوته بسبب ذلك الشر (إلى هنا من كتاب مقاصد المراسد)
وليس هذا المقاصد المعروف للتقاراني في فن الكلام بل اسم كتاب من الكتب
المؤلفة في الحكمة المحضة انتهى (الرؤيا) هي انطباع الصورة المنحدرة من أفق التخيلة
إلى الحس المشترك والصادقة منها انما تكون باتصال النفس بالملكوت لما بينهما من
التناسب عند فراغه من تدبير البدن أدنى فراغ فيتصور بما فيها مما يليق من المعاني
الحاصلة هناك ثم ان التخيلة تحاكي بصورة تناسبه فتسلها إلى الحس المشترك
فتصير مشاهدة ثم ان كانت شديدة المناسبة لذلك المعنى بحيث لا يكون التفاوت
إلا بالكلية والجزئية استغنت عن التعبير والاحتاجت إليه (من البيضاوى في سورة
يوسف عليه السلام) فان قلت المتقول عن المتكلمين أن النوم مضاد للأدراك
وان الرؤيا خيالات باطلة وكيف يصح هذا القول مع شهادة الكتاب والسنة بصحة الرؤيا
قلت دفع هذا بان مرادهم أن كون ما يتخيله النائم أدراكا بالبصر رؤية ويكون
ما يتخيله أدراكا بالسمع سمعا باطلا فلا ينافي حقيقة بمعنى كونه أمانة لبعض الاشياء
لذلك الشيء بنفسه أو ما يضايفه ويحاكيه فتأمل والانطباع مجاز مشهور
في الارناسم في القوى الباطنة وافق التخيلة استعارة لتلك القوة والملكوت عالم
الملكوت والتناسب هو التجرد وعند فراغها متعلق باتصال وقوله أدنى فراغ لعدم قطع
العلاقة كلياً كما في الموت وقوله فتصور أى يحصل لها صورة وأدراك تحاكيه بمعنى
تحكيه أو تشابهه بصورة أخرى وقوله فان كانت أى تلك الصورة وقوله بالكلمة أى
في المبادئ والجزئية في الحس المشترك من حاشية الشهاب على البيضاوى (ثم بعثنا
من بعده) من بعد نوح رسلا إلى قومهم كل رسول إلى قومه من البيضاوى في سورة

یونس علیه السلام قوله كل رسول الى قومه هذا يستفاد من اضافة القوم الى ضميرهم وليس من مقابلة الجمع بالجمع المقتضى لانقسام الاحاد على الاحاد وفيه اشارة الى ان عموم الرسالة مخصوص بنبينا صلى الله عليه وسلم واختلف في نوح عليه الصلاة والسلام هل بعث الى اهل الارض كافة أو الى صقع واحد منها وعليه ينبنى النظر في الفرق هل عم جميع اهل الارض أو كان لبعضهم وهم اهل دعوته كما صرح به في الآيات والاحاديث قال ابن عطية رحمه الله وهو الرابع عند المحققين وعلى الاول لا ينافي اختصاص عموم الرسالة بنبينا صلى الله تعالى عليه وسلم لانهم لما بعثه الى يوم القيامة شهاب (ان اشتباه الضاد بالطاء غير مبطل للصلاة) المختار عندنا أن اشتباه الضاد بالطاء لا يبطل الصلاة ويدل عليه أن المشابهة حاصلة بينهما جدا والتمييز غير قوجب أن يسقط التكليف بالفرق بيان المشابهة من وجوه الاول انهم لما من الحروف المجهورة والثاني أنهم لما من الحروف الرخوة والثالث أنهم لما من الحروف المطبقة والرابع أن الطاء وان كان مخرجه بين طرف اللسان واطراف الثنايا العليا ومخرج الضاد من اول حافة اللسان وما بينهما من الاضرار الا أنه حصل في الضاد انبساط لاجل الرخاوة وبهذا السبب يقرب مخرجه من مخرج الطاء والخامس أن النطق بحرف الضاد مخصوص بالعرب قال عليه السلام أما أفصح من نطق بالضاد فثبت بما ذكرناه أن المشابهة بين الضاد والطاء شديدة وأن التمييز غير واثب هذا فنقول لو كان هذا الفرق معتبرا لوقع السؤال عنه في زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم وأزمة الصحابة لاسيما عند دخول العجم في الاسلام فلما لم يتقل وقوع هذا السؤال عن هذه المسئلة البينة علمنا أن التمييز بين هذين الحرفين ليس في محل التكليف (من التفسير الكبير للإمام الرازي عند تفسيره عوذ بالله من الشيطان الرجيم) (مسئلة دو قسمت) اول انك دليل قطعي ان نص يا اجماع داردا كرمجتهد در طلب آن تقصير كند آثم باشد واكرسى كند ونيابد آثم نباشد ولكن مختارا أنت كه مخطى است * ثانی انك دليل قطعي ندارد و اشعری و ابو علی جباری كويد مجتهد در آن مسئلة مصيب است يعنى خدا را حكم معين در آن مسئلة نیست و حكم خدا تابع ظن مجتهد است و هر چه ظن مجتهد بان منتهى شود حكم خداست در شان او و در شان مقلداو * و جمعى بر آنست كه خدا را حكم معين هست و مصيب بكيست و از اين جمع بعضى گفته اند خدا نصب دليل بر حكم نكرده و بر سبيل اتفاق شعور بحكم حاصل ميشود انك يافت مصيب است و انك يافت مخطى است و بعضى گفته اند دليل نصب كرده و استاذ ابو احمق اسفراينى كويد دليل ظنيست پس مخطى آثم نباشد و ابو بكر اصم و بشر مريسي كويد دليل قطعيست و مخطى اثمست و حق درين مسئلة مذهب اشعريست پس تواند بود كه مذاهب متناقضه بر حق باشد از شرح ديوان (من الاتفاقات الغريبة)

قال الامام العلامة محمد بن سعيد الشهير بالبوصري نور الله من قدده وفي أعلى غرف الجنان أرقده ان بعض النصارى اتصروا دينه وانتزع من البسملة الشريعة دليلا على تقوية اعتقاده في المسيح عليه السلام وصحة يقينه به فقلب حروفها وذكر معروفها وفترق مألوفها وقدم فيها وآخر وفكر وقدر فقتل كيف قدر ثم عبس وبسر ثم أدبر واستكبر فقال قد انتظم من البسملة المسيح ابن الله المحرر فقلت له فخيرت رضى البسملة بيننا وبينك حكما وجوزت منها الأحكاما وحكما فلتنصرت البسملة الاخبار منا على الاشرار ولتفضلن أصحاب الجنة على أصحاب النار قالت لك البسملة بلسان حالها انما الله رب المسيح راحم النعم لاهم لها المسيح رب ما برح الله راحم المسلمين سل ابن مريم أحل له الحرام لا المسيح ابن الله محرر لا مرجحة للنام ابناء السهرة راحم حر مسلم انا الى الله الله نبي مسلم حرم الراح الحلم ربح رأس مال يحمله الايمان فان قلت انه رسول صدقتك وقالت ايل ارسل الرحمة من بلحم وايل من اسماء الله تعالى بلسان كتبهم وترجمة بلحم بيت اللحم الذي ولد فيه المسيح الى غير ذلك مما يدل على لبطلان مذهب النصارى ثم انظر الى البسملة قد تخبر أن من وراء حلقها خيولا وليونا ومن دون ظلها سيولا وغيوثا ولا تحسبني استحسنيت كلمتك الباردة فتسجت على منوالها وقابلت الواحدة بعشر أمثالها بل ايتك بما يغنيك فيهلك ويسمك ما يصمك عن الاجابة وبصمتك فتملم به أن هذه البسملة مستقر نساير العلوم والمنشون ومستودع لخواهر سرها المكنون ألا ترى أن البسملة اذا حصلت جملتها كان عدد حروفها سبعة مائة وستة وثمانين فوافق جملتها ان مثل عيسى كآدم ليس لله من شريك بحساب الالف التي بعد لامى الجلالة ولا اشرك لربى أحد اهدى الله لنوره من يشاء باسقاط الف الجلالة فقد اجابتك البسملة بما لم تحط به خيرا وجاءتك بما لم تستطع عليه صبرا انتهى ملخصا من تعريفات أبى البقاء الكفوى في تعريف الابن المشهور أن أفعال الله تعالى ليست معللة بالاغراض عند الاشاعرة خلافا للمعتزلة وقال الامام الصغار الحنفي في تلخيص الأدلة لا يقال انه تعالى فعل ذلك لعله تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا بل يقال انه فعل ذلك للحكمة ولا تكون الحكمة علو ولولم يخلق العالم كان جائزا ولم يكن خارجا عن الحكمة لكنه قال المولى صدر الشريعة أفعال الله تعالى معللة بمصالح العباد عندنا مع ان الاصلح لا يكون واجبا عليه خلافا للمعتزلة وما أبعد عن الحق قول من قال انها غير معللة فان بعثة الانبياء لاهتداء الخلق واظهار المعجزات فمن انكر التعليل فقد انكر النبوة وقال في شرح المقاصد والحق أن تعليل بعض الافعال سيما شريعة الاحكام بالحكم والمصالح كما يجاب الحدود والنصوص شاهد على ذلك ولذا كان القياس حجة وأما تعميم ذلك بان لا يخلو فعل من أفعاله عن غرض ففعل بحيث أقول كل فعل من أفعاله مشتمل على حكمة ومصلحة مترتبة عليه في علمه

نهالی خافرق بین فعل دون فعل غیر ظاهر (من مجموعه الحفید) و بعضی گویند ابلیس
 قوت و اهمه است و مراد ازین که ملائکه سجده آدم علیه السلام کردند و ابلیس نکرد
 آنست که جمیع قوی منقاد نفس فاطمه اند مگر و هم ~~که~~ معارض اوست و شیخ
 محبی الدین در نص الیاسی گوید الوهم هو السلطان الأعظم فی هذه الصورة الکاملة
 الانسانیة و به جاءت الشرائع المترتبة فشبّهت و زهت شبّهت فی التزییه بالوهم و زهت
 فی التشبیه بالعقل از شرح دیوان علی کرم الله وجهه للقاضی میر حسین الملبدی (فتح
 صوفیه گویند ولایت در لغت قربت و در عرف تخلّق باخلاق الهی و فناء بعد
 البقاء و صحو بعد الخو و نبوت ظاهرست و ولایت باطن و مأخذ نبوت نبی ولایت
 اوست و مأخذ ولایت ولی نبوت نیست و رسول اکمل از نبوت و نبی اکمل از ولایت
 اما نبوت رسول اکمل از رسالت اوست و ولایت نبی افضل از نبوت اوست چه ولایت
 جهت حقیقت است و نبوت جهت ملائکه و رسالت جهت بشریت و فقها
 گویند هر که گوید ولی افضل از نبوت کافرست و نهایت عقل بدایت ولایتست
 و چنانچه عقل را بدیهی و نظری هست در طور ولایت مثل ان واقعست و نهایت
 ولایت بدایت نبوتست ما بمشابهة جنین و ولی بمشابهة طفل و نبی بمشابهة بالغ تا یکبار دیگر
 متولد نمیشویم و از مشیمة طبیعت بیرون نمیرویم بفضاء عالم ملکوت نمیتوان رسید
 قال عیسی علیه السلام ان یلج ملکوت السموات من لم یولد مرتین * خواجه محمد بن
 علی حکیم ترمذی و شیخ سعد الدین حموی گفته اند نهایة الانبیاء بدایة الاولیاء
 یعنی بدایت ولایت ولی متابعت و مطاوعت شریعتست که نهایت ~~که~~ از نبوت
 و نبوت و ولایت بلکه جمیع مقامات غیر کسبی است و مقتضی فیض اقدس
 و ظهور آن به درجیح بحصول شرائط و وسائط محجوب را در و هم می اندازد و پندارد که
 کسبی است (و فرق میان روحی و الهام) آنست که الهام بی واسطه فرشته است
 و روح بواسطه اوست و لهذا احادیث قدسیه را با وجود آنکه کلام الله اند و وحی
 و قرآن نمیخوانند و روحی کشف موریت متضمن کشف معنوی صرفست و الهام
 کشف معنوی صرفست و روحی خاصیت نبی است و الهام خاصیت ولی و روح مشروط
 بنبلیغست و الهام نه و اولیاء چهار قسمند سالک محض و مجذوب محض و سالک
 مجذوب که سالک او بر جذبه مقدمست و مجذوب سالک که جذبه او بر سالک مقدمست
 جذبه من جذبات الحق و آری عمل الثقلین نه هر که کمر سالک بر میان بیند در مقام
 ولایت رسد و نه هر که قدم درین بادیه نه دزال وصال چشد

خلی قطاع الفیافى الى الحی * کثیر و اما الواص - اون قلیل

أترجو وصالا من سلیمی ولم تجد * بنفس مقی نال الوصال بنجیل

چنانچه تن را غدا و صحت و مرض هست روح را هم هست و چنانچه هر مرض

جسمانی راسخی و دوائی خاصست که غیر طیب حاذق دقایق ان نداند هر مرض روحانی هم سببی و دوائی خاص دارد که غیر انبیا و اولیای سابق ان نداند اگر کسی را سودا غالب باشد و بمعالجه صفر او به مشغول شود هلاک گردد و همچنین هر مرض روحانی علاجی دارد که ازان تجاوزتوان کرد از مصطفی صلی الله علیه و سلم تفسیر (بدالهم من الله ما لم یکنوا یحتسبون) پرسیدند فرمود که هی اعمال حسبوها حسنات فوجدوها فی کفة السیلت * پس چاره نیست از محبت ولی و اصل وصیت مرشد کامل من مات ولم یعرف امام زمانه مات میتة جاهلیة و چنانچه نبض و قار و ره دلالت بر احوال بدن دارند واقعه دلالت بر احوال نفس دارد و اهذا السالکان وقعت خود را بر شیخ عرض کنند و شیخ ترقی و تنزل نفس معلوم کند و بر طبق آن تعبیر ذکر و غیر آن فرماید (فتح ولایت) چهار قسم است اول ولایتی که باطن نبوت مطلقه است ثانی ولایت مقبده هرنی ثالث ولایت مطلقه هرنی و آن در محمد صلی الله علیه و سلم مشکات اقتباس ولایت انبیاست و در دیگر انبیاء مشکات اقتباس اولیاست رابع ولایت عامه مطلقه که مخصوص بنبوت نیست و هر یک را خاتمیت و خاتم قسم اول حضرت امیر المؤمنین علیست رضی الله عنه و اهذا فرموده است اگر اهل کتب اربعه جمع شوند حکم کنم بر هر یک از ایشان بکتاب او * و خاتم ولایت مقبده محمدیه بزعم شیخ محبی الدین محمد بن علی بن محمد بن محمد بن العربی الحنفی الطائی الاندلسی و اتباع او نفس نفیس شخصست مؤید الدین در شرح فصوص کوید شیخ در اول محرم در اشبیلیه از بلاد اندلس بخلوت نشست و نه ماه طعام نخورد و در اول عید مأمور شد به بیرون آمدن و مبشر شد بانکه خاتم ولایت محمدیه است و هم در شرح فصوص کوید من دلائل ختمیه انه کان بین کتفیه فی مثل الموضع الذی کان لنبی صلی الله علیه و سلم علامة مثل زرا الحلة ثامنة و تقهیر بسع مثل زر الحلة اشاره الى ان ختمية النبوة ظاهرة و فعلية و ختمية الولاية باطنية و انفة عالیه و شیخ در فتوحات مبه فرماید (شعر)

ان اتم الولاية دون شک * بورث الهاشمی مع المسیح

و امام علامه محمد بن علی الترمذی الحکیم صاحب نوادر الاصول که از اهل کبار اهل کشف است صد و پنجاه و پنج سوال نوشته که آن عهد ده حق جواب آن غیر خاتم الاولیاء بیرون نیامده در فتوحات مذکور است و بعضی در تضلیل شیخ زبان درازی بسیار میکنند و چاره این مردم در غیبت فراموشیست و در حضور خاموشی و ولایت او شب جمعه یست و هفتم رمضان سنه ستین و ختمائیه بود و وفات او در شب جمعه یست و دوم ربیع الاول سنه ثمان و ثلاثین و ستائیه بود و قبر او در صالحیه دمشقست قدس الله روحه و نور ذریحه از شرح دیوان علی رضی الله عنه للقاضی میر حسین

المبدى شارح هداية الحكمة رحة الله عليه (عقيدة) في تحقيق معنى الولاية
 وختمها اعلم أن المناصب كالنبوة والرسالة والولاية والخلافة والقطبية والغوثية
 وغيرها كلها ثابتة في الحقيقة المحمدية قد يطلق على روحه صلى الله عليه وسلم أولا
 بالاجمال ثم تفصيلا في طينته العنصرية قد اتفقوا على أن كل اسم من أسمائه تعالى
 يقتضى حقيقة في العلم ويسمى ثمة ماهية وعينا ثابتة وفي العين يسمى بالوجود العيني
 فكل اسم له مظهر وقد اتفقوا على أن محمدا صلى الله عليه وسلم مظهر اسم الله الجامع
 فيكون جهة الربوبية للعالم كله وله ظاهر وباطن فهو بمقتضى اسم الظاهر يربى
 ظاهرا للعالم وبمقتضى اسم الباطن يربى باطنا فله التربية الكاملة ولذلك قال
 خصت بفاتحة الكتاب لأنها المصدرة بقوله الحمد لله رب العالمين فهو مجمع البحرين
 وله الخلافة والقطبية والنبوة والرسالة والولاية التامات من الله تعالى وهذه
 عناية منه تعالى ليكون برزخا بين الخلائق ولما كان ينبغي أن تدوم هذه
 العناية وتقع في كل زمان حسب ما أظهر من النور المحمدي صور الانبياء عليهم السلام
 لتظهر الشرائع في كل عصر حسب ما هو مقتضى الحكمة البالغة فالخليفة واحد
 بالنظر إلى جهة وحدة المصدر متعدد بالنظر إلى صور الكثرة وإليه أشار
 بقوله والمناصب كلها أصالة وبالذات لمحمد صلى الله عليه وسلم وبالفرعية والتبع
 لغيره من الانبياء والرسل والاولياء وهوني وآدم بين الماء والطين لأن روحه صلى الله
 عليه وسلم أول المخلوقات وأرواح غيره مخلوقة من روحه كان نبيا بين الأرواح
 ونبوة غيره لم تتحقق الا حين بعث قنبوة غيره مظهر من مظاهر نبوته صلى الله عليه وسلم
 ولما كان حال الولاية كحال النبوة في أن ثبوتها أصالة له صلى الله عليه وسلم وبالتبعية
 لغيره قال وكذا الولاية وهو صلى الله عليه وسلم ولي وآدم بين الماء والطين وعلى هذا
 جميع المناصب ثم لما اشبه نهر الاشكال فيما بين المستغلين بمطالعة الشوحات حيث
 ذكر ختم الولاية في مقام على عيسى عليه السلام وفي مقام على محمد المهدي رضى الله
 عنه وفي مقام على نفسه وفي المعنى الواحد لا يمكن تعدد الختم وما فضل الولاية حتى
 يتميز الختم ويظهر وجه التعدد أراد الشيخ المحقق قدس سره رفعه بيانه أصناف
 الولاية أولا ثم أعطى كلا حظه ثانيا واليه أشار بقوله ثم اعلم أن الولاية عبارة عن
 الجهة الباطنية مع الحق تعالى وهي أن الولاية قسمان قسم هي ولاية وجودية
 شاملة لجميع الوجودات اذا كل موجود ونسبة مع حضرة الوجود المطلق في هذه
 الولاية بليس أيضا ولي ولهذا قال لما قال الله تعالى ورجني اى الرحة الوجودية
 وسعت كل شئ وأنا شئ واليه أشار بعد قوله تعالى ولكل وجهة هو موليها بقوله
 فآله ولي السكل والسكل ولي الله وهذه الولاية لا تنقطع أبدا اذا الوجود ابدى
 ونسبة الوجود لا تنفك عنه وقسم آخر من الولاية وهو منصب من المناصب أى

لها الاختصاص بموجود دون موجود وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء وهي أي
 الولاية المنصية أربعة أنواع ولاية عامة شاملة لكل من قال خالصا لا اله الا الله محمد
 رسول الله وهي باطن هذا القول وهو الخلو ص الى المعبود الواحد متوسلا
 في قبوضه بمحمد صلى الله عليه وسلم وولاية تامة لذاته صلى الله عليه وسلم من حيث
 ذاته أي حقيقته المحمدية من جهة القابلية المحضة بحيث ينمحي عن القابلية أيضا
 ويبقى بجذاسا ذجا بحيث لا يسه فيه تعين من التعينات واليه أشار بقوله لي مع الله
 وقت لا يسه في فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل وهو صلى الله عليه وسلم من افراد
 المرسل فتدخل نفسه أيضا تحت عموم ولا نبي مرسل واذا اتى النفس ما بقي
 الا البحث فان قيل ضمير المتكلم في لا يسه في يقتضي بقاءها أقول السالبة لا تقتضيه
 سيما اذا شملت على نفي نفسه اذ ثبوتها مع نفيها يمنع فافهم وهي باطن الحقيقة
 المحمدية وهي الاحدية والبحث الساذج كما مر وولاية هي باطن النبوة من حيث هو نبي
 أي تبليغ الاحكام الشرعية واظهارها فانه المقصود من البعث المخصوص وصدقه
 لا يتوقف على ظاهرا النبوة ولهذا صمختمه على المهدي رضي الله عنه كما يأتي
 وولايته هي باطن الرسالة من حيث هو رسول فتم منصب من هذه المناصب عبارة
 عن كمال ظهوره في شخص بحيث لم يظهر بعده أصلا قال فيما نقل عنه بتلك
 المثابة فلان في فردان أحدهما أن لا يظهر بعده أصلا كما في ختم النبوة والرسالة على
 نبي أصلي الله عليه وسلم وثانيه ما أن يظهر لكن لا بذلك الظهور وركما في الولاية
 الذاتية فانها وان ظهرت لكن اليست كمال الظهور كما في الشيخ محيي الدين بن العربي
 قدس سره حيث فشت كلمة الوحدة الوجودية منه بلا قبض في البيان لكن نفس
 ظهورها دائم في الاولياء المتوسلين بتطويع العالم ولا يلزم من هذا تنصيه على
 من عداه بل ربما يكون عدم افشائهم في الاولياء الكاملين بسبب غلبة نسبة الولاية
 النبوية على الذاتية بحيث تنظم تحت شمسها وهذا عين الموافقة وكمال
 القرب مع حضرة النبي صلى الله عليه وسلم وكل ميسر لما خلق له لا تفرق بين
 أحدهما من أوليائه كمال ما أشار إليه بقوله ولما كانت هذه المناصب كلها في نبينا
 صلى الله عليه وسلم منظمه تحت شمس النبوة لم يظهر حكمها على الوجه
 المذكور وكانت النبوة والرسالة قد خفت عليه صلى الله عليه وسلم وبقي من المناصب
 ما بقي فأراد الله أن يحظى أمته عليه السلام بحفظ الختمية فيما بقي من المناصب فأول
 منصب ختم وهو على علي كرم الله وجهه هي الخلافة كما ظهرت أولا في آدم عليه
 الصلاة والسلام لقوله تعالى اني جاعل في الارض خليفة ولما كان يقال أي
 نكتة في تقديم ختم الخلافة على ختم المناصب الباقية قال لان في الخلافة معنى
 الرسالة كما نص الله تعالى لداود عليه الصلاة والسلام بقوله انا جعلناك خليفة

أي رسولاً فينبغي أن يكون ختمها تلويحاً بالرسالة ومنصب الإمامة ختم على أولاده
 رضي الله تعالى عنه بمعنى أن كمال ظهور الإمامة يتحقق في أولاده بحيث لا يظهر
 مثله في غيرهم وهذا لا يتحقق عن غيرهم ثم ختم الولاية الذاتية أي كمال إقضاء الوحدة
 الوجودية على الشيخ محيي الدين بن العربي رحمه الله ثم ختم ولاية النبوة على المهدي
 اللهم تقرب زمانه إن تم الاقتضاء ثم ختم ولاية الرسالة على عيسى عليه السلام ثم
 ختم الولاية على خاتم الأولاد ويكون مولده في الصين ويسرى العقم في الرجال والنساء
 فإذا قبضه الله ومؤمني زمانه بقي من بقي مثل البهائم لا يحلون حلالاً ولا يحرمون
 حراماً تصرفون بحكم الطبيعة شهوة مجردة عن العقل والشرع فعليهم تقوم الساعة
 وباقي المناصب التي لم يختم بها فعلى من يشاء من عباده والله أعلم بالمناصب التي
 يختم بها وبمواضع الختم وقوابله من شرح عقائد فيروز الصوفي الأكبر آبادي
 (الحقيقة المحمدية) هي الذات مع التعيين الأول فله الأسماء الحسنى في كلها وهو الاسم
 الأعظم من التعريفات للسيد الشريف (عقيدة) أنه تعالى في حدٍ أحديته كان منزهاً
 عن جميع الشؤون حتى الكمون والبروز فوقع تطرده بذاته على ذاته بعلم ذاته لذاته فإذا
 هي قابلية مطلقة للوجوب وصفاته والامكان ومتعلقاته وهي الحقيقة المحمدية
 المسماة بالوحدة والبرزخ الجامع فإذا وجبت كانت الوهية فعلية وتسمى أحدية
 أيضاً أما إجمالاً بذاته وعليها يطلق لفظ الله وأما تفصيلاً بصفاته القدسية المناسبة لتلك
 المرتبة الكريمة وهي المدهوة بمرتبة الصفات وإذا أمكنت باقتضاء حضرة
 الوجوب إجمالاً وتفصيلاً لا ظلالها ومظاهرها كانت خالقاً منفعلاً إجمالاً وتفصيلاً
 ويطلق عليها الواحدية كما تطلق على جميع ما بعد الوحدة فقد يتحقق عند العارفين
 المحققين المتحققين بالحق في جميع المراتب أن المطلق وهو لا بشرط شيء وفوق المراتب
 ست مراتب الأولى الاحدية البحتة التي لا اسم ثمة ولا رسم وهي بشرط لا شيء والثانية
 مرتبة التقابلية المطلقة عن تخصيص الوجوب والامكان وتسمى حدًا فاصلاً لكونها
 واسطة بين القابل والمقبول وبرزخاً كبيراً وحقيقة محمدية بالنظر إلى الصورة
 المحمدية صلى الله عليه وسلم والثالثة مرتبة الوجوب وهي المقدسة عن
 شوائب النقص وآثار الامكان وتسمى الوهية وعليها يطلق لفظ الله جل عن
 أن يشاركه غيره فيه الرابعة مرتبة الأسماء الحسنى والصفات العليا على
 التفصيل وتسمى الجبروت والخامسة مرتبة الامكان وهي المحتاجة إلى الواجب
 تقدس في وجودها والسادسة مرتبة الكائنات تفصيلاً إلى الجوهر مفصلاً إلى
 أقسامه والعرض كذلك والعارف الكامل هو المرتب لهذه المراتب ولا يخطر
 فيها إلا واحداً وهو لا بشرط فالمراتب متعددة غير محصورة والمرتب واحد فلو جعل
 المرآة مرتبة مقصودة بالرؤية صارت حجاباً عنه فانظر إليه وإليه الأبواب سبحانه

من فعل فسماء حقا وانفعل فسماء خلقا وجعل من الطف ذاته فدعاء ربنا واكشف
نفسه فدعاء عبدا واذا عرفت الحقيقة فقل في الكون ما شئت واسكت واسكن
في الخيرة ان لم تشأ فهو هو وهو أنتم أيما كنتم (من عقائد الصوفية) اعلم أن مسألة
وحدة الوجود طريق فهمنا بدون كمال الفضل والفتح الالهي مسدود حتى اشتبه
على أن المتقدمين والمتأخرين تصورهما فضلا عن التصديق بتحقيقهما مع أن
تصورهما غير متلزم لتصديقهما فاعلم بالله ومن الله أن حقيقة كل شيء ما به هو ووجه
عرفان أن الحقيقة حقيقة له ان فرض عدمها مع تقريره يكون محالاً نظراً الى نفسه
والخارج اللازم وان كان يمتنع فرض رفعه نظراً الى مرتبة الملزوم نفسه وان كان
انفروض محالاً نظراً الى كونه لازماً ففطن أن الوجود المطلق لا بمعنى الكون
المصدرى ولا بمعنى مبدء الاثر الخارجى بل بمعنى الثابت المحض مطلقاً عنهما وعن
الوجود المتعارف خارجياً أو ذهنياً وعن التقويم والتقرير المتحقق في فصل الماهيات
المحصلة من حيث هي فانها في تلك المرتبة وان كانت عارضة عن اعتبار الوجود
الزائد وكذا عدم المقابل له لكن اليقين حاصل بأنهم ليست نفساً محضاً وءدما
مطلقاً والاصح التوجه اليها نظراً الى أنفسها والثاني باطل فان قلت التوجه هو
الوجود الذهني قلت معلوم بالبداهة أن المتوجه اليه لا بد له من ثبوت ما يتوجه
اليه فان قيل اذا كان العلم أزيماً فلا سبق ثمة قلت لا كلام في السابق بل في عينية
الوجود فمقول الوجود العلي أماعين حقيقة المعلوم فثبتت ذاتية الوجود واما غيرها
متعلق بها فلا شك أن تعلقه بالمتنفي المطلق لا يمكن ارجع الى المبدء الجامع لجميع
الاشياء من الماهيات والوجودات والتشخصات بحيث يكون فرض عدمه مع
ثبوت شيء منها في نفسه محالاً لا قطع بأن ما سريانه في نفس الماهيات يتفق بانتفائه
وأيضاً الوجود الذي به تصير الموجودات موجودة أمر حقيقي متحقق في نفسه ليس
معدوماً محضاً وان قال به الف فرقة فان جميع الاشياء يتحقق به فإليه التحقق اولى
بالتحقق غاية الامر أنه لقوة تحقيقة لا يحتاج الى تحقق زائد يتحقق به فان كان
زائداً على الماهيات فلا شك أنه وجود مفاض متحقق في نفسه ولا ريب في أن ثبوت
أمر متحقق في نفسه لشيء فرع ثبوت نفسه وهذا أمر يحكم به العقل قطعاً مطلقاً
بدون فصل بين شيء وشي ولا استثناء للوجود اذ بعد حصول القطع الكلي لا يتصل
به الاستثناء قطعاً فلو لم يكن للماهيات في أنفسها ثبوت وان كانت الطف من هذا
الثبوت المسمى بالوجود المتعارف لزم التسلل في أمور حقيقة لما تحققت وهذا
في التشخصات والوجودات فعلم أن مطلق الوجود هو الثبوت المحض البحت سار
في نفس الماهيات والوجودات والتشخصات لا تفاوت في نفسه فهو المعروف
في مرتبة ظهوره بالماهيات وهو العارض بظهوره في الموجودات المناضة وهو

المتشخص وهو الشخص فاعرف أنه حقيقة مطلقة جامعة لكل شيء فإما من شيء إلا
 وهو ظاهر به وهو الابهام القيد اذ لا بشرط لا يتقيد بشيء فهذا هو وحدة الوجود
 وذلك لأن الثبوت البحت لا تفاوت فيه فأنك تتيقن بأن الممكن ثابت والواجب تعالى
 ثابت ولا تميز في نفس الثبوت المطلق وهي الحقيقة الجامعة ويكشف الأمر بتقدير
 مقدمتين أحدهما أن الحقيقة لا بشرط شيء لا يعتبر فيها شيء من الوحدة أو الكثرة
 ولا الكمية أو الجزئية ولا العينية ولا الغيرية إلى غير ذلك من المتقابلات فإما ثلثا من
 الوجود من حيث هو هو بلا أو ليس لم يكن الجواب إلا السلب لا شيء كان لا على أن
 هذا السلب معتبر فيه إذ في مرتبة الذات لا يعتبر أي إيجاب أو أي سلب وثانيتها ما أن
 ما لا يعتبر فيه شيء من المتقابلات بل هو فوق كل متقابلين وقابل لكل منهما ما يكون
 في كل منهما عينه لكن لا بعينية معتبرة فيه حتى ينافي اتحاد عينيته بظهور آخر فإن
 العينية والغيرية أيضا من جهة المتقابلات الملوحة الاعتبار عنه والنفس انما تنقبض
 عن الايقان بثبوته في كل سبب تقييده بقيد الوحدة أو الكمية أو الأوجبه حين
 ظهوره بعين مظهر مخصوص في تلك العينية ثانيا فنقول كيف يكون شيء
 واحد كسيرا أو كلي جزئيا ولو كان عيناه هذا لم يكن عينا لذلك والالكان هذا عين
 ذلك وكل ذلك بسبب الغلبة عن الأصل وهو المطلق حتى عن الاطلاق والوحدة
 المقابلة للكثرة فإن قيده بواحدة منهم ما انقبضت بنفسك وانحبست في نفسك
 وهو قيد عليك وهو منزه عن القيد وهو الواسع العظيم وهو الظاهر في كل المظاهر
 والباطن في ل البواطن ونظرنا إلى هذا قال الله تعالى والظاهر والباطن
 فأنك لو خليت عقلك السليم عما يشال أدقيل من الصرف والتأويل تيقنت بأن كل
 شيء إما ظاهر أو باطن وهو بديهي واستفدت من النص المذكور أن كل باطن وظاهر
 هو فأتجت نتيجة حقة وهو كل شيء هو لكن بالنظر إلى المطلق الجامع لا الواجب
 تقدس عن المخالطة والاتحاد بالممكنات اذ قد تحقق عند المحققين أن لفظ الله كما أطلق
 على مرتبة الواجب تعالى وهو الاشهر يطلق على المطلق الجامع الذي هو فوق المراتب
 كما يجي وقد قال السلف الصالح والاشعري لا بد من بقاء المتشابهات على ظاهرها
 وانما هو بحسب المطلق واذا تحقق الأمر عقلا ونقلا بل شهودا فاعرف أن التباين
 المفهوم من الكتاب والسنة بين مرتبتي الواجب والممكن هو الحق لا ريب فيه
 وهو معتقد العارفين بلا توحيد بينهما نعم يحصل بسبب الأعمال الحققة أو بدونها وهو
 عزيز وما ذلك عليه بعزير القرب إلى جنابه تعالى بحيث تمنع رؤية العبد نفسه
 مطلقا ويقي كالجلاد بلا شعور عن نفسه وعن الانحاء لكنه في الحقيقة ليس اتحادا
 ولو أريد من الوحدة الوحدة الشهودية بحيث أن العاشق لا يتخيل غير محبوبه
 أو الوجودية مجازا بسبب أن الممكن لا وجود له بنفسه انما وجوده مفاض عنه تعالى

فلا كلام فيه فتحقق بالوحدة ولا تقع في غلط أن هذا هو الواجب المعبود الخالق القديم
والالزم الاتحاد بين العباد والمعبود تعالى الواجب عن أن يتم مع الممكن وتنبه
واحفظ نفسك فإن هذا مدحض لكثير من المقتنين والله يختص برحمته من يشاء
فتخصص بمعرفة أن ذلك المطلق مع إطلاقه عن قيدي التقييد والإطلاق تكون مرتبة
قيدهم تقييده بتعيين أي تعيين كان حتى القابلية أيضا مقدمة على التقييد بسائر
ما بعد الوجود المطلق وإن كان التقدم رتبة فقط فذلك المرتبة تسمى أحدية لكنهم الكون
بشرط لا مطلقا لا يكون مدركة بل لا يتوجه إليه العقل أصلا والالم تبقى بشرط لا فلذا
انخرجت في تحقيق بعض المحققين عن سلسلة نظم المراتب ثم بعد ها أول المراتب التي
يتعلق العلم بها وهي قابلية المطلق لكل شيء قابلية مطلقة عن قيدي الوجوب
والامكان وعن كل شيء حتى قال بعض المحققين هذه القابلية المطلقة شاملة لقابلية عدم
القابلية أيضا وسيجي تحقيقه وانما تقدمت هذه للعلم الضروري بأن المطلق لو لم يكن
قابلا للتقييد لما حصل القيد أي قيد كان فإن قيل فالقابلية أيضا قيد لا بد من قابلية
فوقها قلت المراد مطلق القابلية فلا يمكن سبق فرد منه عليه ثم لا شك أن الواجب
أول وأولى من الممكن فتقدمه على الممكن أيضا ضروري ثم لا ريب في أن الأول
لا بد أن يكون صفاته كاملة والسكال الأعلى على ما هو عديم العدم فيكون
موصوفا بصفات أزلية أبدية ومعلوم تقدم الشيء على صفاته ثم تلك الصفات اقتضت
مرتبة الامكان حتى تظهر عليها آثارها وهي أيضا لا توجد بدون الصفات
اللائقة فصارت كل من الوجوب والامكان مرتبتين الاجمال والتفصيل فقد ثبت
للمطلق وهو لا بشرط وفوق المراتب ويطلق عليه لفظ الله والحق وهو الاحدية
والبحث المطلق والذات الغنية والذات أيضا ست مراتب مرتبة بالترتيب الطبيعي
الأولى الاحدية التي لا اسم ثمة ولا رسم وهي بشرط لا ويطلق عليه لفظ الله وما بعده
كأمر والثانية المرتبة القابلية المطلقة وتسمى حذا فاصلا وبرزخا كبيرا حقيقة
محمدية بالنظر الى مناسبة محمد صلى الله عليه وسلم لم يسكنه واسطة بين الواجب
والممكن والثالثة مرتبة الوجوب وهي المقدسة عن شوائب النقص وآثار الامكان
وهي من حيث قطع النظر فيها عن الصفات الوهية بجملة ويطلق عليها الاحدية
والبحث والحق وهو لفظ الله وهو أشهر في العرف العام جل عن أن يشاركه الممكن
في إطلاق هذا اللفظ فإن قيل فكيف فإينما توافتم وجهه الله قلت هذا بالنظر
الى الإطلاق لا قيد الامكان والرابعة مرتبة الاسماء الحسنى والصفات العليا على
التفصيل وتسمى الجبروت والهيبة مفصلة والخامسة مرتبة الامكان الجمل وهي
المحتاجة الى الواجب تقدس وتعالى في وجودها السادسة مرتبة الكائنات
وهي تفصيل الامكان الى الجوهر مفصلا الى أقسامه والعرض كذلك فتحقق بإحاطة

المراتب أن مرتبتي الوجوب والامكان متقابلتان ليست واحدة منهما متحدة
 بالآخرى بل الثانية معلولة للأولى فكيف واتحاد التشبيه مع التنزيه يمنع عقلا
 ونقلا والقول حقيقة به. هذا الاتحاد الحاد فان قلت ان تحقيق معناه على ما قاله
 السيد في حاشية شرح التجريد القديم ونذكره بتمامه ملخصا ليظهر كمال حسن معيه
 وسعي مشايخه هو هذا كل مفهوم مغاير للوجود كالانسان فانه مالم ينضم اليه
 الوجود بوجه من الوجوه في نفس الامر لم يكن موجودا فيها قطعاً ومالم يلاحظ
 العقل انضمام الوجود اليه لم يكن له الحكم بكونه موجودا فكل مفهوم مغاير
 للوجود في كونه موجودا في نفس الامر محتاج الى غيره الذي هو الوجود فهو
 ممكن اذ لا نغني بالامكان الا ما يحتاج في كونه موجودا الى غيره فكل مفهوم مغاير
 للوجود فهو ممكن ولا شيء من الممكن بواجب فلا شيء من المفهومات المغايرة للوجود
 بواجب وقد ثبت بالبرهان أن الواجب موجود فهو عين الوجود بالوجود بذاته
 ولما وجب ان يكون الواجب جزئيا حقيقيا فالوجود جزئي حقيقي تتكون ماهيات
 الممكنات موجودة به بمعنى أن لها نسباً مخصوصة الى حضرة الوجود القائم بذاته
 المنزه عن العروض لغيره والتعدد والانقسام وتلك النسب على وجوه شتى وأشياء
 مختلفة يتعذر الاطلاع على حقائقها فالمرجود منه تعدد الوجود واحد يسمى هذا
 الوجود مطلقا أيضا بمعنى المعنى عن الانضمام الى غيره فعلى هذا لا يتصور عروض
 الوجود للماهيات الممكنة ثم قال هذا ملخص ما ذكره بعض المحققين من مشايخنا
 وقال لا يعلم الا الراصون في العلم وهذا قال صاحب أدلة التوحيد وغيره
 من بعض الفضلاء المتأخرين ثم قال السيد فان قلت المتبادر من الوجود المفهوم
 الكلّي فلا يكون جزئيا حقيقيا وأيضا الموجود ما قام به الوجود فكما اشهر
 في كلامهم فكيف يفسر بمعنى لا يفهمه أحد قلت الجواب عن الاول أن الكلام
 في حقيقة الوجود لا فيما يتبادر اليه الاذهان من مدلول اللفظ فانه يجوز أن يكون
 مفهوما كلياً وعارضا اعتبارا بالتلك الحقيقة الممتعة عن الاشياء التي هي بذاته
 كمفهوم الواجب بالقياس الى حقيقته وعن الثاني أن الممتنع هو مخالفة البرهان
 وما يؤدى اليه لا الاشتراك في السنة الاقوام بتوحيدها اوهاه وقد قال في أولى الحواشي
 ان الوجود حقيقة مشخصة في ذاتها لا تعدد فيها بوجه من الوجوه وهي قائمة
 بذاتها وهي حقيقة الواجب تعالى وكون غيره موجودا بمعنى أن لتلك الحقيقة
 الممتعة القيام بغيرها نسبة مخصوصة الى الغير ثم قال يرد أن المحتاج في كونه
 موجودا الى غيره هو وجوده ممكن لا المحتاج الى غيره هو وجوده وأجاب بأنه لا معنى
 للممكن الا المحتاج في موجوديته الى غيره سواء سمى ذلك الغير وجوده أو وجوده
 واقفى أثره في جميع ما ذكره الجاهل في شرح رباعيته وغيره قلت هذا الكلام وان كان

له ان كان بعد من البداهة المجبولة على اثبات الوجود المناس على الماهيات
 حقيقة ليس تحققة التوحيد الحقيقي الذي هو مقصود الموحدين اذ المغاربة بل
 المباشرة حقيقة لا تخفى على من وصل اليه ضوء شمس المعرفة وقد تبين لكم
 أيها الطالبون الصادقون أن مرتبة الوجوب والامكان متقابلتان لا حاصل
 من صرف الهممة الى توحيدهما مع أنه لا يمكن نعم يمكن في وحدة الشهود كما ولكن
 لا علاج لمصرح بوحدة الوجود وأراد اثباته بالنظر الى مرتبة الواجب تعالى
 والسيد الشريف قد وصل اليه كلام الموحدين لكن ما قدر على تحققة
 فانه قال في تلك المشايخ بعد هذا الكلام فان قلت ماذا تقول فيمن يرى أن الوجود
 مع أنه حقيقة الواجب قد انبسط على هياكل الموجودات وظهر فيها ولا يخفى عن
 شيء من الاشياء بل هو حقيقة تارة عينها وانما تمازت وتعددت بتقيدات وتعيينات
 اعتبارية قلت هذا طور راء طور العقل لا يتوصل اليه الا بالمشاهدات الكشفية
 دون المناظرات العقلية وكل ميسر لما خلق له تم كلامه ولعل الله وفقه للوصول
 الى تلك المرتبة بعد هذا الكلام كما وفق الجاهل بقضاه السامى حيث قال في شرح
 كلام الشيخ في الفصوص في فص ادريس عليه السلام وكل ذلك من عين واحدة
 أى من الخالق والخلق منها فان الحقائق ثلاث حقيقة فعالة مؤثرة واحدة علية
 واجبة وهي حقيقة الله الخالق سبحانه وحقيقة منفعة له متأثرة مستكثرة سافله ممكنة
 وهي حقيقة العالم الخلق وحقيقة ثالثة جامعة بينهما فعالة من وجه واحدة من وجه
 منفعة من وجه كثيرة من وجه وكذا في سائر الصفات المتقابلة وهذه الحقيقة احدى
 جمع الحقيقتين وهما مرتبة الاولوية الكبرى والاخرية العظمى وهي العين الواحدة
 التي انشأت منها نشأتا الخالقية والخلقية انتهى واذن حقيقة معرفة الحقائق
 وحقيقة كيف يتبين عليكم أمر الحقيقة الوجوبية عن أمر الحقيقة اللاحدية
 المطلقة وقد ذكر الشيخ ابن عربي قدس الله سره في الباب السادس من الفتوحات
 اعلم أن المعلومات اربعة الحق تعالى الى أن قال ومعلوم ثان وهو الحقيقة
 الكلية التي هي للحق والعالم لا يصف بالوجود ولا بالعدم ولا بالحدوث ولا بالقدم
 وهي في القديم اذا وصف بها قديمة وفي المحدث اذا وصف بها محدثة لان المعلومات
 قديمها وسديتها حتى تعلم هذه الحقيقة فان وجد شيء من غير عدم متقدم
 كوجود الحق وصنائه قيل فيها موجود قديمة وان وجد شيء من عدم كوجود
 ما سوى الله وهو المحدث الموجد بغيره قيل فيها محدثة وهي في كل موجود بحقيقة
 وأنما لا تقبل التجزى فمافيهما كل ولا بعض ولا يتوصل الى معرفتها بمجردة عن الصورة
 بدليل ولا برهان فمن هذه الحقيقة وجد العالم بوساطة الحق تعالى وليست موجودة أى
 بوصف القديم فيكون الحق قد أوجدنا من وجود قديم فيثبت لنا القدم وكذلك

لم يعلم أيضا أن هذه الحقيقة لا تتصف بالتقدم على العالم ولا العالم بالتأخر عنها
 ولكنها أصل الموجودات عموما وهي أصل الجوهر وملك الحياة والحق المخلوق به
 أي الحق الذي يخلق به كل شيء فإن قلت إن العالم صدقت أو أنه البت العالم
 صدقت أو أنها الحق صدقت أو ليست الحق صدقت تقبل هذا كله وتتعدد بتعدد
 أشخاص العالم وتنزهه بتنزه الحق انتهى وإذا ارتفع الالتباس عن الحقائق فكيف
 توهم أن هذه العوالم وجودها وهمي لا ثبوت له أصلا والوجود منحصر في الواجب
 وقد تسمع ربنا ما خلقت هذا باطلا بل الوجود المطلق وهو الحق على ما عرفت كما تحقق
 بالواجب ظهر بالممكنات أيضا فالممكنات حقيقة بذلك الحق نعم قد تسمع من بعض
 العرفاء أن الوجود الحقيقي منحصر في الواجب وأن العوالم خيالات لكن فهمه
 يتوقف على معنى الخيال والوجود الحقيقي لا توهم ما ليس له ثبوت في نفس الأمر
 وإنما هو كأن أبواب أغوال بل هو أمر موجود في نفس متبدل ومتغير من عدم
 إلى وجود وبالعكس وهو حقيقة الخيال وكذا الوجود الحقيقي ليس بمعنى مطلق
 ما في نفس الأمر والباطل ذلك المحصر إذ لو صح كان عالم التبدل وهو ما باطلا وقد بطل
 بما تقدم أو واجبا بلا مغايرة أصلا وهو بين البطلان وكيف يتوهم ذلك والا
 لم يكن بين معجزة موسى وسحر حرة فرعون فرق بل بمعنى الموجد والازل الأبدى
 الدائم الذي لا يتبدل له ولا تغير بوجه ولا ريب في انحصاره في الواجب تعالى
 ولا كلام فيه وهو أخص من حقيقة الوجود المطلق عن الدوام والتغير الذي ظهر
 في كل شيء بذلك الشيء وكل شيء موجود به حقا وكل شيء متحقق في مرتبته لا يتحد
 بمرتبة أخرى فتوهم أن هذه العوالم لو كانت محضة توهم مض ومجرد أرباب وتوهم
 أن ذات الواجب عين كل شيء وظاهره باطل واجب الاضطرار فان رأيت في كلام
 الشيخ أو غيره من أهل الكشف الحقيقي ما يكون ظاهرا في انتساب وحدة الوجود
 إلى الواجب فعنا أن الواجب بحقيقته المطلقة التي هي حقيقة كل شيء ظهور بكل
 شيء لا بذاته وتعيينه الوجوبي فان النص يحكم على الظاهر وقد نص بما ذكرنا كاشفا
 عما تقدم في الباب السابع والسبعين منها حيث قال من لا يعرف مرتبة الخيال
 فلا معرفة له به واحدة وهو الركن من المعرفة إذ لم يحصل للعارف فيها عندهم من
 المعرفة راحة إلى أن قال ولا وجود حقيقي لا يقبل التبديل الا ذات الله تعالى فما في
 الوجود الحقيقي الا الله تعالى وما سواه فهو في الوجود الخيالي وإذا ظهر الحق
 في هذا الوجود الخيالي ما يظهر الا بحسب حقيقته لا بذاته التي لها الوجود الحقيقي
 إلى أن قال فكل ما سوى ذات الحق فهو في مقام الاستحالة السريعة أو البطيئة فكل
 ما سوى ذات الحق خيال حائل وظل زائل ولا يبقى كون في الدنيا والاخرة وما بينهما
 ولا روح ولا نفس ولا شيء مما سوى الله أعني ذات الله تعالى على حالة واحدة

بل تتبدل من صورة الى صورة دائماً وليس الخيال الا هذا انتهى واذا فحققت معرفة
الوجود الحقيقي والخيالي والوجود المطلق الجامع لها وهو حقيقة الواجب وحقيقة
كل شيء وأن الواجب ظهوره في كل شيء بحسب حقيقته المطلقة لا بذاته المعينة
فعاهدوا الحق معاهدة صدق على اقبال اعيانكم الى تلك الحقيقة كي لا تبعثوا
عن الحق ولا تقعوا في تيه الضلال فاذا جاءكم الحق من ربكم فمتنبهوا ايها الرجال
الذين صدقتم ما عهدتم الله عليه وشمروا عن ساق الادب واقضوا النعب واذهبوا
الاعيان الى من لا عين له وهو عين الكل وهي الذات الغنية لا بقيد الغنى بل مرفوعة
القيود كلها فان قيد الغنى من خواص حضرة الواجب تعالى ولورميتم سهم الفقر الى
تعين وفيكم الغنى عن التعينات والعالمين فلا يكون وراء الواجب تعالى مرمى والى
ما ذكرنا أشار الشيخ في الفتوحات حيث قال في الباب السابع والسبعين
في الفصل الرابع في الجواب عن أسئلة الامام محمد بن علي الترمذي وليس وراء الله
مرمى فان قلت فالذات الغنية عن العالمين وراء الله قلت ليس الامر كما زعمت
بل الله وراء الذات وليس وراء الله مرمى فان الذات متقدمة على المرتبة في كل شيء
بما هي مرتبة فليس وراء الله مرمى انتهى (الى هنا من مقدمة شرح عقائد الصوفية
المنسوبة لفيروز الصوفي الاكبر اباى لابن وجيه الدين الكجراي قدس الله
أرواحهم)

(بيان معنى النفس والروح والقلب والعقل وما هو المراد بهذه الاسماء)

اعلم أن هذه أربعة أسماء تستعمل في هذه الابواب ويقل في فحول العلماء من يحيط
بمعاني هذه الاسامي واختلاف معانيها وحدود مسمياتها وأكثر الغالب
من شأن الجهل بمعاني هذه الاسامي وباستراكمها بين مسميات مختلفة ونحن نشرح
من معاني هذه الاسامي ما يتعلق بغرضنا الاول لفظ القلب وهو يطلق للمعنيين
أحدهما اللحم المنسوب الى الشكل المودع في الجانب الايسر من الصدر وهو لحم
محسوس وفي باطنه تجويف في ذلك التجويف دم أسود وهو منبع الروح ومعدنه
ولسنا نقصد الا أن نشرح شكله وكيفيته فلا يتعلق به الاغراض الدينية وانما
يتعلق بذلك غرض الاطباء وهذا القلب موجود للبهائم بل هو موجود للميت
ونحن اذا أطلقنا القلب في هذا الكتاب لم نعن به ذلك فانه قطعة لحم لا قدر له وهو
من عالم الملك والشهادة وقد تدرى كمال بهائم بحاسة البصر فضلا عن الآدميين
والمعنى الثاني هو لطيفة ربانية روحانية لها بهذا القلب الجسماني تعلق وتلك اللطيفة
هي حقيقة الانسان وهو المدرك العالم العارف من الانسان وهو الخاطب والمطالب
والمعاقب ولها علاقة مع القلب الجسداني وقد تحير عقول أكثر الخلق في ادراك
وجه علاقته وأن تعلقه به يضاهاى تعلق الاعراض بالاجسام والاصاف بالوصوفات

أو تعلق المستعمل بذاته بالآلة أو تعلق المتمكن بالممكن وشرح ذلك مما توفاه
 المعنيين أحدهما أنه متعلق بعلوم المكاشفة وليس غرضنا في هذا الكتاب العلوم
 المعاملة والثاني أن تحقيقه يستدعي إفشاء سر الروح ولم يتكلم فيه رسول الله صلى
 الله عليه وسلم فليس لغبره أن يتكلم فيه والمقصود أنا إذا أطلقنا القلب في هذا الكتاب
 أردنا به هذه اللطيفة وغرضنا ذكر أوصافها وأحوالها لا ذكر حقيقة ذاتها وهما
 المعاملة يفتقر إلى معرفة صفاتها وأحوالها ولا يفتقر إلى ذكر حقيقة ذاتها (اللفظ الثاني
 الروح) وهو أيضا يطلق فيما يتعلق بجنس غرضنا المعنيين أحدهما جسم لطيف منه
 تجويف القلب الجسماني ويتشرب بواسطة العروق الضواري إلى سائر أجزاء البدن
 وجرانها في البدن وفيضان أنوار الحياة والحس والبصر والسمع والشم والذوق
 منها على أعضائها أيضا فيفيضان النور من السراج الذي يدور في زوايا البيت فإنه
 لا ينتهي إلى جزء من البيت إلا ويستنير به فالحياة مثاله النور الحاصل في المحيطان
 والروح مثاله السراج وسريان الروح وحركتها في الباطن مثاله حركة السراج
 في جوانب البيت بتحريك محركة والاطباء إذا أطلقوا الروح أرادوا به هذا المعنى
 وهو بخار لطيف أنفجته حرارة القلب وليس من غرضنا شرحه إذ المتعلق به غرض
 الأطباء الذين يعالجون الأبدان فلما غرض أطباء الدين المعالجين للقلوب حتى تنساق
 إلى جوار رب العالمين فليس يتعلق بشرح هذا الروح أصلا (المعنى الثاني) وهو
 اللطيفة العالمة من الإنسان وهو الذي شرحناه في أحد معاني القلب وهو الذي أراد
 الله تعالى بقوله ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وهو أمر عظيم رباني
 يعجز أكنز العقول والافهام عن درك كنه حقيقته (اللفظ الثالث النفس) وهذا أيضا
 مشترك بين معان ويتعلق بغرضنا من معاني أحدهما أنه يراد به المعنى الجامع
 لقوة الغضب والشهوة في الإنسان على ما سيأتي شرحه وهذا الاستعمال هو الغالب
 على الصوفية فهم يريدون بالنفس الأصل الجامع للصفات المذمومة من الإنسان
 فيقولون لا بد من مجاهدة النفس وكسرها وإليه أشير بقوله صلى الله عليه وسلم أعدى
 عدو لنفسي التي بين جنبيك (المعنى الثاني) هو اللطيفة التي ذكرناها التي هي الإنسان
 بالحقيقة وهي نفس الإنسان وذاته ولكنها توصف بأوصاف مختلفة بحسب اختلاف
 أحوالها فإذا سكنت تحت الأمر وزايله الاضطراب بسبب معارضة الشهوات
 سميت النفس المطمئنة قال الله تعالى يا أيها النفس المطمئنة ارجعي إلى ربك راضية
 مرضية والنفس بالمعنى الأول لا يتصور رجوعها إلى الله تعالى فإنها مبعودة
 عن الله تعالى وهي من حزب الشيطان وإذا لم يتم كسرها ولكنها صارت
 مدافعة للنفس الشهوانية ومعارضة عليها سميت النفس اللوامة لأنها تلوم
 صاحبها عند تقصيرها في عبادة مولاهما قال الله تعالى ولا أقسم بالنفس اللوامة

وان تركت الاعتراض وأذعنت اطاعته بقتضى الشهوات ودواهي الشيطان سميت
 النفس الامارة بالسوء قال تعالى وما أبرئ نفسي ان النفس لامارة بالسوء وقد
 يجوز أن يقال المراد بالامارة بالسوء هي النفس بالمعنى الاول فان النفس بالمعنى
 الاول مذمومة غاية الذم وبالمعنى الثاني محمودة لانها نفس الانسان أى ذاته وحقيقته
 العاملة بالله تعالى وبسائر المعلومات (اللفظ الرابع العقل) وهو ايضا مشترك للمعان
 مختلفة ذكرناها في كتاب العلم والمتعلق بفرضنا من جملة معنيين أحدهما أنه قد يطلق
 ويراد به العلم لم يحقائق الامور فيكون عبارة عن صفة العلم الذي محله القلب الثاني
 أنه قد يطلق ويراد به المدرس للعلوم ويكون هو القلب أعني تلك الطائفة ونحن
 نعلم أن كل عالم فله في نفسه وجود هو أصل قائم بنفسه والعلم صفة حالة فيه والصفة غير
 الموصوف والعقل قد يطلق ويراد به صفة العالم وقد يطلق ويراد به محل الادراك أعني
 المدرس وهو المراد بقوله صلى الله عليه وسلم أول ما خلق الله العقل فان العلم عرض
 لا يتم وإن يكون أول مخلوق بل لا بد وأن يكون محله مخلوقا قبله أو معه ولانه
 لا يمكن الخطاب معه وفي الخبر قال له أقبل فأقبل وقال له أدبر فأدبر الحديث فاذا
 قد انكشف لك أن معاني هذه الاسامي موجودة وهي القلب الجسماني والروح
 الجسماني والنفس الشهواني والعلم فهذه أربعة يطلق عليها اللفاظ الاربعة ومعنى
 خامس وهو الطائفة العاملة المدركة من الانسان واللفاظ الاربعة بجماعاتها توارد
 عليها فالمعاني خمسة والالفاظ أربعة وكل لفظ أطلق لعنيين وأسمى العلماء قد
 التبس عليه اختلاف هذه الالفاظ وتوارد ما فتراهم يتكلمون في الخواطر وبقولون
 هذا خاطر العقل وهذا خاطر الروح وهذا خاطر القلب فليس يدري الناظر اختلاف
 معاني هذه الاسماء فلاجل كشف الغطاء عنه قد مناشرح هذه الاسامي وحيث ورد
 في القرآن والسنة القلب فالمراد به المعنى الذي يفقه من الانسان ويعرف حقيقة
 الاشياء وقد يكتفى عنه بالقلب الذي في صدره لان بين تلك الطائفة وبين جسم القلب
 علاقة خاصة فانها وان كانت متعلقة بسائر ابدن ومستملة له ولكنها متمكنة بواسطة
 القلب فتعلقها الاول بالقلب فكانه محلها ومملكتها وعالمها ومطيةها ولذلك شبه
 سهل التسترى القلب بالعرش والصدر بالكرسی فقال القلب هو العرش والصدر
 هو الكرسي ولا نطق به أنه يريد عرش الله وكرسيه فان ذلك محال بل أراد به أنه مملكته
 ومجرى الاول له دبيره وتصرفه فلهما بالنسبة اليه كالعرش والكرسي بالنسبة الى الله
 تعالى أولا ولا يستقيم هذا التشبيه أيضا الا من بعض الوجوه وشرح ذلك أيضا لا يليق
 بغرضنا فلنتجاوز انتهى الى هنا من احب العلوم (في كتاب شرح عجائب القلب
 وهو الكتاب الاول من ربيع الممالك) اختلاف الاولون والآخرين على تراياهم
 والاعوام في النفس الناطقة التي يشيها كل أحد بقوله انا على زهاء ألف قول

وهـم فريقان فريق يشكر تجزدها وفريق يقول به والمـشهور من مذاهب المنكرين
لتجزدها عشرة أقوال الأول لابن الراوندي أنها جوهر لظهور قوامها بذاتها وغير
منقسم لتعلقها بالباطن وليست بمجزدة لامتناع وجود المجردات الممكنة فتكون
جوهر فردا في القلب لأنه الذي يثبت فيه العلم الثاني أنها قوة في الدماغ وفردا في
القلب الثالث يجمع من الأطباء أنها ثلاث قوى أحدها جسم لطيف كالبخار في
القوام حار معدنه القلب وهي الحيوانية الثانية جسم كالبخار لطيف القوام حار معدنه
الكبد وهي الطبيعية الثالثة جسم لطيف بخاري حار معدنه الدماغ وهي النفسانية
الرابع أنها الهيكل المحسوس الخامس أنها الاخلط الاربعة المعتدلة كما وكيفا
السادس أنها اعتدال المزاج النوعي السابع أنها الدم المعتدل لأن بكثرته واعتداله
تقوى الحياة وبالعكس الثامن أنها الهواء اذ باذنت طاعه طرفه عين تنقطع الحياة
فالبدن بمنزلة الزق المنفوخ فيه التاسع لعبد الملك بن حبيب أنها جسم لطيف على
صورة لانسان وله وجه ويدان ورجلان من داخل البدن يقابل كل عضو منه عضوا
من البدن وهذه الاقويل لم يقيم عليها كفا في المواقف دليل وما ذكره لا يصلح للتعويل
عليه فلا يلتفت اليه العاشر أنها جسم لطيف نوراني علوي ساري في البدن مريان ماء
الورد في الورد والنفار في الفهم والدهن في الالوز لا يتبدل ولا يتحلل حتى اذا قطع عضو
من البدن انقبض ما فيه الى جميع الاعضاء لا يريد الا الطاعة ولا يختار الا العبادة
لا يمنع من الدخول الى المضائق فقد المسام ولا يدفعه عن الوصول الى الحقائق بعد
التمام فهو في المكنات أشرف الاقسام وبه يلحق أن يقال هو جسم لا كهذه الاجسام
فانه لطيف لا كالهواء الضعيف قوي لا كالخجر الكثيف والذي عندنا من الاجسام
ان كان لطيفا كان ضعيفا وان كان قويا كان كثيفا وهذا هو المختار عند جمهور
المكلمين لوجوه الاول انما تحكم على الكل بالجزئي فيلزم أن مدركه حاد مدرك الجزئي
منها هو الجسم ليس الا كفا في جميع الحيوانات الثاني أن كل واحد يقطع بأن المشار اليه
بانا حاضر هناك وقائم وقاعد وما ذاك الا الجسم الثالث أنها لو كانت مجردة لكانت
نسبته الى الابدان على السواء بخلاف أن تنتقل فلا يكون زيدها الآن هو الذي كان
والكل كفا في المقاصد ضعيف وظواهر النصوص لا تفيد القطع وأما الاستدلال بأنه
لا دليل على تجزدها فيجب نفيه فمع ضعفه معارض بأنه لا دليل على تحيزها فيجب
نفيه وهذا المختار حجة الاسلام الغزالي والامام الرازي والمراغب وكثير من المسلمين
ما عليه كافة الحكماء واعاظم الصوفية المكاشفة في ذوى التجليات القدسية انه جوهر
فرد قائم بنفسه متعلق أولابروح قلبي يسرى في البدن فيفيض على الاعضاء قواها
ومع ذلك هو غير متحيز ولا قابل لاشارة حسية فهو من الحقائق الالمكانية لا من
الجواهر المكانية وانما تعلقه بالبدن تعلق التدبير والتصرف من غير أن يكون

داخل فيه بالجزئية والحلول لكن اشتغاله به كعشق طبيعي يرهقه الى تدبيره مادام
 قابلاً للتدبير وليس من ضرورة عشقه له وتأثيره فيه أن يكون حالاً فيه أو متصلاً به فان
 الولد اذا سقط في ماء فان الالم بالطبع قد تلقى نفسها في الماء اشفاقاً عليه مع أن نفسها
 غير حائلة في بدن الابن وحيث جاز على نفس الالم أن تعشق الولد لانه جزء من بدنها
 جاز أن تعشق أصل البدن وان لم تكن فيه نعم انما يستعمل أعضاء البدن بواسطة الروح
 الذي في القلب وانما يقبل الروح الالم من تدبير النفس مادام على مزاج معتدل فاذا
 فسد مزاجه لم يقبل الاثر فيبطل تدبير النفس ويفسد مزاجه بتطرق الاختلال الى
 بعض الاعضاء الرئيسية وسائر ما لا بد للقلب منه فيكون اختلال بعض الاعضاء سبباً
 لاختلال مزاج الروح وفساد الروح سبباً لبطلان استعداده لقبول تدبير النفس
 وبطلان استعداد سبباً لانقطاع تدبير النفس وتأثيره وهو المعنى بالموت والقول
 في الكشف عن حقيقة النفس وأنها جوهر قائم بنفسه ليس بعرض ولا جسم ولا حال
 في جسم طويل وبرهانها دقيق جداً كثرت الاغاليط فيه وأما ما ظن قوم اتباعه
 لا فلاطون انه كالشعاع الذي ينبث الى الاجسام من الشمس وأن النفس الكلية
 مع الابدان كالشمس مع الارض يتنشر شعاعها على المواضع فيأخذ كل
 موضع نصيبه على قدره فخطأ كما قال حجة الاسلام لانهم أخطوا أولاً رآل المنال فليس
 الشعاع ينبث عن الشمس لانه لو كان عرضاً كان لا يستقل ولو كان جسماً كان
 لا يداخل الاجسام ولو أشرق البيت من روزنة فسدت دفعة واحدة كان ينبغي
 أن تبقى الاجسام المضيئة في البيت وأدلة فساد ذلك كثيرة بل حقيقة أن النور
 عرض يحدث في ظاهر الجسم الكفيف عن مقابلة الجسم له اذا كان بينهما ما جسم
 شفاف وانما يحدث ذلك من السبب الذي يحدث منه نور الشمس فالذي يخلق
 النور في الشمس يخلق الضياء في سطح الاجسام المقابلة للشمس والضوء عرض
 في الجسم حال فيه ولا يحل في الهواء كما نوههم قوم بدليل أن القاعد في غار جبل
 طويل لا يرى بالدليل خارج الغار فاذا تحقق هذا فالنفس كذلك لان البيت
 أعراضا تحل في الاجسام ولا هي اجسام لطيفة تنبث ماسة للابدان ولا مداخلة لها
 وما يتكلم به في ذلك قوله تعالى قل اروح من أمر ربي حيث جعل الروح من عالم
 الامر وقال أله الخلق والامر فجعل الخلق غير الامر فالخلق والتقدير في الاشباح
 الطاهرة والامر والتدبير في الارواح الظاهرة وعالم الخلق عبارة عن كل ما يقع
 عليه مساحة وتقدير وهي الاجسام وعوارضها وعالم الامر عبارة عن الموجودات
 الخارجة عن الحس والجهة والمكان والتحيز وهو ما لا يدخل تحت المساحة
 والتقدير لا تنفاه الكمية عنه (تنبيه) اعلم أن تنزيه الارواح عن الجهات لا يلحق
 بالله شيئاً من الصفات بل يفيد اعتقاد عظمة الباري تقدس فان الخلق كل ما كان

أعظم كان خالقه أجل وأكرم فاذا قلنا ان الروح أعظم من الجسد وأشرف ثم نقول هو
 مع استغنائه عن الحيز والمكان محتاج الى الله تعالى وله وصمة الامكان كل شرف
 الرب أكثر ما اذا قلنا لا يحتاج الى الله الا ما يحتاج الى المكان ومن هذا البيان انكشف
 لك أن قول بعض الجاهلين على الظواهر كيف تصف نفسك يا انسان بما هو وصفة لآله
 على الخصوص فكأنك أضفت الالهية الى نفسك وبذلك كفرت أو كذبت من قبيل
 الهذيان وكما أنه ليس في قولنا الانسان حتى تاتى جميع عالم الى آخره تشبيه لانه ليس فيه
 أخص وصف فكذا البراءة عن الجهة والمكان ليس أخص وصف له سبحانه بل أخص
 وصفه انه قيوم أى قائم بذاته وكل ما سواه قائم به وموجود به لا بذاته ليس الاشياء
 من ذواتها الا العدم وانما لها الوجود منه على منهاج العارية ثم انهم ربما أثبتوا ارواحا
 سماوية وأرواحا أرضية وقالوا السماوية هم الملائكة المقربون الذين يسبحون الليل
 والنهار لا يفترون والأرضية الملائكة المرسلون الذين يفعلون ما يؤمرون وقالوا بيد
 السماوية الخلق والايجاد وبيد الأرضية تحريك الاجساد ومن أثبت الارواح
 الأرضية اتفق على أنها كلها أخيار ليس فيها شرير بيد أن بعضهم قال ان في الارواح
 الأرضية أرواحا شريرة وهى الشياطين وذلك في حيز السقوط الا أن يريد بالروح النفس
 واعلم أن الروح قد يطلقونه على كل جوهر ليس بجسم ولا جسماني فيشمل العقول
 والنفوس لكن يختص الروح بما لا حاجة له الى آلة جسمانية فيكون الروح أعلى من
 النفس وهو الذي يسمونه أعنى الحكماء العقل وأما النفس فعندهم أجمعين سمائية
 وأرضية وكل منهما جسمانية ومجردة والجسمانية كالصور القائمة بمواد الاجسام
 وهى النفس النباتية والحيوانية وأما التي ليست بجسمانية فله سمائية منها نفوس بعدد
 الافلاك لابل بعدد النجوم وأما الأرضية منها فهى نفس الانسان التي تسمى النفس
 الناطقة ولم يثبتوا نفسا أرضية ليست بجسم ولا قائم بجسم الا هذه غير أن جمعا من
 المتأخرين قالوا ان الشياطين نفوس أرضية مجردة ثم قيل هم جماعة من الانس بلغوا
 في الشر الغاية وبالغوا في الضر والنكابة وقيل هم نوع آخر فيكونون قائمين بنفوس
 منسوجة أرضية مجردة والفرق بين النفس والروح الذى هو العقل أن الروح يفعل فعلة
 بغير توقف على آلة جسمانية والنفس لا تعمل الا بالآلات ومن ثمة قالوا النفوس
 لا تختلف الاجسام لان علمها باآلة جسمانية فكيف يكون لها عمل فيما لا عمل لها الا به
 فالوجودات على مذهبهم على خمس مراتب الاعراض وهى أخسها وأدناها
 ولها وجود غير قائم بنفسه ثم الاجسام ولها وجود وقيام بالنفس فلا تستقر
 في وجودها الى محمل توجد فيه بخلاف البياض والاد مثلا ثم النفس ولها
 وجود وقيام بنفسها واستغنائه عن المكان والجسم لا يستغنى عنه فالنفس أشرف
 من الجسم لاستغنائها عن المكان والشرف بالاستغناء فكما كان الشيء

أغنى عن الشيء كان أشرف منه ثم الروح وهو العقل وله وجود وقيام بالنفس واستغناء
 عن المكان وهو يعمل عمله من غير حاجة إلى آلة والنفس كل كمالها لا تحصل
 بالآلة وهي أجسام فالنفس في فعلها تحتاج إلى جسم وإن كانت في وجودها
 لا تحتاجه والروح مستغن في عمله عن الجسم فهو أشرف ثم الله تعالى موجود لا يفتقر
 إلى محل ولا يحتاج إلى مكان وهو مستغن في فعله عن جميع الآلات وفي وجوده عن
 الموجد والروح يفتقر إلى موجد يوجد فانه سبحانه هو الغنى المغنى المستغنى
 عن كل شيء المفتقر إليه كل شيء (تنبيه) كائن بك تقول إن الأفاضة في بحث ماهية
 الروح بدعة في الدين كيف ولم يبينه الله لرسوله وقال قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم
 من العلم الا قليلا فلا اشتغال بالتفتيش عما لم يبينه الله لرسوله غلو في الدين وعند
 والتوغل فيما لم يرد به قرآن ولم يقم عليه برهان غلو في الارض وفساد بل نقل بعض
 الأئمة الاعلام أن هذا المبيد الرسل الكرام قبل خاتم الانبياء عليهم السلام فأقول
 قد أجاب عنه حجة الاسلام بأن قول غيره هو لا بين أن يقبل ويرد ويصدق ويكذب
 وكلام الرسل ليس كذلك فإن المسئلة في نهاية الغموض وأكثر الاذهان ضعيفة
 وربما لم يفهم فيه عترض من قولهم على قولهم فلم يوردوا فيها الاشارات ورموزا وفي
 قوله سبحانه قل الروح من أمر ربي جواب مقنع كاف لمن علم الامر على ما هو عليه
 ولم يكشف عنها القناع ليعلمها كل سامع لأن السائل عنها اليهود ليجادلوه لعلمهم
 بأن المسئلة معتزلة النظر وفيها أقاويل مختلفة حتى إذا أجاب بجواب قالوا ليس
 الجواب بكذا ويأتون بأقوال من تقدم ولا يتم الجواب الا في محل الخلاف فاتي
 بالجواب مرموزا ليعلمه العلماء بالله واقتضت المصلحة العامة منع الكلام فيه لغيرهم
 لأن الافهام لا تختص به خصوصاً على طريقة الحكماء اذ من غلب على طبعه الجود
 لا يقبله ولا يصدق به في صفة الباري عز شأنه فكيف يصدق به في حق الروح الانساني
 ولهذا أنكره الكرامية ومن العامية من غلب على طبعه ذلك وجعلوا الاله تعالى جسماً
 اذ لم يعتقدوا موجوداً الا جسماً اشار اليه ومن ترقى عن العامية قليلاً نفى الجسمانية
 وما أطاق أن يتفكر عوارضها فأثبت الجهة تعالى الله عما يقولون (تتمة) هذا الجسم أعني
 الجسد يجري من النفس مجرى الثوب من البدن فإن الجسد يجري كالثوب بواسطة
 أعضائه الظاهرة والنفس تحرك البدن بواسطة قوى خفية مناسبة وقواها التي
 تظهر في مواضع من البدن تبلغ عشرة (تنبيه) علم مما مر أن الانسان يطلق على
 معنيين أحدهما محسوس مشاهد يراه البصر ويحسه اللمس عالم بالشهادة مؤمن
 بالغيب الثاني النفس الناطقة والانسان الاول له لوازم وخصائص يتميز بها عن
 الثاني وكذا الثاني بل أكثر أوصافه يبين الاول فإن الاول ميت بطبعه والثاني حي
 بالذات بل هو عين الحياة والاول محسوس بالحواس والثاني لا يدرك الا بالعقل

والانسان عند التحقيق هو الثاني وتسمية الاول بالانسان مجاز كما يسمى ضوء الشمس شمسا فكما أن ضوءها قائم بالشمس تابع لها يستدل به عليها فكذا الانسان الظاهر ظل وشيخ للانسان الحقيقي وتضافيل تكون الاعضاء وقواها ظلالا لقوى الانسان الحقيقي مذكور في محله وكما أطلق اسم الشمس التي هي الذات على الضوء التابع لها أطلق اسم الانسان الحقيقي على المحسوس لانه مظهر أفعاله ومحل تصرفه والانسان الحقيقي الدراك العالم اذا خلا بنفسه وتجرد عن الالتفات الى عالم الشهادة من المحسوسات والتخيلات وخلع بدنه بعزله عن ادراكه رأى نفسه عالما بمنزلة نوريها عالمها بذاته لا يحتاج في ادراكها الى غيرها وهذا يتعين بالارباب ويتحقق بلامرأ أن ذاته من عالم الامر المنزه عن ادراك الخواس ولودام مدة على هذا التجرد انكشف عليه باب الملكوت وتجلي له قدس اللاهوت وأشرق عليه أنوار الملائكة الحافين حول العرش ورأى عرش ربه بارزا كما أخبر به بعض الصحابة وصدقه المصطفى صلى الله عليه وسلم والانسان الحقيقي هو الذي سماه الله بالنفس في قوله ونفس وما سواها وهو المراد بقوله عليه السلام والذي نفس محمد بيده وهو الانسان المشار اليه في لقد خلقنا الانسان في أحسن تقويم فأشار بأحسن تقويم الى الفطرة المقررة بالربوبية حيث قال ألت بربكم قالوا بلى وتلك غريزة النفس الانسانية المهمة المستعدة لادراك حقائق الاشياء في عالم الملك والملكوت المشار اليها بحديث كل مولود يولد على الفطرة وأشار بأفضل سافلين الى المزاج الانساني فانه أبعد المكونات عن الجسم المطلق والانسان الحقيقي له نظران أحدهما الى عالم الملكوت وبه يأخذ العلوم والمعارف من الملا ويكلم ويحدث ويلهم ويوحى عن الذوات الطاهرة الملكوتية وهذه القوة تسمى بصيرة للانسان ارتقاء في مراتب البصيرة على مدارج المعارف الى الحضرة الاحدية الثانية الى العالم الجسماني وبه يتصرف في البدن ويتفكر في هذا العالم المحسوس ويشاهد المحسوسات بالخواس الخمس ثم المدرك للمعقولات وجميع المحسوسات شيء واحد وذلك أن الانسان لا شك أنه الراقى المبصر السامع الذائق اللامس التخيل المتوهم العاقل ومعرفة وحدانية المدرك بهم هذه الادراكات بديهية وانما أعرض عن التصديق قوم لم يفهموا كلام أرباب النظر على وجهه حيث قالوا المدرك للمعقولات النفس وأما المدرك للمحسوسات فالقوى البدنية فظنوا أنهم عزلوا النفس عن ادراك الجزئيات وقصروا ادراكها على الكليات حتى شنع بعض سلاطين الحكمة على أساطير أهل النظر ونسبهم الى انكار ضروريات العقل والخطا في الفهم لاقى المفهوم وانما القصور من اعوجاج أفهامهم وذلك لان مرادهم بما قرروه أن النفس انما تدرك الكليات بذاتها وتترك الجزئيات المحسوسة بواسطة آلاتها التي هي الخواس الجسمانية وهذا كلام حق لامرأ فيه (الى هنا من

شرح قصيدة النفس للشيخ الرئيس أبي علي ابن سينا والشرح للفاضل المنصفي وشارح
الجامع الصغير في الحديث رحمه الله تعالى رحمة واسعة (اتفق المليون) على أن
النفس الناطقة حادثة أذ لا قديم عندهم إلا الله وصفاته عندهم من أثبتت زائدة على الذات
ثم اختلفوا في أنها هل حدثت مع حدوث البدن أو قبله فقالت طائفة حدثت
معه لقوله بعد تهديد أمار البدن ثم أنشأناه خلقا آخر والمراد بذلك الانشاء افاضة
النفس على البدن وقال بعضهم بل قبله لقوله عليه السلام فيما رواه الديلمي وغيره خلق
الله الأرواح قبل الأجساد بالثاني عام وغاية هذه الأدلة الظن دون اليقين المطلوب
في هذا الفن أما الآية فلا مكان أن يريد بقوله ثم أنشأناه الخ جعل النفس متعلقة به
وإغما يلزم من ذلك حدوث تعلقها لا حدوث ذاتها وأما الحديث فلا نه خبر واحد
فتعارضه الآية وهي مقطوعة المتن مظنونة الدلالة والحديث بالعكس فلكل رجحان
من وجهين فبقاومان وأما الحكماء فاختلوا في حدوثها فقال افلاطون إنها قديمة
لأن الحوادث لا يكون أبديا ولا عن الهل تخنيا فلولا تكن الناطقة أزلية لم تكن أبدية
والجواب المنع وقال ارسطو ومن تبعه وقال الغزالي في المعراج وهو مذهب
ابن سينا إنها حادثة لوجوه الأول أنها قبل التعلق تكون معطلة ولا تعطى في الوجود
بخلاف ما بعد المفارقة فإنها في روح ويرى بحان أو عذاب ونيران الثاني أنه إذا حدث
للبدن مزاجه الخاص فاضت عليه نفس تناسب استعداده لعموم الفيض والمشروط
بالحوادث حادث فإن قيل فيلزم اتفاقها بما توافقه قلنا هر شرط الحدوث الوجود
واعتراض بأن المتردد لا يصح تناسب الكمالات لا يكون معطلا وبأن المزاج شرط
التعلق بالحدوث الثالث وهو العمد أنه بعد التعلق متعذرة قطعاً فقبله ان كانت
واحدة فالمتعدد بعد الوحدة منافي للتجرد أو مستلزم للمطلوب وان كانت متعددة
فتميزها بالمهامية ولو ازمها ينافي التماثل وبما يحل فيها كالشعور به ويتهاملا يستلزم
الدور وبالعوارض المادية بأن تتعاقب الأبدان لا عن بداية يستلزم التناسخ وقدم
الجسم وهو باطل وأما بعد المفارقة فالامتياز باق بما حصل لكل من الخواص وأقلها
الشعور به ويتهاملا قال ارسطو وكل حادث لا بد له من استناد إلى المحدث القديم
الواجب دفعا للدور والتسلسل ومن شرط حادث لا يلزم تخلف المعلول عن علته
الناقة فلحدوث النفس من المبدأ الفياض شرط وهو حدوث البدن لأنه القابل
المستعد لتدبيرها ونصرفها فإذا حدث بدن فاض عليه نفس من المبدأ الفياض ضرورة
عموم الفيض ووجود القابل المستعد (من الشرح المذكور آنفاً) مثل الشيخ الامام
الحسبراه - مام حجة الاسلام أبو حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي قدس سره ونور
ضريحه عن معنى قوله تعالى فإذا سويته ونفخت فيه من روحي مامعنى التسوية
والنفخ هنا وما الروح فقال رضى الله عنه التسوية فعل في محل قابل للروح وهو الطين

في حق آدم عليه السلام والنطفة في حق أولاده بالتصفية وتعديل المزاج فانه
 كما لا يقبل النار يابساً محضاً كالتراب والحجر كذلك لا يقبل رطباً محضاً كالمايل لا يتعلق
 الا بمركب ولا كل مركب فان امر لطيف كبر ولا تشتعل فيه النار بل لا بد بعد
 تركيب الطين الكثيف من تردد في أطوار الخلقة حتى يصير نباتاً لطيفاً متشبث به النار
 وتشتعل فيه كذلك الطين بعد ان ينشئه الله تعالى خلقة بعد خلق في أطوار
 متعاقبة يصير نباتاً نافعاً كاه الا دمي فيصير دماً وتنزع القوة المهيمنة المركوزة في كل
 حيوان من الدم صفوة الدم الذي هو اقرب الى الاعتدال فيصير نطفة فيقبلها الرحم
 ويخرج بهامى المرأة فتزداد اعتدالاً ثم ينضجها الرحم بحرارته فتزداد تناسلاً
 حتى تنتهي في الصفاء الى شبه الاجزاء التي يستعد بها القبول الروح وامساكها
 كالنطفة التي تستعد عن شرب الدهن لقبول النار وامساكها فالنطفة عند تمام
 الاستواء والصفاء تستحق باستعدادها روحاً وبرها وتصرف فيها فيفيض اليها الروح
 من جود الجواد الحق الوهاب اذ لكل مستحق ما يستحقه ولكل مستعد ما يقبله
 على قدر قبوله واحتماله من غير منع ولا بخل فالتسوية عبارة عن هذه الافعال
 المرددة لاصل النطفة السالكة بهم في صفة الاستواء والاعتدال (وسئل عن النفخ
 فقال النفخ عبارة عما اشتعل من نور الروح في قبلة النطفة والنفخ صورة ونتيجة
 اما الصورة فاعراج الهواء من جوف النافخ وايصاله الى المنفوخ فيه حتى يشتعل
 الحطب القابل للنار فالنفخ سبب الاشتعال وصورة النفخ التي هي سبب في حق الله
 تعالى محال والمسبب غير محال وقد يكتفى بالسبب عن الفعل المستفاد منه كقوله
 تعالى غضب الله عليهم وكقوله فانتقمنا منهم فالغضب عبارة عن نوع تغير
 في الغضبان يتأذى به ونتيجته اهلاك المغضوب عليه وايلامه فعبر عن نتيجة الغضب
 بالغضب وعن نتيجة الانتقام بالانتقام فكذلك عبر عن نتيجة النفخ بالنفخ وان
 لم يكن على صورة النفخ فقبل له في السبب الذي اشتعل به نور الروح في قبلة النطفة
 قال هو صفة في الفاعل وصفة في القابل اما صفة الفاعل فالجود الالهي الذي هو
 ينبوع الوجود وهو فياض بذاته على كل ماله قبول الوجود ويعبر عن تلك الصفة
 بالقدرة ومثالها فيضان نور الشمس على كل قابل الاستنارة عند ارتفاع الحجاب
 بينهم والقابل للاستنارة هي المتلونات دون الهواء الذي لا لون له واما صفة القابل
 فالاستواء والاعتدال الحاصل بالتسوية كما قال تعالى مويته ومثاله صقالة الحديد
 فان المرأة التي ستر الصداً وجهها لا تقبل الصورة وان كانت محاذية للصورة فاذا
 استعدت الصبغ بصفاتها وزال الصداً الذي كان متراكفاً فيها حدثت فيها الصورة
 من ذي الصورة المحاذية فكما اذا حدثت المقالة حدثت فيها الصورة من ذي الصورة
 المحاذية فكذلك اذا حدث الاستواء في النطفة حدثت فيها الروح من خالق الروح من

غير تغير في الحال بل انما حدثت الروح الا ان لا قبله لتغير المحل يحصل الاستواء الا ان
لا قبله كما ان الصورة قامت من ذي الصورة على المرأة في حكم الوهم من تغير تغير
حدث في الصورة وانما لم يكن كذلك من قبل لان الصورة ليست هبة لان تنطبع
في المرأة لكن المرأة لم تكن صفة قابلة قيل لا فالفيلض قال رضى الله عنه لا ينبغي
ان يفهم من الفيض ما يفهم من فيضان الماء من الاناء على اليد فان ذلك عبارة عن
انفصال جزء منه في الاناء واتصاله باليد بل يفهم منه ما يفهم من فيضان نور الشمس
على الحائط واقد غلط قوم في نور الشمس ايد فظنوا انه يتصل شعاع من جرم الشمس
ويتصل بالحائط ويتوسط عليه وهو خطأ بل نور الشمس سبب لحدوث شئ يناسبه
في النورية وان كان أضعف منه في انما المتلون كفيضان الصورة على المرأة من ذي
الصورة لا بمعنى انفصال جزء من صورة الانسان واتصاله بالمرأة بل على معنى
ان صورة الانسان سبب لحدوث صورة في المرأة المقابلة لها في الصورة
وايس فيها اتصال واتصال الالهية المجردة كذلك الجود الالهى سبب لحدوث
أنوار الوجود في كل ما هي قابلة للوجود فيعبر عنه بالفيض قيل له قد ذكرت
التسوية والنفخ في الروح وما حقيقة وهل هو حال في البدن حلول الماء في الاناء
أو حلول العرض أم جوهر قائم بنفسه فان كان جوهر افتحيز أم غير متحيز فان كان
متحيزا فاما مكانه أم القلب أم الدماغ أم موضع آخر وان لم يكن متحيزا فكيف يكون
جوهرا غير متحيز قال رضى الله عنه هذا سؤال عن سر الروح الذي لم يؤذن لرسول
الله صلى الله عليه وسلم في كشفه لمن ليس أهله فان كنت من أهله فاسمع واعلم ان
الروح ليس بجسم يحل البدن حلول الماء في الاناء ولا هو عرض يحل القلب والدماغ
حلول السواد في الاسود والعلم في العالم بل هو جوهر وليس بعرض لانه يعرف
نفسه وخالقه ويدرك المعقولات وهذه علوم والعلوم عرض ولو كان هو عرضا والعلم
قائم به لكان قيام العرض بالعرض وهذا خلاف المعقول ولان العرض لا يقبل
الاحكام فيما قام به والروح يفيد حكيم متغيرين فانه حين ما يعرف خالقه يعرف نفسه
قدل أن الروح ليس بعرض والعرض لا يتصف بهذه الصفات ولا هو جسم لان الجسم
قابل للقسم والروح لا ينقسم لانه لو انقسم لجاز ان يقوم بجزء منه علم بشئ وبجزء آخر
جهل بذلك الشئ بعينه فيكون في حالة واحدة عالما بشئ جاهلا بشئ فتنقض والعلم
والجهل بشئ واحد في حق شخص واحد محال وفي شخصين غير محال فلذلك انه واحد
لا ينقسم وهو بائناق العقل لا يجزأ لا يجزأ الى شئ أى لا ينقسم اذ لفظ الجزء غير لائق به
لان الجزء له اضافة الى كل ولا جزء ههنا ولا كل الا ان يراد ما يرد القائل بقوله
الواحد جزء من العشرة فاذا أخذت جميع الموجودات وجميع ما به قوام الانسان
في كونه انسانا كان الروح واحدا من جهاتها فاذا فهمت أنه شئ لا ينقسم فلا يخلو

أما أن يكون متجزيا أو غير متجز فباطل أن يكون متجزا إذ كل متجز منقسم والجزء
 المتجز الذي لا يتجزأ باطل بأدلة هندسية وبأدلة عقلية وأقربها أنه لو فرض جوه
 بين جوهرين لكان كل واحد من الطرفين يلاقى منه الوسط غير ما يلاقى من الآخر
 فيجوز أن يقوم بالوجه الذي يلاقى به هذا الطرف علم وبالوجه الآخر جهل فيكون عالما
 جاهلا في حالة واحدة بشئ واحد وكذلك نقطة الدائرة لومت خطوط عدة من محيطها
 إلى صوب النقطة يقع السك في النقطة لا محالة ويكون كل جزء من أجزاء الدائرة
 ملاقة للنقطة حتى تدور عليها ومهما كانت أجزاء الدائرة ملاقة للنقطة كانت
 النقطة ملاقة لأجزاء الدائرة لا محالة ثبت أن الجزء الذي لا يتجزأ باطل وكيف
 لا ولو فرض بسيط مسطح من أجزاء لا يتجزى لكان الوجه الذي يحاذيها وزا غير
 الوجه الذي لا تراها فإن الواحد لا يكون مرتبا وغير مرتق في حالة واحدة ولكانت
 الشمس إذا حازت أحد وجهيها استنار به ذلك الوجه دون الوجه الآخر فإذا ثبت
 أنه لا ينقسم وأنه لا يتجزى ثبت أنه قائم بنفسه وغير متجزأ أصله لا يقبل له فالحقيقة
 هذه الحقيقة وما صفة هذا الجوهر وما وجهه تعلقه بالبدن أهو داخل فيه أو خارج
 عنه ومتصل به أو منفصل عنه قال رضى الله تعالى عنه لا هو داخل ولا خارج
 ولا هو متصل ولا منفصل لأن معصم الاتصال والاتصال هو الجسمانية والتجيز
 وقد اتفق عليه فانتك عن الذين ك كما أن الجهاد لا هو عالم ولا هو جاهل لأن
 معصم العلم والجهل الحياة فإذا انتفت اتقى الله فإن قيل له هل هو في الجهة أم لا
 قال رضى الله عنه وهو منزوع عن الحلول في المحال والاتصال بالأجسام والاختصاص
 بالجهات فإن كل ذنب من صفات الأجسام وأعراضها التي هي عرض في جسم
 وهو ليس بجسم ولا عرض في جسم بل هو موقدس عن هذه العوارض فقيل له
 لم منع رسول الله صلى الله عليه وسلم من افشاء هذا السر وكشف الحقيقة فيه فقال
 قل الروح من أمر ربي قال رضى الله عنه لأن الألفهام لا تحتمل إذا الناس قسمان
 عوام وخو اص أمامن غلبت على طبعه العامية فهذا لا يقبله ولا يصدق به من صفة
 الله تعالى فكيف يصدق به في حق الروح الانساني ولهذا أنكرت ك كثر الكرامية
 والحنبلية ومن كانت العامية غلبت عليه في ذلك جعل الله جسمه لا يعقل
 وجوده لا متجسما مشا واليه ومن ترقى عن العامية قليلا لا تقي الجسمانية وما أطاق
 أن يتق عوارض الجسمانية فثبت الجهة وترقى عن هذه العامية الأشعرية والمعتزلة
 فثبتوا وجوده لا في جهة فقيل له لم لا يجوز كشف هذا السر مع هؤلاء قال لانهم
 حالوا أن تكون هذه الصفة لغیر الله فإذا ذكرت هذا معهم كفروا وقالوا انك تصف
 نفسك بما هو من صفات الاله على الخصوص فكأنك تدعى الالهية لنفسك فقيل له فلم
 أحالوا أن تكون هذه صفة الله ولغير الله أيضا قال رضى الله عنه لانهم قالوا كذا يستحيل

في ذوات المكان أن يجتمع اثنان في مكان واحد يستحيل أن يجتمع اثنان لا في مكان
 أيضا لأنه انما استحالة اجتماع جسمين في مكان واحد لأنه لو اجتمع عالم بتميز أحدهما عن
 الآخر فكذلك لو وجد اثنان كل واحد منهما ليس في مكان لم يحصل التميز والفرقان
 ولهذا أيضا قالوا لا يجتمع سوادان في محل واحد حتى قيل المثلان متضادان فقول
 وهذا اشكال قوي فاجاب به قال رضي الله عنه جوابه أنهم أخطأوا حيث ظنوا
 أن التميز لا يحصل إلا بالمكان بل يحصل التميز بثلاثة أمور أحدها بالمكان الجسمين
 في مكانين والثاني بالزمان كسوادين في جوهر واحد في زمانين والثالث بالحد
 والحقيقة كالاعراض المختلفة في محل واحد مثل اللون والطعم والبرودة والرطوبة
 في جسم واحد فان المحل لها واحد والزمان واحد ولكن هذه معاني مختلفة الذوات
 بحدودها وحقائقها فيتميز الطعم عن اللون بذاته لا بمكان وزمان وتميزه لم عن الارادة
 والقدرة بذاته وان كان الجميع كشيء واحد فاذا قلنا قرأ عرض مختلفة الحقائق في محل
 فبان تصور أشياء مختلفة الحقائق بذاتها في غير مكان أولى فقول له ههنا دليل آخر
 على احواله ما ذكرتموه أظهر من طلب التفرقة وهو أن هذا تشبيه واثبات لا خص
 وصف من صفات الله تعالى للروح قال رضي الله عنه هيهايات فان قولنا الانسان
 حتى عالم سميع بصير قادر متكلم وأنه تعالى كذلك ليس فيه تشبيه لأنه ليس ذلك أخص
 وصف الاله فكذلك البراءة عن المكان والجهة ليست أخص وصفه بل أخص وصفه
 أنه قيوم أي هو قائم بذاته وكان ماسوا قائما به وأنه موجود بذاته لا بغيره وكل ماسوا
 موجود به لا بذاته بل ليس للأشياء من ذواتها الا العدم وانما لها الوجود من غيرها
 على سبيل العارية والوجود لله تعالى ذاتي ليس بمستعار وهذه الحقيقة أعني انقيومية
 ليست الا لله تعالى فقول له قد ذكرت معنى التسوية والنفع والروح ولم تذكر معنى النسبة
 في الروح وأنه لم قال من روي ولم نسبه الى نفسه فان كان لا وجود به لجميع
 الاشياء أيضا كذلك وقد نسب البشر الى الطين فقال اني خالق بشر من طين ثم قال
 فاذا سويته ونفخت فيه من روحي وان كان معناه أنه جزء من الله أفاض على القالب
 كما يفيض معطى المال على السائل فيقول أفضت عا به من مالي فهذه نسبة الجزئية
 لذات الله سبحانه وتعالى وقد أبطأتم هذا وذكرتم أن أفاضته ليست بمعنى انفصال
 جزء قال رضي الله عنه هذا القول لو نطق به الشمس وقالت أفضت على الارض
 من نوري يكون صدقا ويكون معنى النسبة أن النور الحاصل من جذس نور الشمس
 بوجه من الوجوه وان كان في غاية الضعف بالاضافة الى الشمس وقد عرفت أن
 الروح منزوعة عن الجهة والمكان وفي قوته العلم بجميع الاشياء والاطلاع عليها
 فهذه مضاهاة ومناسبة فلذلك خص بالاضافة وهذه المضاهاة ليست
 للجسمانيات أصلا فقول له وما معنى قوله تعالى قل الروح من أمر ربي وما معنى عالم

الامر وعالم الخلق قال رضى الله عنه كل ما يقع عليه مساحة وتقدير وهو الاجسام
وعوارضها يقال انه من عالم الخلق والخلق هو ما بمعنى التقدير لا بمعنى اليجاد
والاحداث يقال خلق الشيء أى قدره قال زهير

ولانت تقرى ما خلقت وبمضى القوم يخلق ثم لا يقرى

أى يقدر الا ديم ثم لا يقطع وما لا كمية له فلا تقدير يقال انه امر ربانى وذلك لامضاهاة
التي ذكرناها وكل ما كان من هذا الجنس من أرواح البشر وأرواح الملائكة يقال انه
من عالم الامر وعالم الامر عبارة عن الموجودات الخارجة عن المحس والخيال والجهة
والمكان والتحيز وهو لا يدخل تحت المساحة والتقدير لا تتقاء الكمية عنه فقبل له
قد يتوهم من ذلك أن الروح ليس مخلوقا وان لم يكن مخلوقا فهو قديم قال قد توهم
ذلك جماعة وهو جهل بل نقول ان الروح غير مخلوق على معنى أنه غير مقدر بكمية
فانه لا ينقسم ولا يتحيز ونقول أنه مخلوق بمعنى أنه حادث وليس بقديم وبرهان حدوته
طويل ومقدماته كثيرة ولكن الحق أن الارواح البشرية حدثت عند اعادة النطفة
للقبول كما حدثت الصورة في المرأة بعدوث العقل وان كان ذوالصورة سابق الوجود
على العقل وإيجاز هذا البرهان أن الارواح لو كانت موجودة قبل الابدان
لكانت اما كثيرة واما واحدة وباطل وحدها وكثرتها او باطل وجودها وانما
استحال وحدتها بعد التعلق بالابدان لعدم ضرورة أن ما يعلمه زيد يجوز أن يجهله
عرو ولو كان هذا الجوهر العاقل منها ما واحدا لا اتصال اجتماع الضدين فيه
كما يستحيل في زيد وحده ونعني بالجوهر العاقل الروح ومحال كثرتها لان لواحد
انما لا يستحيل ان يثنى وأن ينقسم اذا كان ذا مقدار كالاجسام فالجسم ينقسم
فانه ذو مقدار له بعض فيتبعض أما ما لا بعض له ولا مقدار فكيف ينقسم أما تقدير
كثرتها قبل التعلق بالبدن فمحال لانها لا تتخلو اتمأ أن تكون متماثلة أو مختلفة
وكل ذلك محال وانما استحالة التماثل لان وجود المثلين محال في الاصل ولهذا
يستحيل وجود سوادين في محل وجسمين في مكان الا أن الاثنيتين تستدعي مغارة
ولامغارة هما وسوادان في محلين جائزان لان هذا يفارق ذلك في المحل اذ يختص
أحدهما بمحل لا يختص به الآخر وكذلك جائز في محل واحد في زمانين
اذ لهذا وصف ليس للاخر وهو الاقتران بهذا الزمان الخاص فليس في الوجود مثله لان
مطلقا بل هو بالاضافة كقوانا زيد وعمر ومثلان في الانسانية والجسمية وسواد
الحبر والغراب مثلان في السوادية ومحال تغايرهما لان التغاير نوعان أحدهما
باختلاف النوع والماهية كتغاير الماء والنار وتغاير السواد والبياض والثاني
بالعوارض التي لا تدخل في الماهية كتغاير الماء البارد والماء الحار فان كان تغاير
الارواح البشرية بالنوع والماهية فمحال لان الارواح البشرية متفقة بالحد والحقيقة

وهي نوع واحد وان كانت متغيرة باله وارض ففعال لان الحقيقة الواحدة انما
تتغير عوارضها اذا كانت متعلقة بالاجسام منسوبة اليها بنوع ما اذا اختلف
في اجزاء الجسم ضروري ولو في القرب من السماء والبعده منها مثلا لما اذا لم يكن كذلك
كان الاختلاف محالا وهذا يحتاج تقريره الى مزيد بسط لكن هذا القدر تنبيه
عليه قيل له فكيف يكون حال الارواح بعد مفارقة الاجساد ولا تعلق لها بالاجساد
وكيف تكثرت وتغيرت فقال رضي الله تعالى عنه لانها اكتسبت بعد التعلق
بالابدان اوصافا مختلفة من العلم والجول والبناء والكدررة وحسن الاخلاق
وتجربتها فبقيت عندها متغيرة فقل كثرت ايجلاف ما قبل التعلق بالاجساد فانه لا سبب
لتغيرها فقبل له فاما معنى قوله عليه السلام ان الله خلق آدم على صورته وروى على
صورة الرحمن فقال رضي الله عنه الصورة اسم مشترك قد يلق على ترتيب الاشكال
ووضع بعضها في بعض واختلاف تراكيبها وهي الصورة المحسوسة وقد يطلق على
ترتيب الاعمال التي ايدت بحسوسة وللمعنى ايضا ترتيب وتركيب وتناسب يسمى
صورة فقل صورة المثل كذا وصورة الواقعة كذا وصورة العلوم الحسية والعقلية
كذا فالمراد بالصورة في هذه الصورة هي الصورة المعنوية والاشارة الى المضاهاة التي
ذكرناها ويرجع ذلك الى الذات والصفات والافعال وحقبة ذات الروح انه قائم بنفسه
اي ليس يعرض ولا جسم ولا هو مخير ولا يصل الى مكان والجهة ولا هو متصل بالبدن
والعالم ولا منفصل عنه ولا هو داخل في اجسام العالم والبدن ولا خارج وهذا كله
صفات ذلت الاله واما الصفات فقد خلق بها علما قادرا يريد اسمعيا بصيرا متكلما قال الله
تعالى كذلك واما الافعال فبعد افعال الادي ارادة يظهر أثرها في القاب فيسرى منه
أثر بواسطة الروح الحيواني الذي هو بخار لطيف في تجويف القلب ويتصاعد الى
الدماغ ثم يسرى منه أثر الى الاعصاب ثم الى الاوتار والرباطات المتعلقة بالعضلة
فتجذب الاوتار فتتحرك فيتحرك بالاصابع القلم وبانقلم المداد مثلا فيحدث منه صورة
ما يريد كتبه على وجه القرطاس على الوجه المتصور في خزانة التخيل فانه ما لم يتصور
في خياله صورة المكتوب أولا لا يمكن احداثه على البياض ثانيا ومن استقرى أفعال
الله تعالى وكيفية احداثه النبات والحيوانات على الارض بواسطة تحريك السموات
والسكواكب وذلك بطاعة الملائكة في تحريك السموات علم أن تدعى الادي في
عالمه الاصغر أعني بدنه يشبه تصرف الخالق في العالم الاكبر وهو مثله وانكشف له أن
نسبة شكل القلب الى تصرفه نسبة العرش ونسبة الدماغ نسبة الكرسي والحواس
الملائكة الذين يطيعون طبعها ولا يستطيعون خلافها والاعصاب كالسموات
والقدرة في الاصبع كالطبيعة المسخرة المركزية في الاجساد والمداد كالعناصر التي هي
أتمات المركبات في قبول الجمع والتركيب والتفريقة ومראה التخيل كالروح المحفوظ

فن اطلع بالحقيقة على هذه الموازنة عرف معنى قوله صلى الله عليه وسلم ان الله خلق
 آدم على صورته ومعرفة ترتيب أفعال الله تعالى معرفة غامضة يحتاج فيها الى تحصيل
 علوم كثيرة وما ذكرناه اشارة الى جملة ذلك فبقيل له ما معنى قوله عليه السلام
 من عرف نفسه فقد عرف ربه قال رضى الله عنه ان الاشياء تعرف بالامثلة المناسبة
 ولولا المضاهاة المذكورة لم يقدر الانسان الى الترقى من معرفة نفسه الى معرفة ربه
 ولولا ان الله تعالى جمع في الاكسما هو مثال جملة العالم حتى كانه نسخة مختصرة من
 العالم وكانه رب في عالمه منصرف لما عرف صانع العالم من التصرف والربوبية والفعل
 والعلم والقدرة وسائر الصفات الالهية فصارت النفس بعصاها تهاوم وارزتها مرعاة
 الى معرفة خالق النفس في استكمال المعرفة وبالمناسبة التي قد مضاهها يكشف عن وجه
 هذه المسئلة فبقيل له ان كانت الارواح حادثة مع الاجساد فما معنى قوله عليه
 السلام ان الله تعالى خلق الارواح قبيل الاجساد بالني عام وقوله عليه السلام
 اما قول الانبياء خلقوا آخرهم بعنا وكنت نبيا وادم بين الماء والطين قال رضى الله عنه
 شئ من هذا لا يدل على قدم الروح بل يدل على حدوثه وكونه مخلوقا ثم رجا يدل
 بظاهره على تقدم وجوده على الجسد وأما الظواهر هين فان تأويلها يمكن والبرهان
 القاطع لا يدرك بالظواهر بل يسلط على تأويل الظواهر كما في ظواهر التنبيه في حق
 الله تعالى وقوله عليه السلام خلق الله الارواح قبل الاجساد أراد بالارواح ارواح
 الملائكة وبالاجساد اجساد العالم من العرش والكرسى والسموات والارض
 والكواكب والهواء والماء والنار والتراب وجرم الارض اصغر من جرم الشمس
 بكثير ثم لانسبة بجرم الشمس الى فلكه ولا فلكه الى السموات التي فوقه ثم كل ذلك
 اتسع له الكرسي اذ وسع كرسى السموات والارض والكرسى صغير بالاضافة الى
 العرش فاذا تفكرت في جميع ذلك استحققت اجساد الادميين ولم تفهمها من مطلق
 لفظ الاجساد وكذلك فاعلم وتحقق ان الارواح البشرية بالنسبة الى ارواح الملائكة
 كاجسادهم بالاضافة الى اجساد العالم ولو انفتح لك باب معرفة الملائكة لرأيت
 الارواح البشرية كسرج اقترنت من نار عظيمة طبقت العالم وتلك النار العظيمة
 هي الروح الاخير من ارواح الملائكة ولارواح الملائكة ترتيب وكل واحد من فرد
 برتبته ولا يجتمع في مرتبة واحدة اثنان بخلاف الارواح البشرية المتكثرة مع اتحاد
 النوع والمرتبة اما الملائكة فكل واحد نوع برأسه وكل ذلك النوع اليه اشارة بقوله
 تعالى وما من الاية الا له مقام معلوم وانالحن الصافون وانالحن المسبحون وكقول النبي
 صلى الله عليه وسلم ان الراكع منهم لا يسجد والقائم لا يركع وانه مامن واحد الاوله
 مقام معلوم فلا يفهم اذا من الارواح والاجساد المطلقة الارواح الملائكة واجساد
 العالم اما قوله عليه السلام اما قول الانبياء خلقوا آخرهم بعنا فانخلق هنا هو التقدير

دون الایجاد فانه قبل أن ولدته أمه لم يكن موجودا مخلوقا ولكن الغايات والكمالات
سابقة في التقدير لاحقة في الوجود وهو معنى قولهم أول الفكرة آخر العمل بيانه
أن المهندس المقدر للدار أول ما يتمثل صورته في تقديره وهي دار كاملة وآخر ما يوجد
من اثره الدار الكاملة والدار الكاملة هي أول الاشياء في الصفة تقديرها وآخرها وجودها
لأن ما قبلها من ضرب البنات وبناء الحيطان وترتيب كيب الخدوع وسيلة الى غاية
وكمال وهي الدار فالغاية هي الدار ولاجلها تقدم الآلات والأعمال فاذا عرفت هذا
فاعلم أن المقصود من فطرة آدميين ادراكهم السعادة والقرب من الحضرة الالهية
ولا يمكن الا بتعريف الانبياء فكأن النبوة مقصودة بالايجاد والمقصود كمالها وغايتها
لا أولها وانما يكمل بحسب سنة الله بالتدريج كما يكمل عمارة الدار بالتدريج فمنهد
أصل النبوة بآدم عليه السلام ولم يرزل ينمو ويكمل حتى بلغ الكمال بحمد الله صلى الله
عليه وسلم وكان المقصود كمال النبوة وغايتها وتعميدها وأصلها وسيلة كتأسيس
البنیان وتعميدها أصول الحيطان فانه وسيلة الى كمال صورة الدار ولهذا السر كان خاتم
النبيين فان الزيادة على الكمال نقصان وأكمل شكل آلة الباطنة كف عليه خسة
أصابع فكأن ذا الأصابع الأربع ناقص فذو الأصابع الست ناقص لأن السادسة زيادة
على الكفاية فهي نقصان في الحقيقة وان كانت زيادة في الصورة واليه أشار بقوله عليه
السلام مثل النبوة مثل دار معمرة لم يبق فيها الا موضع ابنة فكنت أماتك للبننة
أولفظ هذا معناه فاذا عرفت أن كونه خاتم النبيين ضرورة لا يتصور خلافه اذ بلغ
الغاية والكمال والغاية أول في التدبير آخر في الوجود وأما قوله عليه السلام كنت نبيا
وآدم بين الماء والطين فاشارة الى ما ذكرناه فانه كان في التقدير قبل تمام خلقة آدم
لانه لم ينشأ خلق آدم الا ليزع الصافي من ذريته ولا يزال يصطفى تدريجا الى أن بلغ
الكمال كمال الصفاء فقل الروح القدس المجدى صلى الله عليه وسلم لم ولا ينفهم هذا
الابان يفهم للدار من لا وجودان وجود في ذهن المهندس ودماغه حتى كأنه ينظر
الى صورة الدار ووجود خارج الذهن في الاعيان والوجود الذهني سبب للوجود
الخارجي العيني فهو سابق لا محالة فكذلك فاعلم أن الله تعالى يقدر أول ما يتم وجوده على
وفق تقديره ثانيا وانما التقدير يرسم في اللوح المحفوظ كما يرسم تقدير المهندس أول
في لوح أو قرطاس فيصير الدار موجودة بكمال صورتها أنواعا من الوجود يكون هو سببا
للوجود الحقيقي فكأن هذه الصورة ترسم في لوح المهندس بواسطة القلم والقلم
يجري على وفق العلم بل العلم يجريه فكذلك تقدير صور الامور الالهية يرسم أولا
في اللوح المحفوظ وانما ينتقش اللوح من القلم والقلم يجري على وفق العلم واللوح عبارة
عن موجود قابل لنقش الصور والقلم عبارة عن موجود منه تفيض الصور على اللوح
المنتقش فان هذا القلم هو الناقل لصور المعلومات وهذا اللوح هو المنتقش بتلك

الصور وليس من شرطه أن يكون جسما والجسمية لا تدخل في حد القلبية وحقيقتها
 وكذلك اللوحية بل روح القلبية والالوحية ما ذكرناه والزائد عليه صورته لا معناه
 ولا يبعد أن يكون قلم الله تعالى ولوحه لا تقابا بأصبعه ويده وكل ذلك على ما يليق بذاته
 والهيته فيقـدس عن حقيقة الجسمية بل جلها جواهر روحانية بعضها عالم كالروح
 وبعضها معلية كالأقلم فإن الله تعالى علم بالقلم فإذا فهمت معنى نوعي الوجود فقد كان
 نبينا قبل آدم عليه السلام بمعنى الوجود الأولي التقديري دون الوجود الثاني
 الحسي العيني تم الكلام في الروح ومعناه (إلى هنا من الرسالة المسماة بالنسخ
 والتسوية) للإمام الهمام حجة الاسلام أبي حامد الغزالي قدس الله روحه ونور
 ضريحه (وبدأ خلق الإنسان) يعني آدم من طين ثم جعل له ذرية سميت به لأنها
 تنسل منه أي تنفصل من سلالة من مائه من ثم تنقسم ثم تنقسم ثم تنقسم ثم تنقسم
 ما ينبغي ونفخ فيه من روحه أضافه إلى نفسه تشريفا واشعارا بأنه خلق بحسب وأن له
 شأنًا له مناسبة ما إلى الحضرة الربوبية ولا جله قال عليه السلام من عرف نفسه فقد
 عرف ربه (من البيضاء في سورة السجدة) قوله ومناسبة ما إلى الحضرة الربوبية أي
 انتساب ولذا عداها إلى وحضرة مصدر بمعنى حضور والمراد المقام والمحضر أقم تأدبا
 على ما عرف في الاستعمال ووجه المناسبة اتصالها بالعالم العلوي وتجردها عن
 التجسم وتصرفها قوله من عرف نفسه الخ ليس بجديد بل هو من كلام أبي بكر الرازي
 كما ذكره الحفاظ وبعض الجهلة يظنه حديثا كما وقع في بعض الموضوعات وقبل ليس
 معناه ما ذكر بل معناه من عرف نفسه وتأمل حقيقتها عرف أن له صانعا موجداه
 وإليه الإشارة بقوله تعالى وفي أنفسكم أفلا تبصرون قلت ما ذكره المصنف سببه
 إليه غيره وهو مناسب الكلام الحكماء والصوفية واللفظ يحتمله فتأمل شهاب (قال
 الإمام الرازي) في الفصل العاشر من المقالة الثالثة من الكتاب السابع من المطالب
 العلية في تقرير الوجوه الاقناعية في أن النفس تبقى بعد موت الجسد (الجهة الرابعة)
 أن الإنسان قد يرى أباه وأمه في المنام ويسألهم عن أشياء وهم ما يذكران جوابات
 صحيحة وربما أرشدها إلى دفين دفن في موضع لا يعلمه أحد وأقول اني حين كنت صبيا
 في أول التعلم وكنت أقرأ مسألة حوادث لا أول لها رأيت أبي في المنام فقال
 أجود الدلائل أن يقال الحركة انتقال من حالة إلى حالة فهي تقتضي بحسب ماهيتها
 كونها مسبوبة بالغير والازل يناه في كونه مسبوقا بالغير فوجب أن يكون الجمع بينهما
 محالا وأقول ظاهرا أن هذا الوجه أحسن من كل ما قيل في هذه المسئلة وسمعت أن
 الفردوسي الشاعر لما صنف كتابه المسمى بشاهنامه على اسم السلطان محمود بن
 سبكتكين وأنه ما قضى حقه كما يجب وما راعاه كما يليق بذلك الكتاب ضائق قلب
 الفردوسي فرأى رسم في المنام فقال له انك مدحتني في هذا الكتاب كثيرا وأثاني زمرة

الاموات فلا أقدر على قضاء حقن ولكن اذهب الى الموضع القلاني واحضر فانك
 تجد فيه دفينا دفتته فخذ فكان الفردوسي الشاعر يقول ان رستم بعدموته كان أكثر
 كراما من محمود حال حياته وسمعت أيضا أن أصحاب ارسطاطاليس كلما أشكل
 عليهم يبحث غامض ذهبوا الى قبره ويبحثوا في تلك المسئلة هنالك فكانت المسئلة تبضح
 والاشكال يزول وهذه الاحوال مما تصيد الظن أن نفوس الاموات باقية بعد موت
 أبدانها انتهى (فائدة) للنفوس أربع دور كل دار أعظم من التي قبلها الاولى بطن الام
 وذلك الحصر والضييق والغم والظلمات الثلاث الشانية هذه الدار التي نشأت فيها
 واكتسبت فيها الخير والشر الثالثة دار البرزخ وهي أوسع من هذه الدار وأعظم ونسبة
 هذه الدار اليها نسبة الدار الاولى الى هذه الرابعة الدار التي لا دار بعدها دار القرار
 الجنة أو النار والله ينقلها في هذه الدور طبقة بعد طبقة حتى يبلغها الدار التي لا يصلح لها
 غيرها (تنبيه) قد شرف الله هذا البيت الشريف أعني الهيكل الانساني وجعله نظير
 العالم المحيط الاكبر بمعنى معنى وحرفا حقا حتى كأنه هو فاستغرق في العالم الاكبر
 تجده مجموعا فيه من ملك وملكوت فكأن في الاكبر ماء مطاوعا وعذبا وزعا قارورا فذلك
 كله في الانسان فالملح في عينه والزعاق في منخره والمزقي أذنيه والعذب في فيه وكأن
 في الاكبر ترابا وماء وهوا ونارا ففي الانسان ذلك بعينه وكأن في الاكبر شمسا وقمر
 ونجوما ففي الاصغر الروح المضيفة للجسد فالروح كالشمس وكأن الشمس اذا غربت
 أظلم العالم فالروح اذا فارقت أظلم الجسد والعقل كالقمر وكأن القمر يستمد النور من
 الشمس وينقص ويزيد فالعقل تزيد قوته تارة وتنقص أخرى ونظير الخيمة في البدن
 الحواس الخمس ونظير الجبال العظام والبحار العروق وكأن في البحر حيتانا مضطربة
 ففي الانسان اللسان المضطرب في القم وكأن في العالم ربا حار ربا شامالا وجنوبا
 وصبا ودبورا ففي الانسان أربع قوى جاذبة وماسكة وهانئة ودافعة وكأن في العالم
 سباعا وشياطين وبهاثم ففي الانسان الافترام وطلب القهر والغلبة والغضب والحقد
 والمرد والفجور والاكل والشرب والنكاح وكأن في العالم ملائكة بررة ففي الانسان
 طهارة وطاعة واستقامة وكأن في العالم من يظهر للابصار ومن يخفى ففي الانسان
 ظاهروا وباطن عالم الحس وعالم القلب فظاهره ملك وباطنه ملكوت وكأن في العالم
 سماء وأرضا ففي الانسان علو ومنزل فقابل بينهما تجد النسخة الالهية صحيحة ما اختل
 حرف ولا نقص معنى ولم تجد لها في مقابلة الا الابد فهي ومتناهي الطرف الاخير واعلم
 أن أقول ما خلق الله القلب لانه سرير الروح ومنصته ومدرسة للمعرفة وتناورة الصفة
 ومنزل المحبة ومحل العلم والفهم والادراك والنور الفلأض من خطاب قاعلم أنه لا اله
 الا الله لا يتجلى فيه الا هو والاسنة قرار المتولد من وعد الأبد كرا الله نظم من القلوب
 لا يحصل الا فيه فلما كان هو المقصود في الثواب والعقاب والوعد والوعيد والترغيب

والترهيب كان سلطان البدن المخلوق أولاً ثم بنى له سبحانه منزهاً عجيباً عالياً مشرقاً
 في أرفع مكان من هذه المدينة الانسانية سماه الدماغ وجعله منشأ الحس الذي هو
 الوسطة بين القلب وبين العالم العلوي وفتح له فيه طاقات وخوفاً يشرف كل منها
 على ملكه وهي الاذنان والعينان والانف والفم ثم بنى له في مقدم ذلك المنزه خزانة
 سماها خزانة الخيال جعلها مستقر خباياها ووضع رفع ولادة الحس وفيها تخزن
 خبايا المبصرات والمسموعات والمطعمات والملبوسات وما يتعلق بها ومن تلك
 الخزانة تكون المراتى والاحكام النومية وبنى في وسط هذا المنزه خزانة الفكر ترتفع
 اليها التخييلات فيقبل منها الصحيح ويرد الفاسد وبنى في آخره خزانة الحفظ وجعل هذا
 الدماغ مسكن الوزير الذي هو العقل وشق له العين وجعل مقدار الابصار قد رعدسة
 ثم أظهر في تلك العدسة صورة العالم مع اتساع أطرافها وتباعد أكنافها وجعل
 الحدقة مصونة بالاجفان لتسترها وتحفظها وتصلحها وتدفع الاقضاء عنها وجعل
 الاجفان سوداً ليجمع النور المعين للابصار وجعل لتحريك الحدقة أربعاً وعشرين
 عضلة لو نقصت واحدة لاختل ذلك وجعل الاجفان متحركة الى الانطباق أبداً بغیر
 اختيار الانسان لتصير الحدقة نقية صافية عن الكدورات فانما بمنزلة المراة وهي
 لا تنفع الا اذا كانت في غاية الصقالة وشق الاذنين وأودع فيهما مراً ليعين على ادراك
 السمع ويمنع الهوام عن دخول الاذن وحوطها بالصدف ليجتمع الصوت قترده الى
 الصماخ وجعل فيها انحرافاً واعوجاجاً لتطول المسافة فاذا دخلها شيء من الهوام تكثر
 حركته فيمنبه الانسان ويسعى في اخراجه قبل تمككه وجعل العينين مقدمتين
 والاذنين مؤخرتين لان العين تدرک الاجسام والاعراض وهي أدلة وجود الصانع
 والاذن تسمع الكلام والدلائل العقلية مقدمة على السمعية ورفع الانف في وسط الوجه
 باحسن شكل وفتح منخريه وأودعها خاصة الشم ليستنشق الهواء البارد ويستغنى
 عن فتح الفم أبداً وجعل تجويفه واسماً ليختصر الهواء فيه فينكسر برده قبل وصوله
 للدماغ ثم للقلب وليلجب هواء ككثيراً فان النفس لو انقطع عن الانسان لحظمت
 والقصد الاصلى بالنفس اتصال الهواء البارد للقلب وبأخراجه دفع الفضله الفاسدة
 منه وجعل الفم آلة لتحصيل مصالح الروح وأودع فيه اللسان المعرب عما في القلب
 وجعل فيه وفي الخنجر والشفتين مقاطع ومخارج للحروف المؤدية للمعاني وخلق
 الحناجر مختلفة الاشكال ضيقاً وخشونة وملاسة لتختلف الاصوات فلا يتشابه
 صوتان البتة فكما حصل الامتياز بين الاشخاص بالقوة الباصرة حصل بالسامعة
 فجعل فيه الاسنان لتعين على مقاطع الاصوات فتحدث الحروف المختلفة بسببها
 واتكون آلة للقطع والكسر والطحن وجعل المقدمة حادة عريضة الرأس لتكون
 كالسكين والانياب مستديرة الرأس خشنة كلرعى للطحن ولو قد ركون الاضراس

مقدمة والرباعيات مؤخرة بطات المنافع وزين القم بالاسنان فيضها ورتب صفوفها
صك أنها الدر المنظوم وخلق الشفتين تحسينا للشكل وايقيم بهما مخارج الحروف
وجعل الاذن بلا حجاب ولا باب وخلق اللسان وراهما بين الاسنان والشفتين تنبيهها على
أنه يجب كون استماع الكلام أكثر وجعل القم معدا للطوبى العذبة اللعابية فاذا
طحن الطعام بأسنانه امتزج اللعاب فوصل أثر الطعام الذي حاله ولولا اللعاب تعذر
مضغ الطعام وعمر بلع فسيحان المصورا نظرا الى وجهك مع مغره وضع فيه أربعة
بحار مختلفة الطبائع والطعم فجعل الاذن مملوءا ماء مزا الثلايد دخلها شئ من الحشرات
كما مر والعين مملوءة ماء ملحا لئلا تطرق العفونة الى ذلك الشحم والقم ماء عذبا ليجد
الطعم والانف ماء غصيا زعافا متغيرا لانه مصب فضلات الدماغ وخلق اليدين للطلب
والرجلين للهرب ولودهنان ذكر تفصيل ذلك وتكلمنا على بقية البدن اضاقت
الانفاس وامتلا القرطاس فسيحان من له في كل شئ حكمة من شرح قصيدة النفس
للمناوى (اعلم أن الغرض) من اتصال النفس بالبدن تحصيل المطالب التي يمكنها
تحصيلها من الاطلاع على حقائق الاشياء بقدر ما يمكنها لان النفس في عبء الفطرة
خالية عن جميع المعقولات ولذلك سميت في تلك الحالة بالعقل الهيمولي في تشيها
باليهولي الخالية عن جميع الصور المستعدة لها فانها مستعدة لاكتساب المطالب
العقلية قابلة للارتسام بالصور القدسية لكنها متفاوتة في ذلك وهي مع ذلك على أربع
مراتب احدها مرتبة الفائزين بالمطالب العقلية والكمالات البشرية من معرفة
الصانع والوقوف على حقائق الاشياء بقدر الطاقة الثانية مرتبة النفوس التي لم ترسم
فيها المطالب ولا أضدادها وهم في سعة من رحمة الله واليههم أشاء والمصطفى صلى الله عليه
وسلم بقوله (أكثر اهل الجنة به) وقال المناظم البله اذا تترجوا اخلصوا من البدن
الى سعادة تليق بهم وقال البلاهة أدنى الى الخلاص من فطانة بقراء الثالثة مرتبة
النفوس الجاهلة التي ارتسمت فيها نقائص المطالب الحققة المطابقة لما في نفس الامر
لكن لا تكون راسخة فيها بل تزول عنها بسبب من الاسباب فيحصل لهؤلاء أيضا
ما حصل لمن قبلهم من السعادة الاخرية الاثنية بهم الرابعة مرتبة الاشقياء وهم
الذين انتقشت نفوسهم بالصور المضادة للامور الواقعة في نفس الامر وهم الذين
اشتروا الضلالة بالهدى فصارحت تجارتهم وهؤلاء بالنسبة للاقسام المتقدمة قليل
جدا كما أشار في الاشارات بقوله لا يقعن عندك أن السعادة في الآخرة نوع ولا أنها
لا تنال الا باستكمال العلم وان كان ذلك يجعل نوعها أشرف ولا أن تنافى الخطايا
باتكة أى قاطعة لعصمة النجاة انما هي تلك الهلالة السرمدي ضرب من الجهل وانما
يعرض للعذاب ضرب من الرذيلة وذلك في أقل أشخاص الناس ولا تصغ الى من
يجعل النجاة وقفا على عدد مصروقة عن أهل الجهل والخطايا الى الابد واستوسع

رحمة الله هذا كله قال الطوسي دلّ به على أن ما عدا الجهل وارذيله آتية متضيان
 شقاوة منقطعة أو لا يقتضيان شقاوة أصلاً قال الامام الرازي لما كان ربما يخطر بالبال
 أن سبب السعادة الاخرية ليس الا العلوم فان نفوس الخالية عنها لا يكون لها شيء
 من السعادة فيكون الغالب على النفوس أن تكون معطلة لا يكون بين وجودها
 وعدمها فرق أشار الى دفعه بذلك والذي يقتضي العذاب المخالفة لقائد الرديئة وأما
 الاخلاق الرديئة فتوجب العذاب مدة ثم يؤل الامر الى خلاص النفس الى سعة
 الرحمة فاذا قوبل ما وصل اليه من العذاب المنقطع الحاصل أولاً بالسعادة الابدية
 الحاصلة ثانياً كانت الغلبة للسعادة على أنه ليس كل خلق رديء يوجب العذاب بل
 موجه هو المطلق المتمكن في النفس تمكناً غالباً ولا شك أن ذلك ليس بغالب بل نادر فمن
 المحتمل أن الناجي ليس الامن عرف الحق بالبراهين وكان نقياً عن الاوزار كما تقوله
 المعتزلة يلزمه أن يكون أهل النجاة في غاية القلة ولا شك كذلك بل النفوس الخالية
 عن العقائد الباطلة من أهل السعادة والنموس الاثمة سيخلصون الى السعادة
 وحينئذ فالغالب أهل النجاة وأما الاشقياء فمعهم ورون في أقل الأشخاص واذا كان
 كذلك ظهر الغرض لان الغرض المطلوب للنفوس حصل للغالب ووصلوا
 الى السكّال وان بقيت فئة منهم في عذاب القبر وأما نفوس الاشقياء لا شرار فلنلتها
 ساقطة عن الاعتبار فكأنها بالقياس الى العائزين الابرار بمنزلة شر قليل واقع بين
 خير كثير ولا يليق بالصانع الحكيم ترك خير كثير بشر قليل ألا ترى الى قول السمروردي
 خير كثير يلزمه شر قليل لا يجوز على رحمة المبدع احماله لان في ترك خير كثير يلزمه شر
 قليل شر أكثر كما نراها فيها منافع كثيرة وان كان يلزمها أحياناً حريقاً ثوب فقير لا يقال
 فهل خلق هذا القسم برئ من الشر لانا نقول هذا سؤال فاسد كأنه قيل لم لا جعل
 الماء غير الماء والنار غير النار فاهمال المصالح الكلية والخيرات الكلية بشر جزئي لا يجوز
 ألم تر أن الحكمة توجب قطع عضو لسلامة بدن والمبدأ الاول لا يفعل الاشياء لغرض
 والعالي لا يعمل للسافل فالخلق تعالى لا غرض له في المنع والاشياء مالم تلزم لا تكون
 وانما يطول حديث الخير والشر من يظن أن حركات الافلاك وسلاسل الاسباب
 كانت لمصلحة الانسان أو لترقية زيد وعمر وبل هذه لوازم من لا يلتفت اليها وقد نهينا
 أن الوجود لا يصح أن يكون أتم مما هو عليه والمنع غير مقدور ولو كان للباري غرض
 ما ثبت فضله وقد قال ولكن الله ذو فضل على العالمين وليس الباري جل شأنه مشغول
 الذات بأن يهمل رضيعاً بامانة مرضعته أو يهلك ستر ربات الستر بل
 هي لوازم مقدرة لحركات كلية كما يشهد به وكل شيء عنده بقدر ارتهاى وبما مرّ كما
 عرف أن الاشقياء في غاية الندرة بالنسبة للعداء ورحمته وسعت كل شيء على أنه قد
 جاء في بعض الآيات ما يدل على اخلاص الكل آخره وأن النار تنفى ويزول عذابها

دون الجنة قال ابن تيمية نقل ذلك عن عمرو بن مسعود وأبي هريرة وأبي سعيد
 وغيرهم وأخرج عبد بن حميد بإسنادين رجالهما ثقات لو ثبت أهل النار في النار كعدد
 رمل عالج لكان لهم على ذلك يوم يخرجون فيه وتداوله أئمة غير متباينين له بالإنكار
 قال أئمة ابن تيمية وإنما أرادوا جنس أهل النار الذين هم أهلها أما قوم أصيبوا بذنوبهم
 فقد علموهم أنهم وغيرهم لا يلبثون قدر رمل عالج ولا قريسا منه ولفظ أهل يختص بمن
 عد المؤمنين كما يشهد به عدة أحاديث ولا يناقضه خالدين فيها وما هم منها يخرجين
 بل ما أخبر به الحق والحق الذي لا يقع خلافه لكن إذا انتضى أجهالها وفيت
 كما تنفى الدنيا لم يبق نار فلم يبق عذاب وورد في عدة ما روى عن ابن عمر رضي الله عنهما
 ليأتين على جهنم يوم تصفق فيه أبوابها ليس فيها أحد وذلك بعدما يلبثون فيها أحقابا
 وجاء نحوه عن ابن مسعود رضي الله عنهما وأخرج عبد بن حميد عن الشعبي جهنم
 أسرع الدارين عمرا وأسرعهما خرابا وأخرج ابن مردويه عن جابر رفعه في قوله تعالى
نأما الذين شقوا في النار الآية قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إن شاء الله أن يخرج
 أما من الذين شقوا من النار فيدخلهم الجنة فعل ورد ذلك بأن الاجماع على خلافه
 واعترض بأنه إنما يظن الاجماع من لم يعرف النزاع وقد عرف بما وحدهما والذي دل
 عليه القرآن أن الكفار يخلدون في النار أبدا وأنهم غير خارجين منها وأنهم لا يفتقر عنهم
 عذابها وأنهم لا يموتون فيها وإن عذابهم فيها مقيم وذلك كله لانزعاقه بين المسلمين
 وإنما النزاع في شيء آخر وهو أنه هل النار أبدية أو بما كتب عليها القضاء والنصوص دالة
 على أنهم لا يخرجون منها مادامت باقية كما يخرج أهل التوحيد منها مع بقائها وفرق
 بين من يخرج من المحبس وهو محبس على حاله وبين من يبطل حبسه بخراب المحبس
 بحكي ذلك كله ابن القيم وأطنب فيه ورفع قوادحه في نحو كراسة والذي اعتقده ما عليه
 هداة الأئمة وجهور الأئمة أن النار لا تنفنى ولا يزل عذابها ووافق ابن القيم على نحو
 ما زعمه جمع من الصوفية قال العفيف التلمساني إذا بلغ الانتقام الغاية انقلب رحمة
 وقام المصطفى صلى الله عليه وسلم لجنات فقالوا الله يهودي فقال أليس الملك معها
 أليس نفسا قال في الفتوحات هذا أرحى ما يتكلم به أهل الله إذا لم يكونوا من أهل
 الكشف ولا التعريف إلا هي في شرف النفس الناطقة وأن صاحبها وإن شق بدخول
 النار فهو كما يثقي هنا بأعراض النفس والعامل والهموم فإن ذلك كله غير مؤثر
 في شرفها إذا كانت من العالم الأشرف فقام لها الكون لها نفسا أي لذاتها وهذا
 يؤذن بتساوي النفوس وفي رسالة القشيري عن بعض الصالحين أنه ذم من رأى نفسه
 خيرا من فرعون قال وهذا مستلزم من أعظم المسائل تؤذن بشمول الرحمة وعمومها
 لكل نفس وإن عمرت النفوس الدارين ولا بد من عمارة الدارين كما ورد أن
 الله سبحانه عال النفوس بما يقتضيه شرفها بسبب لا يعلمه إلا أهل الله فإنه من الأسرار

المخصوصة بهم فكما أن الباطن يجمعهم كذلك المقام يجمعهم لذاتهم إن شاء الله
 قال الله تعالى في الذين شقوا أن ربك فعال لما يريد ولم يقل عطاء غير مجذوذ كما قال
 في السعداء ورحمته سبقت غضبه ووسعت كل تنبي ومنه واستحقاقا وبالاصل كل ذلك
 منه فانه الذي كتب على نفسه الرحمة الى هنا كلام ابن عربي وقد قلنا ان اعتقادنا
 طاعليه الجماعة من أهل الفقه والحديث أن النار لا تنفي وأن أهلها لا يخرجون
 منها (قائدة) في المصون المنسوب الى حجة الاسلام أن في التوراة أن أهل الجنة يمكثون
 في النعيم خمسة عشر ألف سنة ثم يصيرون ملائكة وأن أهل النار كذا وأزيد ثم يصيرون
 شياطين وفي الانجيل أن الناس يحشرون ملائكة لا يطعمون ولا يشربون ولا ينامون
 ولا يتوالدون وفي القرآن أن الناس يحشرون كما خلقهم الله أول مرة انتهى من شرح
 قصيدة النفس لاناوي عليه رحمة الباري (في بيان اشتغال النفوس البشرية بالدعاء
 والتضرع هل يعقل أن يكون فيه فائدة أم لا) من الناس من أنكر هذه التأثيرات
 واحتج على صحة هذا الإنكار بوجوه الحجج الأولى أن الممكثات بأسرها انتهية الى ذات
 واجب الوجود فان اقتضى شئ من لوازم ذات واجب الوجود حدوث ذلك الشئ
 وجب أن يحصل سواء وجد ذلك الدعاء أو لم يوجد وان لم يوجد في لوازم ذات واجب
 الوجود ما يوجب حصول ذلك الاثر لم يفتق بالدعاء أصلا الحجج الثانية أن المعترفين
 بنزاع علم الله تعالى في جميع المحادثات قالوا ذلك الشئ ان كان معلوم الوقوع وقع
 ولا حاجة الى الدعاء وان كان معلوم اللاحق لم يقع ولا فائدة في الدعاء الحجج الثالثة أن
 مبادئ حدوث الحوادث في هذا العالم ليست الا العلة العالية الفلكية فلو قلنا انه
 قبل الدعاء ما كانت تلك الحوادث توجد وبعد الدعاء تدخل في الوجود لكان قد أثبت
 للنفوس البشرية على ضعفها نوعا من التأثير في العلة العالية وذلك بعيد جدا الحجج
 الرابعة أن الاسباب العالية إما أن تكون تأثيراتهم بالاجباب والطبع أو بالقصد
 والاختيار فان كان الاول لم يكن في الدعاء فائدة وان كان الثاني فعلم تلك الاسباب
 العالية الفعالة العلامة بمصالح هذا العالم أكمل وأتم وأوفى من علم البشر فان كان
 الاصلح حصول ذلك الشئ فتلك العلة العالية لا تبخل به اليه وان كان الاصلح عدم
 ذلك الشئ كان طلب تحصيله بالدعاء جهلا وحكمة العلة العالية تمنعها عن الاقدام على
 فعل ما لا ينبغي الحجج الخامسة أن الاسباب الفلكية العالية ان كانت فاعله لذلك الفعل
 لم يكن في هذا الدعاء فائدة وان كانت ممنوعة عن ذلك الفعل كان اشتغال هذا الانسان
 بطالب تحصيل ذلك الفعل مجرى مجرى المنازعة مع الاسباب الفلكية والضعيف اذا
 قاوم القوى لم يستفد منه الا المقت والرد والحرمان الحجج السادسة أن المشتغل بالدعاء
 إما أن يكون قد حصل في قلبه نوع من المكاشفات الروحانية أو لم يحصل ذلك فان لم يحصل
 ذلك كان ذلك الدعاء مجرد تحريك اللسان ولا فائدة فيه الا كثيرا الهذيان وان حصل

ففيه ذلك الكشف قوياتاً ما صارت النفس مستغرقة في تلك الاضواء والانوار
فحينئذ لا يتفرغ القلب لطلب النصيب والمقصود وان كان الكشف ضعيفاً بحيث
تبقى النفس مع ذلك المقدر من الكشف طالبة لهذه الاغراض النفسية راغبة
في تحصيلها كانت القوة الحاصلة من تلك المكاشفة ضعيفة جداً وحينئذ لا تنفصل
شياً الخجة السابعة أن الدعاء يجري مجرى تنبيه الغافل واعلام الباهل فكأنه يقول
اعبودة ترصك بالحد والفضل والرحمة فأنا أعلمك أن الاولى قوله ولا شك أن هذا
مبالغة في سوء الأدب الخجة الثامنة أن من حضر في مجلس السلطان القاهر فإن
الأدب يقتضي أن لا يشافهه بالطلب فرعاية هذا الأدب في حضرة الجلال أولى
الخجة التاسعة أن العلة العالية منزوعة عن الجدل موصوفة بالحد وافاضة الرحمة
فما تناعها عن ذلك قبل الدعاء يدل على امتناعها في أنفسها أما بحسب الامتناع
الذاتي أو لاجل أنها على ضد مصلحة العائنة الخجة العاشرة اتفق جمهور أرباب
الرياضات على أن الرضا بقضاء باب الله الأعظم والاقدام على الدعاء خوس في
في التصرف من غير الاذن والسكوت باللسان وبالقلب هو الرضا فوجب أن يكون
هو المنهج الأكمل والطريق الأفضل فهذا البيان شبهات المنكرين للدعاء وأما
المعتزرون بأن الاشتغال بالدعاء طريق نافع ومنهج مستقيم فقد ذكر واقع فيه فوائد
القائدة الاولى أن النفس بعتضى جوهرها مجبولة على حب اللذات الجسمانية
والاعراض العاجلة وأما الاعراض عن هذه الطريقة والاقبال على معرفة الله
بالكلية فعلى خلاف عاداتها وعلى مناقضة فطرتها اذا عرفت هذا فنقول الداعي اذا
اعتقد أن له في الدعاء غرضاً فلاجل تحصيل ذلك الغرض تتوجه النفس الى
جانب جلال الله وبصره ويلج وذلك الاصرار والالحاح يوجب استغراق النفس
في الاقرار بكمال قدرة الله ونفاذ مشيئته في جميع أجزاء العالم الأعلى والأسفل
فهذه الطريقة تحصل للنفس هذه السعادة وكلما كانت المواظبة على هذه الطريقة
أكثر كان الانقطاع عن العالم الأسفل أكثر والانجذاب الى العالم الأعلى أتم
ولا شك أن لهذه الحالة منفعة عظيمة شريفة في الاشتغال بالدعاء الفائدة الثانية
لاشك أنه كما يتبرق في حصول الاثر حال الفاعل فكذلك يعتبر حال القائل وأيضاً
فتأثيرات تلك العدل في حوادث هذا العالم لا شك أنها موقوفة على شرائط
حادثه والادامت الآثار له واما تلك المؤثرات اذا عرفت هذا فنقول انه لا يمتنع
أن يكون تكليف نفس الداعي بالكيفية الحاصلة عند الدعاء شرطاً لفيضان تلك
الآثار من تلك العلة العالية فعند حصول هذه الحالة تحدث تلك الآثار من تلك
الاعمال العالية ولا يمتنع أن يقال أيضاً ان نفس الداعي عند الاستغراق في الدعاء
يظهر فيها نور من أنوار العالم أي عالم الغيب وأثر من آثار تلك الارواح القاهرة

وحينئذ يقوى جوهر النفس البشرية ويحصل له الاستعلاء في تلك الحالة بواسطة تلك
 القوة والقدرة ويحصل ذلك الحادث المطاوب الدائمة الثالثة انا قد ذكرنا أن لكل
 واحدة من هذه النفوس البشرية روحاً من الأرواح العالوية الفلكية وتكون هذه
 النفوس البشرية بالنسبة إلى تلك الأرواح كالاولاد بالنسبة إلى الأب وصك العبيد
 بالنسبة إلى المولى فإذا أخذت النفس في التصفية عن العلائق الجسدانية ثم بالغت
 في الدعاء والتضرع انجذبت هذه النفس إلى تلك الروح الفلكية الذي هو الأصل
 والمعدن والمنبع وبسبب ذلك الانجذاب والاتصال يحصل في جوهر هذه النفس
 البشرية قوة وسلطة على هيولى العالم الأسفل حينئذ تحصل آثار عجيبة
 وأحوال غريبة إذا عرفت هذا فنقول اجتماع الجمع العظيمة على الدعاء الواحد
 في المقصود الواحد أقوى تأثيراً من إقدام الشخص الواحد على ذلك العمل لأن عند
 الاجتماع تنضم المؤثرات الكثيرة بعضها إلى البعض فيكون التأثير أقوى لا محالة
 وقد ضرب العلماء له ذامثلاً فقالوا القرانات مرتبة على أربع مراتب القرآن الأصغر
 والوسط والأكبر والاعظم والسبب في هذا التفاوت أنه كلما كانت الكواكب
 أكثر وكان قرب بعضها من بعض أتم كان التأثير أقوى فلهذا السبب أمرت الشريعة
 الحقة بترتيب الاجتماعات على أربع مراتب فأولها أداء الصلوات الخمس في الجماعات
 لأن التوهم إذا اجتمعوا حصلت من تلك الجمعية آثار لا تحصل عند الانفراد وثانيها صلاة
 الجمعة في الجماعات لأن التوهم إذا اجتمعوا في الجمعة فإن الجمعية هناك أتم وأكثر فلا
 جرم تكون قوتهم أكمل وأفضل وثالثها صلاة العيد والجمعية فيها أكثر وأتم ثم في
 صلاة الجمعة ورابعها وهو القرآن الأعظم اجتماع أهل العالم في موقف الحج فإن الجمع
 العظيم من أهل المشرق والمغرب يجتمعون في ذلك الموقف ويوجهون أفكارهم
 وأذهانهم إلى استئصال الرحمة وطالب المغفرة من الله فلا جرم يحصل فيه من التأثير ما لا
 يحصل من سائر الوجوه وهذا الباب شرائط كثيرة سنذكرها في شرح السحر المسمى
 على الأوهام وتصفية النفوس فهذا ما يمكن شرحه باللسان ومن خاض في هذا الطريق
 وجد فيه من أنواع الفوائد ما لا يمكن ذكره باللسان ولا شرحه بأقلام والهادي إلى
 الحق ليس إلا الملك العلام من المطالب العالمة للفخر الرازي (قال الامام الرازي)
 في سورة البقرة عند تفسير قوله تعالى وإذا سألك عبادي عني فإني قريب أجيب دعوة
 الداعي إذا دعاني فليست تجيبوا لي ولا يؤمنوا بى لعلمهم يرشدون بعد ما ذكر حقيقة الدعاء
 وفائدته في التفسير الكبير المثلثة الثالثة في الآية سؤال مشهور وهو أنه تعالى
 قال ادعوني أستجب لكم وقال في هذه الآية أجيب دعوة الداعي إذا دعاني وكذلك
 قال آمن بجيب المضطر إذا دعاه ثم انظرى الداعي يبالغ في الدعاء والتضرع فلا يجاب
 والجواب أن هذه الآية وإن كانت مطلقة إلا أنه وردت آية أخرى مقيدة وهي قوله

تعالى بل اياه تدعون فكشف ما تدعون اليه ان شاء ولا شأن أن المطلق محمول على
 المقيد ثم تقرير المعنى فيه من وجوه أحدها أن الداعي لا بد وأن يجد من دعائه عوضا
 أما سعا فابطلته التي لاجلها ادعا وذلك اذا وافق القضاء فان لم يساعده القضاء يعطى
 سكينته في نفسه وان شرا حاق صدره وصبر ايسهل معه احتمال البلاء الماشروع على كل
 حال فلا يعدم فائدة دعائه وهو نوع من الاستجابة وثانيها ما روى القفال في نفسه
 عن أبي سعيد الخدري قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لم دعوة المسلم لا ترد
 الا باحدى ثلاث ما لم يدع بانم أو قطيعه رحم اما أن يجعل له في الدنيا واما أن يدخر في
 الآخرة واما أن يصرف عنه من السوء بقدر ما دعاه وهذا الخبر تام البيان في الكشف
 عن هذا القول لانه تعالى قال ادعوني استجب لكم فاذا استجاب له ولو في الآخرة كان
 الوعد صادقا وثالثها أن قوله ادعوني استجب لكم يقتضي أن يكون الداعي عارفا بربه
 والالم يكن داعيا له بل لشيء متخيل لا وجود له البتة فثبت أن شرط الداعي أن يكون
 عارفا بربه ومن صفات الرب سبحانه أنه لا يفعل الا ما وافق قضاؤه وقدره وعلمه وحكمته
 فاذا علم العبد أن من صفته هكذا استحتم منه أن يقول بقلبه وبفعله يا رب افعل
 الفعل الفلاني لا محالة بل لا بد وأن يقول افعل هذا الفعل ان كان موافقا لقضائك
 وقدرك وحكمتك وعند هذا يصير الدعاء الذي ذات الآية على ترتيب الاجابة عليه
 مشروطا بهذه الشريطة وعلى هذا التقدير يزول السؤال ورابعها أن لفظ الدعاء
 والاجابة يحتمل وجوها كثيرة أحدها أن يكون الدعاء عبارة عن التوحيد والثناء
 على الله كقول العبد يا الله لا اله الا أنت وهذا يسمى دعاء لانك دعوت الله ثم وحدته
 وأثبتت علمه فهذا يسمى دعاء بهذا التأويل ولما سمي هذا المعنى دعاء سمي قبوله اجابة
 لتجانس اللفظ ومثله كثير وقال ابن الانباري أجيب عن الاشكال المذكور بوجوه
 الاول ان أجيب هو ما بمعنى اسمع لان بين السماع والاجابة نوع ملازمة فلهذا السبب
 ينتم كل واحد منهما - ما مقام الآخر كقولنا سمع الله لمن حمده أي أجاب الله فكذلك
 هو - فاقوله أجيب دعوة الداعي اذا دعان أي اسمع تلك الدعوة فاذا حملنا قوله تعالى
 ادعوني استجب لكم على هذا الوجه زال الاشكال وثانيها أن يكون المراد من الدعاء
 التوبة عن الذنوب وذلك لان التائب يدعوا لله عند التوبة واجابة الدعوة به - هذا
 التفسير عبارة عن قبول التوبة وعلى هذا الوجه لا اشكال أيضا وثالثها أن يكون
 المراد من الدعاء العبادة قال عليه السلام الدعاء هو العبادة ومما يدل عليه
 قوله تعالى وقال رب يسمكم ادعوني استجب لكم ان الذين يستكبرون عن عبادتي
 سيدخلون جهنم داخرين فظهر أن الدعاء هو العبادة اذ ثبت هذا فاجابة الدعاء
 به - هذا التفسير عبارة عن الوفاء بما ضمنه للمطيعين من الثواب كما قال ويستجيب
 الذين آمنوا وعملوا الصالحات من فضله وعلى هذا الوجه لا اشكال ورابعها أن تفسر

الدعاء أن يطلب العبد من ربه حوائجهم قاله سؤال المذکور ان كان متوجها
على هذه التفسيرات الثلاثة المقدمة فقد ثبت أن الاشكال زائل وان كان متوجها
على هذا التفسير فقد عرفت جوابه في أول المسئلة انتهى من التفسير الكبير * أجب
دعوة الداع اذا دعاه تقرير للقرب ووعده بالداعي بالاجابة يضاوى قوله ووعده بالداعي
بالاجابة أى في الجملة على ما عليه كلمة اذا الا كلمة لا حاجة الى ما قالوا من أن اجابة
الدعوة غير قضاء الحاجة فلا حاجة أن يقول الرب ليبيك يا عبيدى وهذا وعوده موجود
لكل مؤمن عبد الحكيم

• (في بيان كيفية الانتفاع بزيارة الموتى والقبور) •

سأنى بعض أكرام الملوك وهو الملك محمد بن سام بن الحسين الغورى وكان رجلا حسن
السيرة مرضى بالطريقة شديدا الميل الى العلماء قوى الرغبة فى مجالسة أهل الدين
والعلم قل فكثرت له فيه رساله وأنا أذكره هنا لمختصر ذلك الكلام فنقول الكلام فيه
مبنى على مقدمات المقدمة الاولى انا قد دللت على أن النفوس البشرية باقية بعد
مفارقة الابدان المقدمة الثانية ان تلك النفوس التى فارقت ابدانهم أقوى من هذه
النفوس المتعلقة بالابدان من بعض الوجوه وهذه النفوس أقوى من تلك من وجه
آخر اما أن النفوس المعروفة أقوى من هذه النفوس من بعض الوجوه فهو أن تلك
النفوس لما فارقت ابدانهم فقد زال الغطاء والوطاء وانكشف لها عالم الغيب وأسرار
منازل الآخرة فصارت العلوم التى كانت برهانية عند التعلق بالابدان
ضرورية بعد مفارقة الابدان وكانت تلك النفوس الروحانية حين كانت النفس بدنية
تحت غبار وبخار فلما زال البدن أشرقت تلك النفوس وتجلت وتلاّت فصل
للكنفوس المفارقة عن الابدان بهذا الطريق نوع من السكالات واما أن النفوس المتعلقة
بهذه الابدان أقوى من تلك النفوس المفارقة من وجه آخر فلا أن آلات الكسب
والغالب باقية لهذه النفوس فهذه النفوس بواسطة الافكار المتعلقة والانتظار
المعاقبة تستفيد فى كل يوم علما جديدا وبخارها فلهذا هذه الحالة غير حاملة للنفوس
المفارقة المقدمة الثالثة أن تعلق النفوس بابدانها تعلق يشبه العشق الشديد
والحب التام ولهذا السبب أن كل شئ يطلب تحصيله فى الدنيا فانما يطلب
ليوصل به الى ائصال الخير والراحة الى هذا البدن واذا ثبت هذا فاما أن الانسان
وفارقت النفس هذا البدن فذلك الميل يبق وذلك العشق لا يزول الا بعد حين فتبقى
تلك النفس عظيمة الميل الى ذلك البدن عظيمة الانجذاب اليه لاسيما على المذهب الذى
نصرناه من أن النفوس الناطقة مدركة للجزئيات وانها تبقى موصوفة بهذا الالوان
بعد موت البدن فاذا عرفت هذه المقدمات فنقول ان الانسان اذا ذهب الى قبر
انسان قوى النفس كامل الجوهر شديد التأثير ووقف هناك ساعة تأثرت نفسه من

تلك التربة وحصل النفس هذا الزائر تعلق بتلك التربة وقد عرفت أن النفس ذلك الميت
تعلقا بتلك التربة أيضا فحينئذ يحصل لنفس هذا الزائر الحى والنفس ذلك الانسان
الميت ملاقة بسبب اجتماعهما على تلك التربة فصارت هاتان النفسان شبيهتين
بمرآتين صقيلتين وضعتا بحيث ينعكس الشعاع من كل واحدة منهما الى الاخرى
فكل ما حصل فى نفس هذا الزائر الحى من المعارف البرهانية والعلوم الكسبية
والاخلاق الفاضلة من الخشوع لله تعالى والرضا بقضاء الله ينعكس معه نور الى
روح ذلك الانسان الميت وكل ما حصل فى نفس ذلك الانسان الميت من العلوم
المشرقة والاثار القوية الكاملة فانه ينعكس منها نور الى نور هذا الزائر الحى وبهذا
الطريق تصير تلك الزيارة سببا لحصول المنفعة والبهجة العظمى لروح الزائر لروح المזור
فهذا هو السبب الاصل فى مشروعية الزيارة ولا يبعد أن يحصل فيها أسرار أخرى أدق
وأحق مما ذكرناه ونمام العلم بالحقائق ليس الا عند الله تعالى من المطالب العالية الامام
الهمام نجر الدين الرازى رحمه الله عليه رجة واسعة (در بیان تاریخ عالم منقول
از نسخه وفاتی منجم استرآبادی) در کتب حکما... طور است که بزعم فارسیان
ایام و شهور سال تاریخ عالم مبنی بر ادوارست واعظم ادوار سیصد و شصت هزار سال
شمسی است وارقامش اینست ۳۶۰۰۰۰ وکویند بر سر هر دوری در اول حل
اجتماع کواکب واقع شود ودر زینج الغبک مسطورست که تسیرات وفرادات
وانتهات از دلائلی که تعلق بطالع عالم دارد بقول احکامیان در مبدأ ایام عالم دور اول
نقطه حل بوده است پس برین تقدیر اذان سیصد و شصت هزار سال این دور عالم که
ابتدای وجود عالمست تا زمان این تألیف که سنه سبع و عشرين و الف هجریست
صد و هشتاد و چهار هزار سال و هفتصد و دو سال گذاشته است وارقامش اینست
۱۸۴۷۲ و صد و هفتاد و پنجهزار و دو و بیست و نود و هشت سال ازین دور باقیست
وارقامش اینست ۱۷۵۲۹۸ و در میان اهل خطا و ایغور مدار سال عالم مبنی
بر ادوار شانک دن است و هر دنی ده هزار سالست و ایشان دور عالم را سیصد
و شصت هزار دن کویند و ارقامش اینست ۳۶۰۰۰۰ و با اعتقاد اهل خطا از ابتدای
آفرینش تا مبدأ سال اول دور شانک دن هشت هزار و هشتصد و شصت و سه دن
گذاشته است و از دن ماقصه تا این زمان نه هزار و نه صد و هفتاد و هشت سال
تمام گذاشته است و بهیست و دو سال دیگر این دور نیز تمام میشود که هشت هزار
و هشتصد و شصت و چهار دن از دور شانک دن تمام شود ارقامش اینست ۸۸۶۴
و محاسبان عرصه هندی صد هزار را یک لک شمرند و صد لک را رو و کویند و صد
کرور را از لوح کویند پس برین حساب از مبدأ اول سال شانک دن که ابتدای
آفرینش عالمست هشت کرور و هشتاد و شش لک و سی و نه هزار و نه صد و هفتاد

و هشت سال گذشته است و ارقامش اینست ۸۸۶۳۹۹۷۸ و سیصد و پنجاه و یک
 کرو و رو یک لک و سیصد و شصت هزار و بیست و دو سال از دوشانک دن باقیست
 و ارقامش اینست ۳۴۱۱۳۶۰۰۲۲ چنانچه اگر سالهای ماضی و مستقبل را
 با هم جمع کنی سیصد و شصت و هزار دن که هر دنی ده هزار سال است حاصل شود که
 سیصد و شصت کرو و رو سال باشد که ارقامش اینست ۳۶۰۰۰۰۰۰۰ و اعتقاد
 حکمای هند چنانست که از بدو وجود عالم تا حال که بحساب تاریخ دیوانی بهمانه
 به هزار و شصت و پنجاه و سه سال رسیده که مطابق هزار و هفتده هجریست
 چهارصد و سی و دو کرو و رو یک لک و دو هزار و سیصد و سه سال گذشته است برین صفت
 ۴۳۲۰۱۰۲۳۰۳ و باقی ادوار بهمانه معلوم نیست و در تاریخ کتابا کنی الناصر
 الحسین از صاحب جامع المعارف نقل است که از ابتدای خلقت آدم تا طوفان
 نوح علیه السلام دو هزار و دو بیست و چهل و دو سال و از طوفان تا وفات نوح سیصد
 و پنجاه و از نوح تا ابراهیم علیه السلام دو هزار و دو بیست و چهل و شش و از ابراهیم
 تا موسی علیه السلام هفت صد و دو سال و تا داود علیه السلام پانصد و از داود
 تا عیسی علیه السلام یک هزار و صد و دو سال و از عیسی تا ولادت خاتم الانبیاء علیه افضل
 الصلوات سیصد و بیست سال و برین تقدیر از هبوط آدم تا ولادت خیر المرسلین
 هفت هزار و هفتصد و پنجاه و هشت سال باشد و در تاریخ یهود از وفات آدم تا زمان نوح
 هزار و پنجاه و از نوح تا ابراهیم هشتصد و نود و چهار سال و از ابراهیم تا موسی پانصد
 و از موسی تا سلیمان علیه السلام چهارصد و هشتاد و از سلیمان تا اسکندر پانصد
 و بیست و چهار و از اسکندر تا هجرة خاتم الانبیاء علیه من الصلوات از کاهانم صد
 و بیست و چهار سال و ابو الحسن عبد الله بن مسعود در تالیف خود آورده که
 از هبوط آدم تا طوفان دو هزار و دو بیست و پنجاه و شش سال و از طوفان تا مولد
 ابراهیم هزار و هفتاد و نه و از ابراهیم تا خروج بنی اسرائیل از بنی پانصد و شصت و پنج
 سال و از خروج تا بنی بیت المقدس ششصد و پنجاه و شش و از بنی بیت المقدس تا مولد اسکندر
 هفتصد و نوزده و از آن تا مولد مسیح ششصد و هفتاد و دو سال و از مولد مسیح تا ولادت
 پیغمبر ما علیه السلام پانصد و بیست سال و حسین خوارزمی در مقصد آورده که
 از ولادت خاتم الانبیاء تا ولادت عیسی ششصد و بیست سال و از عیسی تا داود
 هزار و دو بیست سال و از داود تا موسی پانصد و از موسی تا ابراهیم هفتصد
 و هفتاد و از ابراهیم تا نوح هزار و دو بیست و چهل سال و اگر از نوح هم تا آدم
 چنانچه بعضی مورخین یک هزار و پنجاه و شش سال گفته حساب کنیم تمامی
 از خلقت آدم تا خاتم الانبیاء علیه السلام باین قول ۷۳۹۶ خواهد بود و بقول
 جزء اصغرها فی از خلقت آدم تا مولد نوح هزار و پنجاه و شش و از ولادت نوح تا میلاد

ابراهيم ١٨٩٤ وازان تا وفات يعقوب عليه السلام در مصر ٣٠٧ وازان تا بناء
 بيت المقدس ٤٨٠ واز بناء تا خرابي آن ٤١٠ وازان تا تصرف اسلام هزار و پانصد
 و پنجاه سال پس از آدم تا خاتم بقول اصفهاني ٤٧٠٠ بقول خوارزمي ٦٧٤٠
 وبقول ابن مسعود ٦١٤٤ سال خواهد بود و الله اعلم بحقائق الامور (فائدة) لم يسم
 باحد قبله صلى الله عليه وسلم احد ولا في زمانه ولا زمان الحسابية سمى به هذا الاسم
 الذي بشر به الانبياء واول من سمي اسما في الاسلام اسد بن عمرو بن قميم والد الخليل
 ابن اسد العروضي واما من سمي بمحمد فذكر ابو القاسم السهمي انه لا يعرف في العرب
 من سمي به قبله الا ثلاثة طمع آباؤهم حين سموا به وبقرب زمانه أن يكون ولدا لهم
 وبلغهم القاضي عياض ستة اسابيع اهم وكل من سمي به لم تدع النبوة ولم يدعها له احد
~~كذا في شرح~~ تقريب الاسانيد للشيخ ابن العراقي المحدث (فائدة) في العرف بين
 القرآن والحديث القدسي قال المولى الكرماني في أول كتاب الصوم القرآن لفظ
 معجز ومترى بواسطة جبرائيل عليه السلام وهذا غير معجز وبدون الوساطة ومنه يسمى
 بالحديث القدسي والالهى والرباني فان قلت الاحاديث كلها كذلك كيف
 وهو لا ينطق عن الهوى قلت الفرق بأن القدسي مضاف الى الله تعالى ومروى عنه
 بخلاف غيره وقد يفرق بأن القدسي ما يتعلق بتزيده انه تعالى وصفاته الجلالية
 والكالية قال الطيبي القرآن هو اللفظ المنزل به جبرائيل على النبي عليه السلام
 والقدسي اخبار الله عنه بالالهام او الماسم فأخبر النبي صلى الله عليه وسلم بعبارة
 نفسه وسائر الاحاديث لم يصفها الى الله ولم يروها عنه (من المجموعه الحفيدة)
 واعلم أنه تعالى خلق البشر بحيث لا يشبه بعضهم بعضا في الصورة والحكمة في ذلك
 أنه لو حصلت المشابهة لحصل الاشتباه فما كان يميز زوج هذه المرأة عن لم يكن زوجها
 ولا يميز هذا الانسان عن عبد غيره وجبتم ذلك تميز الحلال من الحرام والمستحق عن
 غير المستحق وذلك يفضي الى زوال المصالح وحصول المفاسد فلهذا السبب اقتضت
 الحكمة الالهية تخصيص كل شخص بميزة مخصوصة ثم انه من أعظم الدلائل
 على القادر المختار لان الاب والام واحد وتأثير الطبايع والنجم والافلاك واحد ثم
 مع هذا التشابه والتساوي يكون كل احد منهم محتصا بميزة مخصوصة
 معينة فهذا لا يكون الا بتأثير القادر المختار وروى أن واحدا استعظم أمر الشطرنج
 عند عمر رضي الله عنه وقال انه رقعة مختصرة ثم انه يقع فيه أنواع غير متناهية
 من اللعب فقال عمر رضي الله عنه رقعة الوجه أصغر من رقعة الشطرنج ولكل
 عضو من أعضاء الوجه موضع معين من الوجه لا يتغير عنه فان العين لها موضع
 معين وكذا الاذن والفم ثم مع هذا يقع فيه من الاختلاف ما لا نهاية له
 فانك لا ترى انسانين في المشرق والمغرب تماثل صورتاهما من كل الوجوه وهذا

يدل على كمال قدرة الله تعالى وعلمه وحكمته سبحانه وتعالى من استمرار التنزيل
 للفخر الرازي عليه الرحمة (الحسن والقبح) يقال لعمان ثلاثة الأول صفة السكال
 والنقص فالعلم حسن والجهل قبيح ولا نزاع في أن مدركه العقل الثاني ملائمة
 الغرض ومنافقته وقد يعبر عنهم بما بالمصلحة والمفسدة وذلك أيضا عقلي ويختلف
 بالاعتبار فان قتل زيد مصلحة لاعدائه وموافق لغرضهم مفسدة لا ولبائنه ومخالف
 لغرضهم الثالث تعلق المدح والثواب بالذم والجلل أو بالثم والنعاقب كذلك
 وهذا المعنى الثالث هو محل النزاع فهو عند الأشاعرة شرعي وذلك لأن الأفعال
 كلها مستوية في أنفسها وإنما صار حسنة أو قبيحة بواسطة أمر الشارع ونهيه
 عنها حتى قال إمام الحرمين ليس الحسن زائدا على ورود الشرع موقوفا درا كد عليه
 بل هو نفس ورود الشرع بالثناء على فاعله وكذا القبح وعند الحنفية والمعتزلة عقلي
 فان للعقل جهة محسنة ومقبيحة قد تدرك بالضرورة وقد تدرك بالنظر أقول ادراك
 الثواب أو العقاب آجلا بالعقل سيما بالبداهة محل بحث وخفاء بهذا لأن إثبات الحشر
 والقيامة لا يظهر بالعقل اللهم إلا أن يقال إن ذلك باعتبار الحشر الروحاني لكن بعد
 إثبات جوار الحشر بالدلائل العقلية فإنه يمكن بعد ذلك أن يعرف بالبداهة أن امر
 كذا متعلق لذلك بقي أمران الأول أن الفرق بين صفة السكال وبين كون العمل
 متعلق المدح غير ظاهر إلا أن يقال المدح على لسان الشرع آجلا ولا وعاجلا الثاني
 أنه استدلل الأشعري على أن الحسن بالمعنى الثالث ليس عقليا بآية ليس لصفة
 الفعل أولذاته ولا يلزم قياس العرض بالعرض أقول هذا جار بهينه في الحسن
 بالمعنى الثاني (من المجموعة المفيدية الصفاتية) اعلم أن جماعة كثيرة من السلف كانوا
 يثبتون لله تعالى صفات أزلية من العلم والقدرة والارادة والسمع والبصر والكلام
 والحياة والجلال والاهكام والجلود والانعام والعزة والعظمة ولا يفرقون
 بين صفات الذات وصفات الفعل بل يسوقون الكلام سوفا وكذلك يثبتون
 صفات خبرية مثل البدين والرجلين ولا يقولون ذلك لأنهم يقولون بتسميتها خبرية
 ولما كانت المعتزلة ينمون الصفات والسلف يثبتون سمي السلف صفاتية والمعتزلة
 معطلة قبل بلغ بعض السلف في إثبات الصفات إلى حد التشبيه بصفات المحدثات
 واقتصر بعضهم على صفات دلت الأفعال عليها وما ورد الخبر بها فترقوا فيه فرقتين
 منهم من أولها على وجه يحتمل اللفظ ذلك ومنهم من فوق في التأويل وقال عرفنا
 بقتضى العقل أن الله تعالى ليس كمثل شيء فلا يشبه شيئا من المخلوقات ولا يشبهه شيء
 منها وقطعنا بذلك إلا أنما لا نعرف معنى اللفظ الوارد فيه مثل قوله تعالى الرحمن على
 العرش استوى ومثل قوله خلقت يدي ومثل قوله وجاء ربك إلى غير ذلك ولستنا
 مكافين بعرفة تفسير هذه الآيات وتأويلها بل التكليف قد ورد بالاعتقاد بأنه

لا شريك له وليس كمثل شئ وذلك قد أثبتناه يقينا ثم إن جماعة من المتأخرين زادوا على ما قاله السلف فقالوا لا بد من اجرائها على ظاهرها والقول بتفسيرها كما وردت من غير تعرض للتأويل ولا توقف في الظاهر فوقعوا في التشبيه الصرف وذلك على خلاف ما اعتقده السلف واقد ~~كان~~ التشبيه صرفا خالصا في اليهود لا في كلهم بل في القرائين منهم اذ وجدوا في التوراة ألفاظا كثيرة تدل على ذلك ثم الشيعة في هذه الشريعة وقعوا في غلو وتقصير أما الغلو فتشبيه بعض أئمتهم بالاله تعالى وتقدس وأما التقصير فتشبيه الاله بواحد من الخلق ولما ظهرت المعنة والمتكلمون من السلف رجعت بعض الروافض عن الغلو والتقصير ووقعت في الاعتزال وتخطت جماعة من السلف الى التفسير الظاهر فوقعوا في التشبيه أما السلف الذين لم يتعرضوا للتأويل ولا تمذهبوا للتشبيه فذهب مالك بن أنس رضي الله عنه اذ قال الاستواء معلوم والكيفية مجهولة والايمان به واجب والسؤال عنه بدعة ومثل أحمد بن حنبل وسفيان وداود والاصفهاني ومن تابعهم حتى انتهى الزمان الى عبد الله بن سعيد الكلابي وأبي العباس القلانسي والحارث بن أسد المحاسبي وهؤلاء كلوا من جملة السلف الا أنهم باشروا علم الكلام وأبدوا عقائد السلف بجميع كلامية وبراهين أصولية وصنف بعضهم ودرس بعض حتى جرى بين أبي الحسن الأشعري وبين أستاذه مناظرة في مسألة من مسائل الصلاح والاصلح فضا حيا وانما ازال الأشعري الى هذه الطائفة فأيد مقالهم عناهج كلامية وصار ذلك مذهبا لاهل السنة والجماعة وانتقلت سمة الصفائية الى الأشعرية ولما كانت المشبهة والكرامية من مذبي الصفات عددا فاهم فرقتين ومن جملة الصفائية الأشعرية أصحاب أبي الحسن علي بن اسمعيل الأشعري المنتسب الى أبي موسى الأشعري رضي الله عنهما وسمعت من عجيب الاتفاقات ان أبا موسى الأشعري كان يقرر بهينه ما يقرره الأشعري في مذهبه وقد جرت مناظرة بين عمرو بن العاص وبينه فقال عمرو ان أجدا أحدا أخاصم اليه ربي فقال أبو موسى أما ذاك المتحاكم اليه قال عمرو ولم قال لانه لا يظلمك فسمكت عمرو ولم يجر جوابا قال الأشعري الانسان اذا فكر في خلقته من أي شئ ابتدئ وكيف دار في أطوار الخلقة ~~كور~~ رابعه ركون حتى وصل الى كمال الخلقة عرف يقينا أنه بذاته لم يكن له بد بخلقته ويبلغه من درجة الى درجة ويرقيه من نقص الى كمال وعرف بالضرورة أن له صانعا قادرا عالما مريدا اذ لا يتصور صدور هذه الافعال ~~المهم~~ كمة من طبع ظهورا نارا لا اختيارا في القطرة وتبين آثار الاحكام والانتقائات في الخلقة فله صفات ذات أفعاله عليها لا يمكن جحدوها وكادلت الافعال على كونه عالما قادرا مريدا ذات على العلم والقدرة والارادة لان وجه الدلالة لا يختلف شاهد او غائب او أيضا لا معنى للعالم حقيقة الا أنه ذو علم ولا للقادر الا أنه ذو قدرة ولا للمريد الا أنه ذو ارادة

فيحصل بالعلم الاحكام والاتقان ويحصل بالقدرة الوقوع والحدوث ويحصل بالارادة
 التخصيص بوقت دون وقت وقدردون قدروا كل دون شكل وهذه الصناعات لن
 يتصور أن يوصف بها الذات الا أن يكون الذات حيا بحياة لا دليل الذي ذكرناه
 وألزم منكري الصفات الزامالا محيص لهم عنه وعوانكم وافقتونا وقام الدليل
 على كونه عالما قادرا فلا يخلو اما أن يكون المفهوم من الصفتين واحدا أو زائدا
 فان كان واحدا فيجب أن يعلم بقادريته ويقدر بعالميته ويكون من علم الذات مطلقا
 علم كونه عالما قادرا وليس الامر كذلك فعلم أن الاعتبارين مختلفان فلا يخلو اما
 أن يرجع الاختلاف الى مجرد اللفظ أو الى الحال أو الى الصفة وبطل رجوعه الى
 اللفظ المجرد فان العقل يقتضي باختلاف مفهومين معقولين بحيث لو قدر عدم الالفاظ
 رأسا ما ارتاب فيما يصوره وبطل رجوعه الى الحال فان اثبات صفة لا توصف
 بالوجود ولا بعدم اثبات واسطة بين الوجود والعدم والاثبات والنفي وذلك
 محال فتعين الرجوع الى صفة قائمة بالذات وذلك مذهبه على أن القاضى آيا بكر
 السابق لاني من أصحاب الاشعري تقرر قوله في اثبات الحال ونفيها وتقرر رأيه على
 الاثبات ومع ذلك أثبت للصفات معاني قائمة به لا أحوالا وقال الحال الذي أثبت
 أبو هاشم هو الذي يسميه صفة خصوصا اذا أثبت حالة أوجبت تلك الصفات قال
 أبو الحسن الباري تعالى عالم بعلم قادر بقدرة حتى بحياة مريد بإرادة متكلم بكلام سميع
 بسمع بصير بصير وله في البقاء اختلاف رأي وهذه صفات أزلية قائمة بذاته لا يقال
 هي هو ولا غيره ولا لاهي هو ولا لا غيره والدليل على أنه متكلم بكلام قديم ومريد بإرادة
 قديمة قال قدام الدليل على أنه تعالى ملك والملك من له الامر والنهي فهو أمرناه فلا يخلو
 اما أن يكون أمرا بامر قديم أو بامر محدث فان كان محدثا فلا يخلو اما أن يحدثه
 في ذاته أو في محل أولاني محل ويستحيل أن يحدثه في ذاته لانه يؤدي الى أن يكون
 محلا للحوادث وذلك محال ويستحيل أن يكون في محل لانه يوجب أن يكون المحل به
 موصوفا ويستحيل أن يحدثه لاني محل لان ذلك غيره معقول فتعين أنه قديم قائم به
 صفة له وكذلك التقسيم في الارادة والسمع والبصر قال وعلمه واحد يتعلق بجميع
 المعلومات المستحيل والجائز والواجب والموجود والمعدوم وقدرته واحدة تتعلق
 بجميع ما يصح وجوده من الجائزات وارادته واحدة تتعلق بجميع ما تقبل الصفات
 وكلامه واحد هو أمر ونهي وخبر واستخبار ووعد ووعد وعيد وهذه الوجوه ترجع الى
 اعتبارات في كلامه لا الى عدد في نفس الكلام والعبارات والالفاظ المنزلة على لسان
 الملائكة الى الانبياء عليهم السلام دلالات على الكلام الأزلي والدلالة مخلوقة محدثة
 والمدلول قديم أزلي والفرق بين القراءة والمقروء والتلاوة والمتلو كالفرق بين الذكر
 والمذكور فالذكر محدث والمذكور قديم وخالف الاشعري بهذا التدقيق جماعة من

المشوية اذ قضوا بكون الحروف والكلمات قديمة والكلام عند الاشعري معنى
 قائم بالنفس سوى العبارة بل للعبارة دلالة عليه من الانسان فالكلام عنده من قام به
 الكلام وعند المعتزلة من فعل الكلام غير ان سميت العبارة كلاما مابا بالجاز واما
 باشتراك اللفظ قال واراثة قديمة ازالة متعلقة بجميع المرادات من أفعاله الخاصة
 وأفعال عباده من حيث انها مخلوقة لا من حيث انها مكتسبة لهم فعن هذا قال أراد
 الجميع خيرا وشرها ونفعها وضرها وكما أراد وعلم أراد من العباد ما علم وأمر القلم
 حتى كتب في اللوح المحفوظ فذلك حكمه وقضائه وقد زه الذي لا يتغير ولا يتبدل
 وخلاف المعلوم مقدور بالجنس محال الوقوع وتكليف ما لا يطاق جائز على مذهبه
 بالعلة التي ذكرناها ولان الاستطاعة عنده عرض والعرض لا يبقى زمانين في حال
 التكليف لا يكون المكلف قط قادرا لان المكلف لا يقدر على احداث ما أمر به فاما
 أن يجوز ذلك في حق من لا قدرة له أصلا على الفعل فمحال وان وجد ذلك منصوصا
 عليه في كتابه قال والعبد قادر على أفعال العباد اذا الانسان يوجد في نفسه تفرقة
 ضرورية بين حركات الرعدة وبين حركات الاختيار والارادة راجعة الى أن الحركات
 لا اختيارية حاصلة تحت القدرة متوقفة على اختيار القادر فعن هذا قال المكتسب
 هو المقدور بالقدرة الحاصلة والحاصل تحت القدرة الحادثة ثم على أصل أبي الحسن
 لا تأثير للقدرة الحادثة في الاحداث لان جهة الحدوث قضية واحدة لا تختلف
 بالنسبة الى الجوهر والعرض فلما أثرت في قضية الحدوث لا أثرت في قضية حدوث
 كل محدث حتى تصلح لاحداث الالوان والطعوم والروائح وتصلح لاحداث الجواهر
 والاجسام فيؤدي الى تجويز وقوع السماء والارض بالقدرة الحادثة غير أن الله
 تعالى أجرى سنته بأن يخلق عقب القدرة الحادثة أو تحتها ووهبها للفعل الحاصل اذا
 أراد العبد وتجرده ويسمى هذا الفعل كسبا فيكون خلقا من الله تعالى ابداعا
 واحداثا وكسبا من العبد حصولا تحت قدرته والقاضي أبو بكر الباقلاني تخطى عن
 هذا القدر قليلا فقال الدليل قد قام على أن القدرة لا تصلح للايجاد لكن لا تقتصر
 صفات الفعل أو وجوده واعتباراته على جهة الحدوث فقط بل هي من وجوه أخرى
 الحدوث من كون الجوهر وجودا تميزا قابلا للعرض ومن كون العرض عرضا ولونا
 وسوادا وغير ذلك وهذه أحوال عند مثبتى الاحوال قال فجأة كون الفعل حاصلا
 بالقدرة الحادثة أو تحتها نسبة خاصة تسمى ذلك كسبا وذلك هو أثر القدرة الحادثة قال
 فاذا جاز على أصل المعتزلة أن يكون تأثير القدرة الحادثة أو القادرة القديمة في حال
 هو الحدوث والوجود أو في وجه من وجوه الفعل لم لا يجوز أن يكون تأثير القدرة
 الحادثة في حال هو صفة للحدوث أو في وجه من وجوه الفعل وهو كون الحركة مثلا على
 هيئة مخصوصة وذلك أن المفهوم من الحركة مطلقا ومن العرض مطلقا غير المفهوم

من القيام والقعود وغيرهما حالتان متباينتان فان كل قيام حركة وليس كل حركة
 قياما ومن المعلوم أن الانسان يفرق قرا ضروريا بين قولنا أوجد وبين قولنا صلي
 وصام وقعد وقام وكلا لا يجوز أن يضاف الى البارى جهة ما يضاف الى العبد فكذلك
 لا يجوز أن يضاف الى العبد جهة ما يضاف الى البارى تعالى فأثبت القاضي تأثيرا
 للقدرة الحادثة وأثرها هي الحالة الخاصة وهي جهة من جهات الفعل حصلت
 من تعالى القدرة الحادثة بالفعل وثلاث الجهة هي المتعينة لان تكون مقابلة بالثواب
 والعقاب فان الوجود من حيث هو وجود لا يستحق عليه ثواب ولا عقاب خصوصا
 على أصل المعتزلة فان جهة الحسن والقبح هي التي تقابل بالجزاء والحسن والقبح
 صفتان ذاتيتان وراء الوجود فالوجود من حيث هو موجود ليس بحسن ولا قبح
 قال فاذا جازاكم اثبات صفتين هما حالتان جازي اثبات حالة هي متعلق القدرة
 الحادثة ومن قال هي حالة مجهولة فينبأ بقدر الامكان جهتها وعرفناها أي شئ هي
 ومثلناها كيف هي ثم ان امام الحرمين أبا المعالي الجويني قدس الله روحه تخطى
 عن هذا البيان قليلا قال أما نفي القدرة والاسـ تطاعة فما بأباه العقل والحس وأما
 اثبات قدرة لا أثر لها بوجه فهو كنعني القدرة أصلا وأما اثبات تأثير في حالة لا تعقل
 كنعني التأثير خصوصا والاحوال على أصلهم لا توصف بالوجود والعدم فلا بد اذا
 من نسبة فعل العبد الى قدرته حقيقة لا على وجه الاحداث والخلق فان الخلق يشعر
 باستقلال ايجاده من العدم والانسان كما يحس من نفسه الاقتدار يحس من نفسه
 أيضا عدم الاستقلال فالفعل يستمد وجودا الى القدرة والقدرة تستمد وجودا الى
 سبب آخر يكون نسبة القدرة الى ذلك السبب كنسبة الفعل الى القدرة
 وكذلك يستمد سبب الى سبب حتى ينتهي الى سبب الاسباب فهو الخالق للاسباب
 ومسبباتهم المستغنى على الاطلاق فان كل سبب مستغن من وجه ومحتاج من وجه
 والبارى تعالى هو الغنى المطلق الذي لا حاجة له ولا فقر وهذا الرأي انما أخذه
 من الحكماء الالهيين وأبرزه في معرض الكلام وليس يختص نسبة السبب الى السبب
 على أصلهم بالفعل والقدرة بل كل ما يوجد من الحوادث فذلك حكمه وحينئذ يلزم
 القول بالطبيع وتأثير الاجسام ايجادا وتأثير الطبائع في الطبائع احداثا وليس ذلك
 مذهب الاسلامين كيف ورأى المحققين من الحكماء أن الجسم لا يؤثر في ايجاد الجسم
 قالوا الجسم لا يجوز أن يصدر عن جسم ولا عن قوة ما في جسم فان الجسم مركب
 من مادة وموارة فلو أثر لاثر من جهته أعنى عبادته وموارة والمادة لها طبيعة عدمية
 فلو أثرت لاثرت بمشاركة العدم والتالي محال فالقدم اذا محال فنقضه حق وهو أن
 الجسم وقوة ما في الجسم لا يجوز أن يؤثر في جسم وتخطى من هو أشد تحقيرا وأغوص
 تفكرا عن الجسم وقوة ما في الجسم الى كل ما هو جائز بذاته فقال كل ما هو جائز بذاته

لا يجوز أن يحدث شئ بآما فانه لو أحدث لاحد بمشاركه الجواز والجواز له طبيعة
عدمية فلو خلى الجائز وذاته كان عدما فلو أثر الجواز بمشاركه العدم أدى الى أن يؤثر
العدم في الوجود وذلك محال فاذا لا يوجد على الحقيقة الا واجب الوجود بذاته
وما سواه من الاسباب معدلات لقبول الوجود لا محداثات الحقيقة والوجود في
الحجب أن مأخذ كلام الامام أبي المعالي اذا كان به هذه المثابة فكيف يمكن اضافة
الفعل الى الاسباب حقيقة هذا ونعود الى كلام صاحب المقالة قال أبو الحسن
الاشعري اذا كان الخالق على الحقيقة هو الباري تعالى لا يشاركه في الخلق غيره
فاخص وصفه تعالى هو القدرة على الاختراع قال وهذا هو تفسيره تعالى الله
وقال أبو إسحق الاشعري أخص وصفه هو كون بوجبه تميزه عن الاكوان كلها
وقال بعضهم نعلم يقينا أن ما من موجود الا وتميزه عن غيره بأمر ما والافقية تضي
أن يكون الموجودات كلها مشتركة متساوية والباري تعالى موجود فيجب أن يتميز
عن سائر الموجودات بأخص وصف الا أن العقل لا ينتهي الى معرفة ذلك الاخص
ولم يرد به سمع فتوقف ثم هل يجوز أن يدركه العقل ففيه خلاف أيضا وهذا قريب من
مذهب ضرار غير أن ضرارا أطلق لفظ الماهية وهو من حيث العبارة منكر ومن
مذاهب الاشعري أن كل موجود فيصح أن يرى فان المصحح للرؤية انما هو الوجود
والباري تعالى موجود فيصح أن يرى وقد ورد في السمع بأن المؤمنين يرونه في الآخرة
قال تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربهم انظرة الى غير ذلك من الآيات والاخبار قال
ولا يجوز أن تتعلق به الرؤية على جهة ومكان وصورة ومقابلة واتصال شعاع أو على
سبيل انطباع فان ذلك مستحيل وله قولان في ماهية الرؤية أحدهما أنه علم مخصوص
ويعنى بالمخصوص أنه يتعلق بالوجود دون العدم والثاني أنه ادراك وراء العلم
لا يقتضي تأثيرا في المدرك ولا تأثرا عنه وأثبت السمع والبصر للباري تعالى صفتين هما
ادراك وراء العلم يتعلقان بالمدركات الخاصة بكل واحد بشرط الوجود وأثبت
البدن والوجه صفات خبرية فنقول ورد بذلك السمع فيجب الاقرار به كما
ورد ووضعه الى طريقة السلف من ترك التعرض للتأويل وله قول أيضا في جواز
التأويل ومذهبه في الوعد والوعيد والاسماء والاحكام والسمع والعقل مخالف
للمعتزلة من كل وجه قال الايمان هو التصديق بالقلب وأما القول باللسان
والعمل بالاركان فمن فروعه فمن صدق بالقلب أي أقرب بوحدة اية الله تعالى
واعترف بالرسالة صديقه الهيم فيما جاؤا به من عند الله تعالى بالقلب صح ايمانه حتى
لومات في الحال كان مؤمنا ناجيا ولا يخرج من الايمان الا بانكار شئ من ذلك
وصاحب الكبيرة اذا خرج من الدنيا من غير نوبة يكون حكمه الى الله تعالى
أما أن يغفر له برحمته وأما أن يشفع فيه النبي صلى الله عليه وسلم اذا قال شفاعتي لاهل

الكائن من أمتي وأما أن يعذبه بقدر جرمه ثم يدخل الجنة برحمته ولا يجوز أن يخلد
 في النار مع الكفار لما ورد به السمع من إخراج من كان في قلبه ذرة من الإيمان قال
 ولو تاب لأقول بأنه يجب على الله قبول توبته بحكم العقل اذ هو الموجب فلا يجب
 عليه شيء بل ورد السمع بقبول توبة التائبين وإجابة دعوة المضطرين وهو المالك
 في خاقه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد فلو أدخل الخلائق بأجمعهم الجنة لم يكن حيفاً
 ولو أدخلهم النار لم يكن جوراً اذ الظلم هو التصرف فيما لا يملكه المتصرف أو وضع
 الشيء في غير موضعه وهو المالك المطلق فلا يتصور منه ظلم ولا ينسب إليه جور قال
 والواجبات كلها سمعية والعقل لا يوجب شيئاً ولا يقتضي تحسبينا وتقسيمها فعرفة الله
 تعالى بالعقل تحصل وبالسمع تجب قال الله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا
 وكذلك شكر المنعم وإنابة المطيع وعقاب العاصي يجب بالسمع دون العقل ولا يجب
 على الله تعالى شيء مما بالعقل لا الإصلاح ولا الصلح ولا اللطف وكل ما يقتضيه العقل
 من الحكمة الموجبة فيقتضي نقيضه من وجه آخر وأصل التكليف لم يكن واجبا
 على الله تعالى اذ لم يرجع إليه نفع ولا اندفع به عنه ضرر وهو قادر على مجازاة العبيد ثوابا
 وعقابا وقادر على الافضال عليهم ابتداء تكثر ما تفضلوا والثراب والفضل والنعيم
 واللطف كما منه فضل والعقاب والعذاب كما عدل لا يشل عما يفعل وهم يستلون
 وأنبياء الرسل من القضايا الجائزة لا الواجبة ولا المستحيلة ولكن بعد الانبياء
 تأييدهم بالمعجزات وعصمتهم من الموبقات من جملة الواجبات اذ لا بد من طريق
 للمستمع بما يكف به صدق المدعى ولا بد من اراحة العمل فلا يقع في التكليف
 تناقض والمعجزة فعل خارق للعادة مقترن بالتحمدى سليم عن المعارضة فنزل منزلة
 التصديق بالقول من حيث القرينة وهو منقسم الى خرق المعتاد والى اثبات غير المعتاد
 والكرامات للاولياء حق وهي من وجه تصديق الانبياء وتأكيده للمعجزات والايمان
 والطاعة بتوفيق الله تعالى والكفر والمعصية بخذلانه والتوفيق عنده خلق القدرة
 على الطاعة والخذلان خلق القدرة على المعصية وعند بعض أصحابه تدبير أسباب الخير
 هو التوفيق وبضده الخذلان وما ورد به السمع من الاخبار عن الامور الغائبة
 مثل القلم والالواح والعرش والكرسي والجنة والنار فيجب اجراؤها على ظاهرها
 والايمان بها كما جاءت ادلا استحالة في اثباتها او ما ورد من الاخبار عن الامور المستقبلة
 في الآخرة مثل سؤال القبر والثواب والعقاب فيه ومثل الميزان والحساب والصراط
 وانقسام الفريقين فريق في الجنة وفريق في السعير حق يجب الاعتراف به واجراؤها
 على ظاهرها اذ لا استحالة في وجودها والقرآن عندهم معجز من حيث البلاغة
 والنظم والفصاحة اذ خير العرب بين السيف وبين المعارضة فاختراروا أشد القسمين
 اختيار عجز عن المقابلة ومن أصحابه من اعتقد أن الإعجاز في القرآن من جهة

صرف الدواعي وهو المنع من المعتاد ومن جهة الاخبار عن الغيب وقال الامامة
 ثبت بالاتفاق والاختيار دون النص والتعيين اذ لو كان ثمة نص لما خفي والدواعي
 تتوفر على نقله واتفقوا في سقيفة بني ساعدة على أبي بكر رضى الله تعالى عنه ثم اتفقوا
 على عمر بعد تعيين أبي بكر ورضي الله عنهم ما وافقوا بعد الشورى على عثمان رضى الله
 عنه وافقوا بعد علي على كرم الله وجهه ورضي الله عنه وهم مترتبون في الفضل
 ترتيبهم في الامامة وقال لا نقول في عائشة وطلحة والزبير الا أنهم هم رجعوا عن الخطا
 وطلحة والزبير من العشرة المبشرين بالجنة ولا نقول في معاوية وعمر بن العاص
 الا أنهم ما بغيا على الامام الحق فقاتلهم على مقاتله أهل البغي وأما أهل النهر فهم
 الشيعة المارقون عن الدين بخبر النبي صلى الله عليه وسلم ولقد كان علي عليه السلام
 على الحق في جميع أحواله يدور الحق معه حيث دار (المشبهة) ان السلف من أصحاب
 الحديث لما رأوا توغل المعتزلة في علم الكلام ومخالفة السنة التي عهدوها من الأئمة
 الراشدين ونصرهم جماعة من بني أمية على قواهم بالقدر وجماعة من خلفاء بني العباس
 على قواهم بنفي الصفات وخلق القرآن تحيروا في تقرير مذهب أهل السنة والجماعة في
 متشابهات آيات الكتاب وأخبار النبي صلى الله عليه وسلم فأما أحمد بن حنبل وداود
 ابن علي الاصفهاني وجماعة من أئمة السلف فجروا على منهاج السلف المتقدمين عليهم
 من أصحاب الحديث مثل مالك بن أنس ومقاتل بن سليمان وسلكوا طريق السلامة
 فقالوا لو أن من بما ورد به الكتاب والسنة ولا تعرض لتأويل بعد أن نعلم قطعا أن الله عز
 وجل لا يشبه بشيا من المخلوقات وأن كل ما يمثل في الوهم فإخاذه لقه ومقدوره وكلوا
 يحترزون عن التشبيه الى غاية أن قالوا من حرك يده عند قراءته خلقت يدي أو أشار
 بأصبعه عند روايته قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن وجب قطع يده وقام
 أصبعه قالوا انما توقفتنا في تفسير الآية وتأويلها لا من أحد من المانع الوارد في التنزيل
 في قوله تعالى فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء
 تأويله وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا فنحن
 آمناء ونحترز من الزيغ والثاني أن التأويل أمر مظنون بالاتفاق والقول في صفات
 الباري تعالى بالنظر غير جائز فربما أولنا الآية على غير مراد الباري فوقعنا في الزيغ بل
 نقول كما قال الراسخون كل من عند ربنا آمنا بظاهره ومدة قناباطه ووكانا علمه الى
 الله تعالى ولسنا مكلفين بعرفة ذلك اذ ليس من شرائط الايمان وأركانه واحتياط بعضهم
 أكثر احتياط حتى لم يفسر اليد بالفارسية ولا الوجه ولا الاستواء ولا ما ورد من جنس
 ذلك بل ان احتياج في ذكرها الى عبارة عبر عنها بما ورد لفظا بلفظ فهذا هو طريق
 السلامة وليس من التشبيه في شيء غير أن جماعة من الشيعة الغالية وجماعة من
 أصحاب الحديث الحشوية صرحوا بالتشبيه مثل الهشاميين من الشيعة ومثلي

مضروكه مس وأحمد الهجيمي وغيرهم من أهل السنة قالوا معبودهم صورة ذات
أعضاء وأبدان روحانية يجوز عليه الانتقال والنزول والصعود والاستقرار والتمكن
فأما شبهة الشبهة فسيأتي مقالهم في باب الغلاة وأما شبهة الحشوية فذكر
الاشعري عن محمد بن عيسى أنه سئل عن مضروكه مس وأحمد الهجيمي أنهم أجازوا
على ربهم الملامسة والمصافحة وأن المخلصين من المسلمين يعاينونه في الدنيا والآخرة
إذا بلغوا في الرياضة والاجتهاد إلى حد الإخلاص والاتحاد المحض وسئل الكعبي
عن بعضهم أنه كان يجوز في الدنيا أن يزوروه ويزورهم وسئل عن داود الخوارى أنه
قال اعفوني من القريح واللحية واسئلوني عما وراء ذلك وقال إن معبوده جسم ولحم
ودم وله جوارح وأعضاء من يد ورجل ورأس ولسان وعينين وأذنين ومع ذلك جسم
ولحم لا كالأجسام ولحم لا كاللحوم ودم لا كالدماء وكذلك سائر الصفات وهو لا يشبه
شيئاً من المخلوقات ولا يشبه شيئاً وسئل عنه أنه قال هو أجوف من أعلاه إلى صدره
صمت ما سوى ذلك وأن له وفرة سوداء وله شعر قطط وأما ما ورد في التنزيل من
الاستواء واليدين والوجه والجنب والجبين والأيمن واليسار والفوقية وغير ذلك فأجروها
على ظاهرها أعني ما يفهم عند الإطلاق وكذلك ما ورد في الأخبار من الصورة في قوله
عليه السلام خلق آدم على صورة الرحمن وقوله خراطينة آدم بيده أربعين صباحاً وقوله
وضع يده أو كفه على كتفي وقوله حتى وجدت برداً ناله على كتفي إلى غير ذلك أجروها
على ما يتعارف في صفات الأجسام وزادوا في الأخبار كاذب وضعوها ونسبوها
إلى النبي صلى الله عليه وسلم وأكثروا مقتبسة من اليهود لعنهم الله فإن التشبيه فيهم
طباع حتى قالوا اشتكت عيناه فعادته الملائكة وبكى على طوفان نوح حتى رمدت عيناه
وان العرش ليضط من تحته كاطيط الرجل الجديد وأنه ليعضل من كل جانب أربع
أصابع وروى المشبهة عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال لقيني ربي وصافني وكافني
ووضع يده بين كتفي حتى وجدت برداً ناله وزادوا على التشبيه قولهم في القرآن أن
الحروف والأصوات والرقوم المكتوبة قديمة أزلية وقالوا لا يعقل كلام ليس بحرف
ولا كلمة واستدلوا فيه بأخبار منها ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم ينادي الله تعالى
يوم القيامة يسمعها الأولون والآخرون ورووا أن موسى عليه السلام كان يسمع كلام
الله بكسر السلاسل وقالوا أجمعت السلف على أن القرآن كلام الله غير مخلوق ومن قال
هو مخلوق فهو كافر بالله ولا نعرف من القرآن إلا ما هو بين أظهرنا فنبصره ونسمع
ونقرؤه ونكتبه (والمخالفون) أما المتزلة فوافقة لنا على أن هذا الذي في أيدينا كلام الله
وخالفونا في القديم وهم محجوجون بإجماع الأمة وأما الاشعري فوافقة لنا على أن
القرآن قدم وخالفونا في أن الذي في أيدينا ليس في الحقيقة كلام الله وهم
محجوجون أيضاً بإجماع الأمة أن المشار إليه هو كلام الله فأما إثبات كلامه وصفة

قائمة بذات الباري تعالى لا تبصرها ولا تكتبها ولا تقرأها ولا تسمعها فهو مخالفة
الاجماع من كل وجه فمن نعتقد أن ما بين الدفتين كلام الله أنزله على لسان جبريل
عليه السلام فهو المكتوب في المصاحف وهو المكتوب في اللوح المحفوظ وهو الذي
يسمعه المؤمنون في الجنة من الباري تعالى بغير حجاب ولا واسطة وذلك معني قوله
س-لام قول من رب رحيم وقوله تعالى موسى عليه السلام اني انا الله رب العالمين
وهنا جانه من غير واسطة حين قال وكلم الله موسى تكليما وقال اني اصطفيتك على
الناس برسالاتي وبكلامي وروى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال ان الله كتب
التوراة بيده وخلق الجنة عدن بيده وخلق آدم بيده وفي التنزيل وكتبنا له في الألواح من
كل شيء موعظة وتفضيلا لكل شيء قالوا فمن لا يزيد من أنفسنا ولا نتدارك بعقولنا
أمر ولم تتعرض والسلف قالوا ما بين الدفتين كلام الله قلماء هو كذلك واستشهدوا
عليه بقوله تعالى وان أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله ومن
المعلوم أنه ما سمع الا هذا الذي نقرأه وقال انه لقرآن كريم في كتاب مكنون لا يحسه
الا المطهرون تنزيل من رب العالمين وقال في صحف مكرمة مرفوعة مطهرة بأيدي
مفكرة كرام بررة وقال انا أنزلناه في ليلة القدر وقال شهر رمضان الذي أنزل فيه
القرآن الى غير ذلك من الآيات ومن المشبهة من مال الى مذهب الحلوية وقال يجوز
أن يظهر الباري بصورة شخص كما كان جبريل عليه السلام ينزل في صورة أعرابي وقد
تمثل لمريم عايم السلام بشرا ويأوه عليه جل قول النبي صلى الله عليه وسلم اقيت ربي
في أحسن صورة وفي التوراة عن موسى عليه السلام شافته الله تعالى فقال لي
كذا (الكرامية) أصحاب أبي عبد الله بن كزّام وانما عددنا من الصفاتية فانه كان
من يثبت الصفات الا أنه ينتهي فيها الى التجسيم والتشبيه وهم طوائف يبلغ عددهم الى
اثني عشرة فرقة وأصواتها است العابدية والتونية والريزية والاسحاقية واواحدية
والهيمصية والكل واحد منهم رأى الا أنه لم يصدر ذلك عن علماء معتبرين بل عن
سفها أغنام جاهلين نص أبو عبد الله على أن معبوده على العرش استنزل على أنه
بجهة فوق ذاتنا وأطلق عليه اسم الجوهر وقال انه احدى الذات احدى الجواهر وانه
عالم للعرش من الصفحة العليا وجوز الانتقال والتحول والنزول ومنهم من قال انه
على بعض أجزاء العرش ومنهم من قال امتلاء العرش به والمتأخرون منهم صاروا الى
أنه تعالى بجهة فوق ومحاذ للعرش ثم اختلفوا فقال العابدية ان بينه وبين العرش
من العدد والمسافة ما لو قدر مشغولا بالجواهر اتصلت به وقال محمد بن الهيمص بعدا
لا يتناهى وانه مباين للعالم بينونية أراية وفي التحيز والمجازاة وأثبت الفوقية والمباينة
وأطلق أكثرهم لفظ الجسم عليه والمقاربون منهم قالوا اني يكونه جسما أنه قائم بذاته
وكذا هو حد الجسم عندهم وينو على هذا أن من حكم على القائم بأنفسهما أنهم ما تما

أن يكونا متجاورين أو متباينين ففضى بعضهم بالتجاور مع العرش وبعضهم بالتباين
وربما قالوا ولا كان الباري قائما بنفسه وجب أن يكون بجهة من العالم ثم أعلی الجهات
وأشرفها جهة فوق قلنا هو بجهة فوق بالذات حتى اذاری من تلك الجهة ثم
اهم اختلاف في النهاية فتنهم من أثبتوا له من ست جهات ومنهم من أثبتوا من جهة تحت
ومنهم من أنكر النهاية فقال هو عظیم بمعنى أنه مع وحدته على جميع أجزاء العرش
تحتة وهو فوق كله على الوجه الذي هو فوق جزم منه وقال بعضهم معنى عظمتة أنه
يلاقى مع وحدته من جهة واحدة أكثر من واحد وهو يلاقى أكثر أجزاء العرش
وهو العلی العظیم الی هنا من المثل والنحل للشهرستاني وللإمامية مقالات آخر
فاسدات تركاها متحاشيا عن تكثير السواد بلا طائل (الفصل الحادي عشر
في الصفات الجزئية) وهي البدان والوجه والعين والجنب والاستواء زعم أبو الحسن
في أحد قوليه أن البدن عبارة عن صفة أخرى وراه القدرة يقع بها الإيجاد على سبيل
الاصطفاء والوجه عبارة عن صفة أخرى وراه الذات والعين عبارة عن صفة أخرى
سوى البصر والاستواء عبارة عن صفة بها يصير مستويا على العرش ووافقوه
أبو اسحق الأسفرايني على ذلك إلا أن الأشعري زعم أنه لا طريق إلى اثبات هذه
الصفات إلا بالخبر والأسفرايني سأل اثبات هذه الصفة المسماة بالبدن بدل العقل
وزعم في قوله الثاني أن المراد من البدن القدرة ومن الوجه الوجود ومن العين البصر
ومن الاستواء الاستيلاء وهو مذهب القاضي وجهور المعتزلة وهو الصحيح لنا أن
الصفات التي تثبتونها لا تسمى بهذه الأسماء لا حقيقة ولا مجازا لأن من شرط كون
اللفظ حقيقة في شيء أو مجازا فيه استعمال أهل اللغة تلك اللفظة فيه وذلك إنما يمكن
إن لو كان المعنى معقولا لهم وما ذكروه من الصفات غير معقول لهم فلا يمكن جعل
هذه اللفاظ حقيقة ولا مجازا فيها ولمن أثبت أنها تتسك بالعقل والنقل أما العقل وهو
أن الإيجاد على سبيل الاصطفاء والأكرام لا بد له من صفة مؤثرة وليست تلك الصفة
هي القدرة لأن تأثيرها عام فلا بد من صفة أخرى وأما النقل فهو قوله تعالى ما من عندك
أن تسجد لما خلقت بيدي فلو كان المخلوق باليد مخلوقا بالقدرة فقط لكانت هذه
الحكم حاصلة في غير آدم فتكون العلة المنصوصة منقوضة وأنه غير جائز والجواب عن
الأول أن الإيجاد على سبيل الاصطفاء عبارة عن الإيجاد مع الأكرام وذلك
لا يستدعي صفة أخرى وعن الثاني أنه من الجائز أن تكون العلة هي الخلق بالقدرة
مع إرادة الأكرام وذلك غير موجود في حق غير آدم من نهاية العقول للإمام الرازي
عليه الرحمة (الفصل الخامس عشر) في أنه تعالى هل هو وصوف بأدراك الشم
والذوق واللمس أثبت القاضي والإمام هذه الأدراكات الثلاثة لله تعالى وزعموا
أن لله تعالى خمسة أدراكات وزعمت المعتزلة البصرية أن كون الله تعالى حيا يقتضي

ادراك هذه الامور بشرط حضورها الا بالقسام بنسب لويه فانه نقي كونه تعالى
مدركا للام واللذة وأما الاستاذ أبو إسحق فانه نقي عن الله تعالى هذه الادراكات
والاقل مذهب القاضي من الكتاب المذكور (الفصل السادس عشر) في أخص
وصف الله تعالى ذهب أبو الحسن الى أنه القدرة على الاختراع واستدل بقوله تعالى
حكاية عن موسى قال رب السموات جوابا عن قوله وما رب العالمين وكونه ربا
اشارة الى القدرة على الاختراع ومنهم من زعم أن ذلك هو الاستغناء وكل ذلك
باطل بل الصحيح أنه تعالى مخالف لخلق لذاته المخصوصة (الفصل السابع عشر)
في حصر الصفات أقوى ما قيل فيه أن الله كافنا بمعرفة فلا بد لنا من طريق الى ذلك
والاوقع التكليف بالجمال والطريق لنا ليس الا أفعال الله تعالى وأفعاله لا تدل الا على
هذا القدر من الصفات بدليل انما لوقد رنا ذاتا موصوفة بهذا القدر من الصفات
فانه يصح منه الالهية فنبت أن ما وراء هذه الصفات لم يوجد عليها دلالة أصلا
فوجب تفهيمها (الى هنا من نهاية العقول من آخر النصف الاول) لا يخفى أن عدم
الدليل لا يستلزم عدم المدلول فكيف يجب تفهيمها واستهجن من الاستعارات قول
أبي تمام

لا تسقى ماء الملام فاني * صب قد استعذبت ماء بكائي

اذ ليس يظهر للملام شبهة بشي له مانع مستكره كالمنفل أو الحوض الا جن ماء
حتى يشبه به ويضاف اليه الماء ويرشح بالسقي قيل كانه توهم للملام بلاملا حظه
تشبيهه بذى مانع مستكره شبهة أرقية شبهة قوام سر يانه في النفس وتأثيره فيها وأطلق
عليه اسم الماء ورشح هذا الاطلاق بذكر السقي ومع هذا لا يخفى كونه سميا مستهجننا
ويحكي أن بعض الظرفاء المعاصرين لا يتمام الماسمع قوله هذا جهز اليه كوزا
وقال ابعث لي في هذا قلبا من ماء الملام فقال أبو تمام ابعث لي ريشة من جناح
الذل حتى ابعث لك قلبا من ماء الملام فان صح هذا فقد أخطأ أبو تمام لان استعارة
الجناح للذل في غاية الحسن وأين هذا من ماء الملام (من أنوار الربيع في أنواع البديع)
لابن المعصوم وهذا كتاب لم يؤلف مثله في البديعات الطبع والطبيعة والطباع
ككتاب السجدة جيب عليها الانسان أو الطباع ككتاب ماركب فينا من المعظم
والمشرب وغير ذلك من الاخلاق التي لا تزايلنا كالطابع كصاحب قاموس الطبيعة
عبارة عن القوة السارية في الاجسام بها يصل الجسم الى كماله الطبيعي (من تعريفات
السيد) الطبع هو ما يكون مبدءا للحركة مطلقا سواء كان له شعور كحركة الحيوان
أولا كحركة النمل عند من لم يجعله شاعرا أو هو الصورة النوعية أو النفس والطبيعة
ما يكون مبدءا للحركة من غير شعور والنسبة بينهما بالعموم والخصوص
مطلقا فالعام هو الطبع والطبيعة تطلق على النفس باعتبار تدبيرها للبدن

على التسخير لا الاختيار وقد تطلق على الصورة النوعية للبسائط والطبيع قوة
للنفس في ادراك الدقائق والسابقة قوة في الانسان بها يختار الفصيح من طرف
التراكيب من غير تكلف وتتبع قاعدة موضوعه لذلك وذلك مثل اتفاق
طبائع العرب الاولين على رفع الفاعل ونصب المفعول وحر المضاف اليه وغير ذلك
من الاحكام المستنبطة من تراكمهم من كليات أبي البقاء الكفوي قال
الزمخشري في سورة البقرة عند تفسير قوله تعالى الذين يأكلون الربا لا يقومون
الا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس الآية لا يقومون اذا بعثوا من قبورهم
الا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان أي المصروع ويتخبط الشيطان من زعمات
العرب يزعمون أن الشيطان يتخبط الانسان فيصرع والتخبط الضرب على غير استواء
كخبط العشواء فورد على ما كانوا يعتقدون والمس الجنون ورجل محسوس وهذا أيضا
من زعماتهم وأن الجنى يحسه فيضطاط عقله وكذلك جن الرجل معناه ضربته الجن
ورأيهم له -م في الجن قصص وأخبار وعجائب وانكار ذلك عندهم كان ككار
المشاهدات انتهى (قال في سورة آل عمران) عند تفسير قوله تعالى وإني أعيدنها
بك وذريةهما من الشيطان الرجيم الآية وما يروى من الحديث ما من مولود يولد
الا والشيطان يحسه حين يولد فيستهل صارخا من مس الشيطان إياه الامريم وابنها
فأله أعلم بصحته فان صح فعنه أن كل مولود يطمع الشيطان في اغوائه الامريم وابنها
فانهم ما كانوا معصومين وكذلك كل من كان في صفته ما كقوله تعالى لا غوينهم أجمعين
الاعباد لهم -م المخلصين واستم لاله صارخا من مسه تخيل وتصور اطعمه فيه
كانه يحسه ويضرب بيده عليه ويقول هذامن أغربه ونحوه من التخيل قول ابن
الرومي

لما توذن الدنيا به من صروفها • يكون بكاء الطفل ساعة يولد •
وأما حقيقة المس والنخس كما يتوهم -م أهل الحشوف كلا ولو سلط ابليس على الناس
ينخدعهم لامتلات الدنيا صراخا وعياطا مما يبيلون به من نخسه انتهى (وقال في سورة
الانعام) عند قوله تعالى كالذي استمته الشياطين في الارض حيران الآية كالذي
ذهبت به مرده الجن والغيلان في الارض المهمة حيران تأثرا ضالا عن الجادة لا يدري
كيف يصنع وهذا مبني على ما تزعمه العرب وتعتقد من أن الجن تستهوى الانسان
والغيلان تستولى عليه كقوله تعالى كالذي يتخبطه الشيطان من المس فشب به به
الضال عن طريق الاسلام التابع لخطوات الشيطان والمسلمون يدعون به اليه فلا يلتفت
اليهم انتهى فجاوز الله عنه يا أيها الناس كما راعى في الارض حلالا طيبا ولا تتبعوا
خطوات الشيطان انه لكم عدو مبين انما يأمركم بالسوء والفحشاء وأن تقولوا على الله
ما لا تعملون حلالا مفعول كلوا أحوال من مما في الارض طيبا طاهرا من كل شبهة

ولا تتبعوا خطوات الشيطان فقد خلوا في حرام أو شبهة أو تحريم حلال أو تحليل حرام
ومن للتبعيض لأن كل ما في الأرض ليس بما كول وقرئ خطوات بضمين وخطوات
بضمه وسكون وخطوات بضمين وهمة زجعت الضمة على الطاء كأنها على الواو
وخطوات بفتحين وخطوات بفتح وسكون والخطوة المزة من الخطو والخطوة ما بين
قدمي الخياط وهما كالغرفة والغرفة والقبضة والقبضة يقال اتبع خطواته ووطئ
على عقبه إذا اقتدى به واستن بسنته مبين ظاهر العداوة لا خفاء به إنما يأمركم بيان
لوجوب الانتهاء عن اتباعه وظهور عداوته أي لا يأمركم بخير قط إنما يأمركم بالسوء
بالقبيح والفحشاء وما يتجاوز الحد في القبح من العظام وقيل السوء ما لا حد فيه
والفحشاء ما يجب الحد فيه وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون وهو قولكم هذا حلال
وهذا حرام بغير علم ويدخل فيه كل ما يضاف إلى الله مما لا يجوز عليه من الكشف
(من الغرائب) حديث ابن عمر بينهما نحن قعود مع رسول الله صلى الله عليه وسلم
على جبل من جبال تهامة إذا قبل شيخ في يده عصا فسلم على رسول الله صلى الله
عليه وسلم فرد عليه السلام فقال نعم الجنت وعمرهم من أنت قال أنا هامة بن الهيم بن
الاقيس بن ابلدس قال وايس ينسك وبين ابلدس الاخوان قال نعم قال فكم أنى لك
من الدهر قال أفنيت الدنيا عمرها الا قليلا قال زد على ذلك قال كنت وأنا غلام ابن
أعوام أفهم الكلام أمر بالآكام وأمر بافساد الطعام وقطبعة الارحام فقال رسول
الله صلى الله عليه وسلم بنفسه امره عمل الشيخ المنوم أو الشاب المتلوم قال زدني
من التعداد قال انى نائب الى الله انى كنت مع فوح في مسجده ومع من آمن من قومه
فلم ازل أعاتبه على دعوته على قومه حتى بكى عليهم وأبكاني وقال لا جرم انى على ذلك
من النادمين وأعوذ بالله أن أكون من الجاهلين قلت يا فوح انى عن شرك في دم السعيد
هايل بن آدم فهل تجدلى من نوبة عند ربك قال يا هام هم بالخير وافعله قبل الحسرة
والندامة انى قرأت فيما أنزل الله على أنه ليس من عبدة تاب الى الله بالغاذية ما بلغ
الاتاب الله عليه فقم وتوضأ واسجد لله مجدين قال فقامت من ساعتي على ما أمرت
فناداني ارفع رأسك فقد أنزلت نوبتك من السماء فخررت لله ساجدا وكنت مع هود
في مسجده مع من آمن به من قومه فلم ازل أعاتبه على دعوته على قومه حتى بكى
عليهم وأبكاني وكنت زوارا للبعثوب وكنت مع يوسف بالمكان المكين وكنت ألقى
الباس في الاودية وأنا ألقاه الآن وانى لقيت موسى بن عمران وعلمنى من التوراة
وقال ان لقيت عيسى بن مريم فأقرته منى السلام وانى لقيت عيسى بن مريم فأقرته
من موسى السلام وان عيسى قال انى ان لقيت محمدا فأقرته منى السلام فأرسل رسول
الله صلى الله عليه وسلم عينيه فبكى ثم قال على عيسى السلام ما دامت الدنيا عليك
بأهامة بادئك الامانة فقال يا رسول الله افعل بي ما فعل موسى بن عمران فإنه

علمني من التوراة فعله رسول الله صلى الله عليه وسلم سورة المرسلات وعم يتساءلون
واذا الشمس كورت والامم وذنبن وقل هو الله أحد وقال ارفع اليها حاجتك يا هامة
فقبض رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم ينعه اليها (عق) من طريق اسحق بن بشر
الكاهلي وجاء من حديث أنس من طريق أبي سلمة محمد بن عبد الله الانصاري
بنحوه هكذا قال العقيلي بنحوه ولم يسقه ثم قال وليس للحديث أصل (نعقب) بأن
الكاهلي قد تابعه محمد بن أبي معشر رواه البيهقي في الدلائل وقال عقب أخرجه
أبو معشر روى عنه الكبار إلا أن أهل الحديث ضعفوه قال وقد روى من وجه آخر
هذا أقوى منه وجاء أيضاً من حديث عمر أخرجه أبو نعيم من طريق عطاء الخراساني
عن ابن عباس عن عمر وأخرجه الفاكهي في أخبار مكة عن ابن عباس ولم يذكر عمر
وأخرجه جعفر المستغفري في الصحابة عن سعيد بن المسيب وقال قال عمر والحديث
أنس طريق ثان ليس فيه أبو سلمة الانصاري أخرجه أبو نعيم في الدلائل وجاء عن
عائشة مرفوعة أن هامة بن الهيم بن الاقيس في الجنة أخرجه علي بن الأشعث أحد
المترولين المتهمين في كتاب السنن انتهى عن الكتاب المسمى بتنزيه الشريعة المرفوعة عن
الاخبار الموضوعة لعلي بن محمد بن علي بن عراقي الشافعي الكافي ذكره في كتاب
القدماء في الفصل الثاني منه وهو الذي فيما حكاه ابن الجوزي بوضعه وتعقب فيه
على ترتيب الكتاب المذكور كما اشترطه وصرح به في ديوانه - ترجمه مدينة الرهام
أعمال الرقة (فيما يتعلق بالهام الطيور والوحوش) قال القاساني في التأويلات عند
تفسير سورة الفيل قصة أصحاب الفيل مشهورة وواقعهم كانت قريبة من عهد
رسول الله صلى الله عليه وسلم وهي إحدى آيات قدرة الله وأثر من آثار خلقه على من
اجترأ عليه بهتك حرمة والهام الطيور والوحوش أقرب من الهام الانسان لكون
نفوسهم ساذجة وتأثير الاجار بخاصية أودعها الله تعالى فيها ليس يستنكر ومن
اطلع على عالم القدرة وكشف له حجاب الحكمة عرف بكية أمثال هذه وقد وقع
في زمانها مثلها من استبلاء الفأر على مدينة ايورد وافساد زرعهم ورجوعها
في البرية الى شط جيحون وأخذ كل واحدة منها خشبة من الأيكة التي على شط النهر
وركوبها عليها وعبورها بها من النهر فهي لا تقبل التأويل كاحوال القيامة وأمثالها
انتهى من الكتاب المذكور (صوفي) كويند مجموع فلكيات وعنصریات
يكبدت كد عقل اول روح اوست ونفس كلبه قلب او روحانيات كواكب سبعه
وثواب وغير آن قواي او وما خلقكم ولا بعثكم الا كنفس واحدة وشيخ درفص
هودي كويد العالم صورة الحق وهو روح العالم المدبر له فهو الانسان الكبير وشيخ
شهاب الدين درتلويحات كويد الحكاء أخذوا العالم حيوانا واحدا سمو اجسمه
جسم الكل له نفس واحدة فاطقة هي مجموع النفوس وعقل واحد هو مجموع العقول

وسموا بمجموع النفوس نفس الكل ومجموع العقول عقل الكل وأكثرتهم خص العالم
بالسماة غير ملتفت إلى الكائن الفاسد وربما عتوا بكل كل من الثلاثة الجرم الأعلى
ونفسه وعقله من شرح ديوان علي ~~كرم~~ الله وجهه للقاضي مير حسين الميرادي
(في تحقيق معنى الهبولي) اعلم أن لانزاع بين وجهه والعقلاء في ثبوت ما يصدق عليه
مفهوم الهبولية وسمماها أي أمر يقبل الاتصال والانفصال اللذين يطرآن
في الجسم على أنواع الأجسام المحسوسة من حيث هي أجسام ويقبل الهيئات
النطقية والحيوانية والرمادية وغير ذلك وذلك الأمر هو المسمى بالمادة أو الهبولي
أو السحنة على اختلاف العبارات ووجودها على حسب هذا المفهوم مسلم فانه
إذا قيل ~~بكون~~ الحيوان من الطين أو خلق الإنسان من نطفة أمه فلا يخلو
أما أن يكون الطين باقيا طينا وحيوانا أو النطفة نطفة وجسد انسان حتى يكون
في حالة واحدة طينا وحيوانا أو نطفة وجسد انسان وهو محال وأما أن ~~يكون~~
بطلت النطفة بكليتها حتى لم يبق منها شيء أصلا وكذا الطين ثم حصل انسان
أو حيوان فحينئذ ما صارت النطفة انسانا وما خلق الحيوان من الطين بل ذلك
شيء بطل بكليته وهذا شيء آخر حصل جديد بجميع أجزائه وأما أن يكون الجوهر
الذي كانت فيه الهيئة الطينية أو النطقية بطلت عنه تلك الهيئة وحصلت فيه
هيئة انسان أو هيئة حيوان والقسمان الأولان باطلان لأن كل من زرع بذرا
لينبث شيء منه أو تزوج ليكون له ولي يحكم على الزرع بأنه من بذره و يفرق بين ولده
وغيره بأنه من مائه وان عانده عاندا لا يلتفت اليه ويكذبه بالحسد الصائب فظهر
أن الهبولي من حيث المفهوم المذكور ما وقع فيه اختلاف وانما الخلاف
في أن ذلك الأمر أجزاء لا تنجز أصلا أو ما في حكمها مما يتقسم في جهة أو جهتين
متناهية أو غير متناهية كما ذهب اليه المتكلمون أو أجسام صغار صلبة
لا يمكن انقسامها في الخارج كما هو مذهب ذي مقراطيس أو نفس الجسم بما هو جسم
كما هو رأي جماعة من الأفنديين أو أمر أبسط من الجسم كما عليه رأي المعتبرين
من المشائين فائدة الجسم عند أصحاب المذاهب الثلاثة الأولى واحدة بالشخص
كثيرة بالانفصال والحكمة لما أقاموا الجميع على ابطال هذه الآراء انفقوا على أن
ما يقبل الاتصال والانفصال في الأجسام شيء واحد بالشخص لا كثرة له في حد ذاته
بحسب نفس الأمر محفوظ الوجود في حالتى الاتصال والانفصال وهو الهبولي
عندهم انتهى من شرح هداية الحكمة لصدور الدين الشيرازي صاحب الاسفار
الأربعة والشواهد الربوبية (هو المعز) قال في اخوان الصفا في الرسالة المسماة
بالموسيقية وهي الرسالة الرابعة من القسم الأول من الرياضيات (فصل) اعلم
أن النطفة إذا سلمت في الرحم من الآفات العارضة هنالك ومن تغير المزاج وفساد

الاخلاط ومناحي أشكال الفلك عند مسقط النطفة وعند المبادئ شهر
 يشهر وتحت بقية البدن وكانت صورة الجسد ونخرج الطفل من الرحم صحيح البنية
 تام الصورة كان طول قامته ثمانية أشبار وبشيرة سواء من رأس ركبته الى أسفل
 قدميه شبران ومن رأس ركبته الى حقويه شبران ومن رأس فؤاده الى مفرق
 رأسه شبران واذا فتح يديه ومدتهما يمتد وبسرة كما يفتح الطائر جناحيه وجد
 ما بين رأس أصابع يده اليمنى الى رأس أصابع يده اليسرى ثمانية أشبار
 النصف من ذلك عند ترقوته والرابع عند مرقبيه واذا امتد يده الى فوق رأسه ووضع
 رأس البركاز على سرتته وفتح الى رأس أصابع يديه ثم أدير الى رأس أصابع
 رجله كان البعد بينهما متساويا عشرة أشبار وزيادة ربع على طول قامته ويوجد
 طول وجهه من رأس ذقنه الى منبت الشعر فوق جبينه شبرا وثمنا ويوجد الطول
 ما بين أذنيه شبرا وربعا ويوجد طول أنفه ربع شبر وطول شق عينيه كل واحد ثمن شبر
 وطول جبينه ثلث طول وجهه وخمسة ويوجد شق فم وشفتيه كل واحد منهن ما
 مساويا لطول أنفه وطول قدميه كل واحد شبرا وربعا شبرا وطول كفه من رأس
 الكرسوع الى رأس الاصبع الوسطى شبرا ويوجد طول إبهامه وطول خنصره
 متساويين ورأس البنصر زائد على رأس الخنصر ثمن شبر وكذلك زيادة الوسطى
 على البنصر وكذلك على السبابة ويوجد عرض صدره شبرا ونصفا وبعد ما بين يديه
 شبرا وبعد ما بين سرتته الى عاتقه شبرا ومن رأس فؤاده الى رأس ترقوته شبرا ويوجد
 بعد ما بين منكبيه شبرين وعلى هذا القياس والمثال يوجد اذا اعتبر طول أمعائه
 ومصاريتهم وعروق جسده والعصيات الممسكة بنظامه وأوتار مفصله
 متناسبات بعضها البعض طولا وعرضا ومماثل ما ذكرنا من تناسبات مقادير
 أعضائه الظاهرة وعلى هذا المثال والقياس توجد بنية أبدان سائر الحيوانات
 متناسبة أعضائها كل صورة في كل نوع منها متناسبة لجملته بدنه أو بعضها البعض
 ومناسبتها تماما للكمية أو باليكيفية أو بهما جميعا لا يخل شيئا إذا سلمت من الآفات
 عند الابتداء وعند النشوء من فساد المزاج وتغير الاخلاط ومناحي أشكال
 الفلك وعلى هذا القياس والمثال يعملون الصنائع الخذاق مصنوعاتهم من الاشكال
 والصور والتماثيل متناسبات بعضها البعض في التركيب والتأليف والهندام
 كل ذلك اقتداء بصناعة الباري وتشبيها بحكمته جعل شأوه كما قيل في حد
 الفلسفة انها التشبيه بالاله بحسب الطاقة البشرية انتهى وقد حررته بمدينة قرها
 (ومما يجب حفظه) اعلم أن الخلاف بين الحكماء وبين غيرهم من الفرق ثلاثة
 أقسام قسم يرجع النزاع فيه الى لفظ مجرد كسميتهم صانع العالم جوهرام مع
 تفسيرهم الجوهر بأنه الموجود لا في موضوع القائم بنفسه الذي لا يمتلح الى مقوم

القسم الثاني ما لا يصدم مذهبهم فيه أصلا من أصول الدين وليس من ضرورة
 تصديق الانبياء منازعتهم فيه كقولهم ان خسوف القمر عبارة عن انحاء ضوء
 القمر بتوسط الارض ينشأ وبين الشمس من حيث انه يقتبس نوره من الشمس
 والارض كرة والسماء محيط بهم من الجوانب فاذا وقع القمر في ظل الارض انقطع
 عنه نور الشمس وهكذا قولهم ان خسوف الشمس عبارة عن وقوف جرم القمر
 بين الناظر وبين الشمس وذلك عند اجتماعهما في العقدين على دقيقة واحدة
 وهذا المعنى أيضا سنأخذ في ابطاله اذ لا يتفق به فرض ومن غلط أن المناظرة
 في ابطال هذا من الدين فقد جنى على الدين وضعف أمره فان هذه الامور تقوم
 عليها ابراهيم هندسية حسابية لا يبق معمارية فمن يطالع عليها ويحقق أدلتها
 ويجرب بسببها عن وقت الكونين وقدرهما ومدة بقائهما الى الانحلال اذا قيل له ان هذا
 على خلاف الشرع لم يسترب فيه وانما يسترب في الشرع وضرر الشرع عن
 ينصره لا بطريقته أكثر من يطعن فيه بطريقته وهو كما قيل عدو عاقل خير من
 صديق جاهل فان قيل روى أنه عليه السلام قال في آخر الحديث ولكن الله اذا تجلى
 لشيء خضع له فبذلك على أن الخسوف خضوع بسبب التهليل له قلنا هذه الزيادة
 لم يصح نقلها فيجب تكذيب ناقلها وانما المراد ما ذكرناه كيف ولو كان
 صحيحا لكان تأويله أهون من مكابرة في أمور قطعية فكيف من ظواهر أوقات
 بالادلة القطعية لا تنتهي الى هذا الحد وأعظم مما يفرض به الملاحدة أن يصرح
 ناصر الشرع بأن هذا وأمثاله على خلاف الشرع فيسهل عليه طريق ابطال
 الشرع وهذا الان البحث في العالم عن كونه حادثا أو قديما ثم اذا ثبت حدوثه فسواء
 كان كرة أو بسطة أو سوا كانت السموات وما تحتهما ثلاث عشرة طبقة كما قاله
 أو أقل أو أكثر فالمقصود كونه من فعل الله تعالى كيف ما كان انتهى من مقدمة
 التفات طلبة الاسلام الغزالي رحمه الله رحمة واسعة (اعلم) أن الموجود
 الخارجي اما واجب الوجود لذاته أو ممكن الوجود لذاته والممكن ان احتاج
 الى موضوع وهو المحل المقوم لما حل فيه فعرض والافجره والجوهران قبل
 الاشارة الحسية فإدى والافجره والمجرد اما مؤثر أو مدبر أو لا ولا فالاول العقول
 الطولية وهي العقول العشرة المشهورة وتأثيرها بمعنى كونها شروطا لتأثير الحق
 تعالى ما برهن على أن لا يؤثر في الوجود الا الله تعالى والثاني اتمام مدبر للأجرام
 العلوية وهي النفوس التسعة الفلكية أو مدبر للأجرام السفلية فاما الانواعها وهي
 المثل الافلاطونية أو الاشخاصها فاما بالتسمية بالقوى الطبيعية من الجاذبية
 والماسكة والهاضمة والدافعة والغاذية والنامية المبقيات للشخص ومن المولدة
 والمصورة المبقيتين لانواع وهي النفس النباتية الموجودة في النباتات والحيوان

والانسان واما بالاحساس بالمشاعر العشر والتحريك الاختياري بقوى الشهوة والغضب جلب النفع ودفع الضرر وهي النفس الحيوانية الموجودة في الحيوان والانسان واما بالتكميل بالقوتين النظرية والعملية وهي النفس الناطقة المختصة بالانسان واما الثالث فاما غير الذات وهو الملائكة المَكْرُوبُونَ أو شربير بالذات وهو الشياطين أو مستعدها وهو الجن وأما المادى فاما محل الجوهر آخر فهو قوى أو حال فيه فصورة أو مركب منهما لجسم طبيعي أما الهوى فاما أن يمكن توارد الصور عليها وهي هوى العناصر أو تلزمها صورتها وهي هوى ليات الافلاك والكواكب وأما الصورة فاما شاء له لجميع الاجسام وهي الصورة الجسمية أو مختصة بنوع منها وهي الصورة النوعية والنوعية اما أن تلزم هوى لاها وهي صور الافلاك والكواكب أولا وهي هوى العناصر واما الجسم الطبيعي فهو اما بمعنى انه لا ينقسم الى اجسام مختلفة الطبائع التي هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وان انقسم الى اجزاء مختلفة الحقائق كما الجرة فانه بارد رطب فاذا صب في كوزين فكل منهما ايضا بارد رطب مع أنه موافق من الهوى والصورة الجسمية والصورة النوعية وهي حقائق مختلفة واما مركب ينقسم اليها والبسيط اما غير قابل للكون والفساد أو قابل لهما والاول اما غير اولي فالنير هو الكوكب وهو اما سيارا وثابت فالاول هو السبعة السيارة والثاني اما مرصودا ولا والاول ألف وخمسة وعشرون كوكبا والثاني لا يعلمه الا الله تعالى وغير النير هو الفلك وهو اما غير شامل للارض وهي أفلاك التدوير الستة لماعد الشمس من السيارة أو شامل لها وهو اما شرق الحركة وهو أربعة الفلك الأعظم ومدير عطارد وجوزهر القمر ومائله أو غربها وهو أربعة عشر واحدا منها فلك الثوابت وستة منها ممثلات ماعد القمر من السيارة وسبعة منها حوامل التدوير الستة وواحد منها الخارج المركز للشمس وأما القابل لهما فاما خفيف يطلب المحيط أو ثقيل يطلب المركز والاول خفيف على الاطلاق وهو عنصر النار الحامل لطبيعتي الحرارة واليبوسة أو خفيف باعتبار ما تحتها وهو عنصر الهواء الحامل لطبيعتي الحرارة والرطوبة والثاني اما ثقيل على الاطلاق وهو عنصر التراب الحامل لطبيعتي البرودة واليبوسة أو ثقيل باعتبار ما فوقه وهو عنصر الماء الحامل لطبيعتي البرودة والرطوبة وأما المركب فاما تام أو ناقص والتام اما نام أولا الثاني المعدن والاول اما متحرك بالارادة أولا الثاني النبات والاول اما مفكر بالقوة أولا الثاني الحيوان والاول الانسان وأما الناقص فكما السحاب والمطر والثلج والبرد والضباب والطل والصقيع الناشئة من البخار المركب من الماء والهواء المرتفع بجرا الشمس وغيرها الى الجوى كالصاعقة والشهاب والذواب

وذوات الاذنان والقرون والحريق الناشئة من الدخان المركب من التراب والنار
 الراجعة الى الحق وما أشبه ذلك وأما العرض فهو اما ان يقتضى القسمة لذاته وهو
 الكم او يقتضى الملازمة لذاته وهو النقطة الواحدة او يقتضى النسبة لذاته وهي
 الاعراض النسبية او لا يقتضى شيئا من ذلك وهو الكيف والكم اما ان يكون
 بين اجزائه المفروضة حتم مشترك وهو الممتص او لا وهو المنفصل الذى هو العدد
 والمتصل اما قار أو سيمال الثاني الزمان الذى هو مقدار حركة الفلك الاعظم
 والاول خط ان انقسم في جهة فقط وسطح ان انقسم في جهتين فقط وجسم تعليمي
 ان انقسم في الجهات الثلاث والكيف أربعة أنواع الاول الكيفيات المحسوسة
 وهي مدركات الحواس الخمس الظاهرة من الاضواء والاشكال والالوان والاصوات
 والروائح والطعوم والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والخشونة والملاسة
 والثقل والخفة وما شاكلها وهي ان كانت راسخة سميت انفعاليات والاسميت
 انفعالات والثاني الكيفيات النفسانية كالحياة والقدرة والارادة والادراك
 وسائر الامور القلبية وهي ان كانت راسخة سميت ملكة وان كانت سريعة الزوال
 سميت حالا والثالث التيق وهو الاستعداد الشديد المسمى بالامكان الاستعدادى
 وذلك اما لقبول الملائم ولا قبول غيره ويسمى القوة كالمحماكية او لقبول غير
 الملائم ويسمى الضعف كالمراضية الرابع الكيفيات المختصة بالكميات اما بالمتصل
 فكالاتمخاها والاستقامة او بالمنفصل فكالتركيب والاولية للعدد وأما الاعراض
 النسبية فـسبعة الاول الاضافة وهي النسبة بين امرين يعقل كل بالقياس الى
 الآخر كما بين الاب والابن والعالي والسافل والثاني الاين وهي نسبة المتكسر
 الى المكان والثالث متى وهي نسبة الاشياء الزمانية الى الزمان والآن والرابع
 الوضع وهي نسبة بعض اجزاء الشيء الى البعض او الى الخارج كالجلوس والقيام
 والخماس الملك وهي الهيئة الحاصلة للشيء من المحيط به المتقل معه كما عند
 التعمم والتقص والسادس ان يفعل مادام يفعل وهو التأثير كالقطع والكسر
 والسابع ان يتفعل مادام يتفعل وهو التأثير كالانقطاع والانكسار من مقدمة
 رسالة الشيخ ابراهيم الحلبي المصري التي ألفها في الحدوث والقدم والقضاء
 والقدر وما يتعلق بالتكليف وأفعال العباد (القسم الثالث) في المركبات التي
 لا مزاج لها وهي ثلاثة أنواع لان حدودها اما فوق الارض أعنى في الهواء واما على
 وجه الارض واما في الارض فالنوع الاول منه ما يتكون من البخار ومنه
 ما يتكون من الدخان وكلاهما بالحرارة فانها تتخلل من الرطب أجزاء هوائية
 ومائية هي البخار ومن اليابس أجزاء أرضية تتخللها أجزاء نارية وقليما تتخلل من
 هوائية وهي الدخان فالبخار المتصاعد قد يطفئ بتحويل الحرارة أجزاء المائية

فيصير هواء وقد يبلغ الطبقة الزمهريرية فيسكنها فيجتمع سحابا ويتناطروا مطرا
 ان لم يكن البرد شديدا وان اصابه برد شديد فجمد السحاب قبل تشككه بشكل
 القطرات نزل ثلجا وبعد تشككه بذلك نزل بردا صغيرا مستديرا ان كان من سحاب
 بعيد لذوبان الزوايا بالحركة والاحتكاك والافلاك كبر اغبر مستديرا في الغالب وانما
 يكون البرد في الهواء الرقيق او الحريق لفرط التحليل في الصيفي والجود في الشتاء
 وقد لا يبلغ البخار المتصاعد الطبقة الزمهريرية فان كثرت حباتها وان قل ونكثت
 ببرد الليل فان انجمد نزل حقيعا والافلاك نسبة الصقيع الى الطل نسبة الثلج الى
 المطر وقد يكون السحاب الماطر من بخار كثير يتكاثف بالبرد من غير ان يتصعد
 الى الزمهريرية لما منع مثل هبوب الرياح المانعة لا بخرة من التصاعد او الضاغطة
 اياها الى الاجتماع بسبب وقوف جبال قد ادم الرياح ومثل ثقل الجزء المتقدم وبطء
 حركته وقد يكون مع البخار المتصاعد دخان فاذا ارتفعها معا الى الهواء البارد وانعقد
 البخار سحابا واحتبس الدخان فيه فان بقي الدخان على حرارته قصده الصعود وان برد
 قصده النزول فكيف كان فانه يترك السحاب غزيفا غنيقا فيحدث من غزيرته ومصاصته
 صوت هو الرعد ونارية لطيفة هي البرق او كثيفة هي الصاعقة وقد يشتعل الدخان
 الغايظ بالوصول الى كرة النار كما يشاهد عند وصول دخان سراج منطفي الى سراج
 مشتعلا فيسرى فيه الاشتعال فيرى كأنه كوكب انقضى وهو الشهاب وقد يكون
 الدخان لغلظه لا يشتعل بل يحترق ويدوم فيه الاحتراق فيبقى على صورة ذرابة او ذنب
 او حية او حيوان له قرون وربما يقف تحت كوكب ويدور مع النار بادارة الفلك
 اياها وربما تظهر فيه علامات هائلة حمر وسود بحسب زيادة غلظة الدخان واذا لم
 ينقطع اتصال الدخان من الارض ونزل الى الارض يرى تنينا ينزل من السماء
 الى الارض وهو الحريق وقد تتكاثف الادخنة المتصاعدة بالبرد وينكسر حرها
 بالطبقة الزمهريرية فتتقل وترجع بطبيعتها فيتموج الهواء فتحدث الرياح الباردة
 وقد لا ينكسر حرها فتصاعد الى كرة النار ثم ترجع بحركتها التابعة لحركة الفلك
 فتحدث الرياح الحارة وعلى هذا ينبغي ان يحمل ما وقع في المراقف من انها تصادم
 الفلك أي تقارنه بحيث يصل اليها أثر حركته والافلاك تصور ان يقطع الدخان مع
 ما فيه من الاجزاء الارضية الثقيلة كرة النار مع شدة حالتها المايجاورها حتى تصادم
 الفلك حقيقة وقد يكون تموج الهواء لتخلخل يقع في جانب منه فيندفع ما يجاوره
 وهكذا الى أن يفتروا بالجملة فالتموج من الهواء هو الرياح ياتي سبب تقع وأما الزوابع
 والاعصار أعني الرياح المستديرة الصاعدة أو الهابطة فببب المساعدة تلاقى الرياح
 من جهتين متقابلتين وسبب الهابطة أن تنفصل ريح من مصابة فتقصم النزول
 فتعارضها في الطريق سحابة صاعدة فتدافعها الاجزاء الريحية الى تحت فيقع

جزء من الريح بين دافع الى تحت ودافع الى فوق فيستدير فتضغط الاجزاء الارضية
بينها فتبسط ملوثة والحق أن ما شوهد من أحوال الرياح القالعة للأشجار والمختطفة
للسفن من البحار وما تواتر من تخريبها للمدن وما ورد من النصوص القاطعة في ذلك
يشهد شهادة صادقة بوجوب الرجوع الى القادر المختار ونهاية ما ذكره لو ثبت بيان
للسبب المادية وقد يقع بين القمر والبصر غيم رطب الخيشير الى سبب الهالة وقوس
قزح أما الهالة فسيبها احاطة اجزاء رشيبة صقيلة كأنها مرايا متراصة بغيم رقيق لطيف
لا يستمر ما وراءه واقع في مقابلة القمر فيرى في ذلك الغيم نفس القمر لان الشيء انما
يرى على الاستقامة نفسه لا شبحه ويرى في كل واحد من تلك الاجزاء الرشيبة شبحه
لانعكاس ضوء البصر منها الى القمر لان الضوء اذا وقع على صقيل انعكس الى الجسم
الذي وضعه من ذلك الصقيل كوضع المضي منه اذا لم تكن جهته مخالفة لجهة المضي
فيرى ضوء القمر ولا يرى شكله لان المرآة صغيرة لا تؤدى شكل المرئي بل ضوءه ولونه
ان كان ملونا فيؤدى كل واحد من تلك الاجزاء ضوء القمر فيرى دائرة مضيئة تكون
الهيئة الحاصلة بين تلك الاجزاء وبين المرئي واحدة وانما لا يرى السحاب الذي يقابل
القمر مراقبة شعاع القمر فان الرقيق اللطيف لا يرى في ضوء القوى كاجزاء الهيا
المتفرقة في الصحراء وأكثر ما تحدث الهالة فيستدل بتخرقها من جميع الجهات
على الصدو ومن جهة على ربح تأتي من تلك الجهة ويبطل انما يشغل السحاب على
المطرلة كثر الاجزاء المائية وقد تضاعف الهالة بان توجد محابتان بالصفة
المذكورة احدها تحت الاخرى ولا محالة تكون النجاسة أعظم لكونها أقرب
وذكر بعضهم أنه رأى سبع هالات معا وأما هالة الشمس وتسمى بالطفوارة فنادرة
جد الان الشمس في الاكثر تحال السحب الرقيقة وأما قوس قزح فسيبها أنه اذا كان
في خلاف جهة الشمس اجزاء مائية شفافة صافية وكان وراءها جسم كثيف
مثل جبل أو سحاب مظلم حتى يكون كحال البلور الذي وراءه ملون لانه عكس
منه الشعاع وكانت الشمس قريبة من الافق فاذا واجهنا تلك الاجزاء المائية
انعكس شعاع البصر من تلك الاجزاء الصقيلة الى الشمس فأتى كل واحد منها
لكونه صغيرا ضوء الشمس دون شكلها وكان مسددا على شكل قوس لان الشمس
لوجعلت بمركز دائرة كان القدر الذي يقع من تلك الدائرة فوق الارض يمر على تلك
الاجزاء ولو تمت الدائرة لكان تمامها تحت الارض وكلما كان ارتفاع الشمس أكثر
كان القوس أصغر ولهذا لم يحدث اذا كانت الشمس في وسط السماء وأما اختلاف
ألوانها فقليل لان الناحية العليا تكون أقرب الى الشمس فيكون انعكاس الضوء أقوى
فيرى حرة ناصعة والسفلى أبعد منها وأقل اشراقا فيرى حرة في سواد وهو الارجواني
ويتولد بينهما كراتي مركب من اشراق الحرة وكدر الظلمة ورد بان ذلك يقتضى

أن يتدرج من نصوص الحجة الى الارجوانية من غير انفصال الالوان بعضها عن بعض على أن تولد الكرائي انما هو من الاصفر والاسود فليس له مع الاجر والارجواني كثير مناسبة واعترف ابن سينا بعد الاطلاع على سبب اختلاف هذه الالوان وقد شاهدت في سنة ثلاث وستين وسبع مائة في خلاف جهة القمر قوسا على ألوان قوس قزح الا انها كانت أصغر منها كثيرا وكانت بحيث تكاد تتم دائرة ولم تكن ألوانها في صفاء الالوان الشمسية واشراقها بلا كثف وكان ذلك في ليلة رشيبة الجوارق رقيقة السحاب والقمر على قرب من الافق (النوع الثاني) ما يحدث على الارض مثل الاجار والجبال والباب الاكثر اتجر الارض على الحرارة في الطين اللزج بحيث يستحكم انعقاد رطبه بيباسه وقد ينقع الماء السيل حجارا بالقوة معدنية محجرة أو لارضية غالبية على ذلك الماء بالقوة لا بالمقدار كما في الملح فاذا صادف الحر العظيم طينا كثيرا الزجا مادفعة واماء على مرور الايام يتكون الحجر العظيم فاذا ارتفع بان تجعل الزلزلة العظيمة طائفة من الارض تلالا من التلال ثم تحجرا وبان يكون الطين المتحجر مختلف الاجزاء في الصلابة والرخاوة فتخفر أجراؤه الرخوة بالماء والرياح وتغور تلك الحفر بالتدريج غورا شديدا وتبقى الصلابة مرتفعة أو غير ذلك من الاسباب فهو الجبل أو يحصل من تراكم عمارات تخربت وقد يرى بعض الجبال منضودة سافا فاسافا كأنها سافات الجدار فيشبه أن يكون حدوث مادة الفوقاني بعد تحجر التحتاني وقد سال على كل ساف من خلاف جوهره ما صار حاله بين وبين الآخر وقد يوجد في كثير من الاجمار عند كسرها أجراؤه الحيوانات المائية فيشبه أن هذه المعمورات قد كانت في سالف الدهر مغمورة في البحر فحصل الطين اللزج الكثير وتحجروا الانكشاف فكذلك كثير من الجبال تكون الحفر ما بينا سباب تقضي به كالسيول والرياح ومن منافع الجبال حفظ البحيرة التي هي مادة المعادن والحب والعيون فان البحيرة تنفس عن الارض الرخوة فلا يجمع منها قدر يعتد به (النوع الثالث) ما يحدث في الارض قد يعرض لجزء من الارض حركة بسبب ما يتحرك تحتها فيحرك ما فوقه ويسمى الزلزلة وذلك اذا تولدت تحت الارض بخارا ودخان أو ريح أو ما يناسب ذلك وكان وجه الارض متكاثا غديما المسام أو ضيقها جدا وحاول ذلك الخروج ولم يتمكن الكثافة الارض تحرك في ذاته وحرك الارض وربما يشبهها لقوته وقد يتفصل منه نار محرقة وأصوات هائلة لشدة المحاكاة والمصاكة وقد يسمع منه دوى لشدة الريح ولا توجد الزلزلة في الاراضي الرخوة لسهولة خروج الأبخرة وقلما تكون في الصيف لقلة تكاثف وجه الارض والبلاد التي تكثر فيها الزلزلة اذا حفرت فيها آبار كثيرة حتى كثرت مخالص البخرة قلت الزلزلة بها وقد يصير الكسوف سببا للزلزلة لفقد الحرارة الكثيفة عن الشعاع دفعة وحصول البرد الجاقن للرياح

في تجاوب الأرض بالتحصيف بفترة ولا شك أن البرد الذي يعرض بفترة يـعمل مالا
 يفعل العارض بالتدرج والابخرة التي تحدث تحت الأرض ان كانت كثيرة ربما
 انقلبت مياهها تنشق منها الأرض فان كان لها مدد حدث منها العيون البخارية وتجزى
 على الولاء لضرورة عدم الخلاء فانه كلما جرت تلك المياه انجذب الى مواضعها هواء
 أو بخار آخر يتبرد بالبرد الحاصل هنالك فينقلب ماء أيضا وهو كذلك الى أن يمنع مانع
 يحدث دفعة أو على التدرج وان لم يكن لتلك الابخرة مدد حدثت العيون الراكدة
 وان لم تكن الابخرة كثيرة بحيث تنشق الأرض فاذا انزل عن وجهها ثقل التراب
 وصادفت منفذا واندفعت اليه حدثت منها القنوات البخارية والآبار بحسب مصادفة
 المدد وقدره وقد يكون سبب العيون والقنوات والآبار مياه الأمطار والثلج لوج لانما
 تجدها تزيد بزيادتها وتنقص بنقصانها ثم ما ذكر في الآثار العلوية أي التي فوق
 الأرض والسفلية أي التي على وجهها وتحتها انما هو رأي الفلاسفة لا المتكلمين
 القائلين باستناد جميع ذلك الى ارادة التصادر المختار ومع ذلك فالفلاسفة معترفون بانها
 ظنون مبنية على حدس وتجربة يشاهد أمثالها كما يرى في الحمامات من تصاعد الابخرة
 وانعقادها وتقاطرها وفي البرد الشديد من تكاثف ما يخرج بالانفاس كالثلج
 وفي المرايا من اختلاف الصور والالوان وانعكاس الاضواء على الاشياء المختلفة
 الى غير ذلك فهذا وأمثاله من التجارب والمشاهدات يفيد ظن استناد تلك الآثار
 الى ما ذكرنا من الاسباب وقد ينضم اليها من قرائن الاحوال ما يفيد اليقين
 الحدسي ويختلف ذلك باختلاف الاشخاص فيحصل اليقين للبعض دون البعض
 واعترفوا ايضا بانه لا يمتنع استنادها الى اسباب اخرى لو كان يكون للواحد
 بالنوع على متعددة وأن يكون صدور عن البعض اقلها وعن البعض أكثرها وبأن
 في جملة ما ذكر من الاسباب ما يحكم الحدس بانه غير تام السببية بل يقتصر الى انضمام
 قوى روحانية لولاها لما كانت كافية في ايجاب ما هي اسبابه فان من الرياح ما يقطع
 الاشجار العظام ويختطف المراكب من البحار وان من الصواعق ما يقع على الجبل
 فيدسه وعلى البحر فيغوص فيه ويحرق بهض جبهواته وما يتفد في التخلخل
 فلا يحرقه ويذيب ما يصادف من الاجسام الكثيفة الصلبة حتى يذيب الذهب
 في الكيس ولا يحرق الكيس الا ما يحرق عن الذوب ويذيب ضبة الترس ولا يحرق
 الترس وان من الكواكب ذوات الاذناب ما تبقى عدة شهور وتكون
 لها حركات طويلة وعرضية الى غير ذلك من الامور الغريبة التي ما يكفي فيها ما ذكر
 من الاسباب المادية والقاعلية بل لا بد من تأثير من القوى الروحانية (الى هنا)
 من شرح المقاصد للفاضل التقنازي رحمه الله درجة واسعة (اعلم) أن كرم
 الهواء بسبب أن ما قرب منها الى كرة الأرض والماء محتط بالاجزاء الارضية والمائية

التي ترتفع عنهما اليه دائماً وان ما بعد منها صاف عن ذلك الاختلاط انقسمت الى كرتين
أحاطت احدهما بالآخرى الاولى المحيطة هواء شفاف صاف عن شوب الكثافة التي
تحصل من اختلاط الاجزاء المائية والارضية والشمسية المحاطة حصلت اهلها بالاختلاط
المذكور كثافة تقبل بها النور والظلمة وتسمى بهذا الاعتبار كرة الليل والنهار وباعتبار
اختلاطها بالبحر كرة البحار وباعتبار حدوث الرياح فيها كرة النسيم
والمحاطة تقتضي برودة ما اختلط بها من الاجزاء الارضية والمائية أن تكون باردة
الأن انكاس الاشعة المسخنة من وجه الارض يسخن منها ما قرب من كرة الارض
الى حد معين من تحتها وما فوق ذلك الحد ياق على برودة تقتضيها تلك الاجزاء الباردة
فهذه الكرة الباردة من الهواء تسمى كرة الزمهورير من شرح هداية الحكمة بطوابعه
زاده رحمه الله (وجه تسميته كائنات الجو وسبب حدوث البحيرة والادخنة) تسمية
تلك الكائنات بكائنات الجو اما لان أكثر هذه الاشياء تحدث في الجو العالي لانه
انما تحدث بتأثير ما في جانب الجو من العلويات ولما كانت المبعوث عنها في هذا
الفصل كلها متكونة من بخار أو دخان كان الاخرى أن تشتغل أو لا ببيان ما عيتمها
فبقول أشعة الكواكب وغيرها من المسخنة اذا أثرت في مياه صادفتها في بعض
المواضع واستحال بعض تلك المياه بتسخينها اجزاء هوائية تصاعدت بحسب
قتضاء سخونتها مختلطة بالاجزاء اللطيفة المائية اختلاطاً يرفع به الامتياز اوضعي
عن تلك المختلطات فهذه المتصاعدات من الاجزاء الهوائية المتكونة عن الماء
المختلطة بالاجزاء المائية اللطيفة هي البخار واذا وقعت تلك المسخنة على بعض
المواضع الغائرة وحدثت بشدة التسخين هنالك اجزاء نارية فتصاعد تلك الاجزاء
النارية اجساماً قابلة للاحتراق تشبهت بها واحدثت منها بالاحتراق اجزاء هوائية
متصاعدة مختلطة بالاجزاء ارضية لطيفة هوائية انفصلت عن تلك الاجسام فهذه
الاجزاء الهوائية المتصاعدة مختلطة بالاجزاء الارضية اللطيفة هي الدخان (من
الشرح المذكور) فان قلت ما السبب في أن الامطار الصيفية حباتها كبر في الاكثر
والامطار الشتوية حباتها صغار في الاكثر وما السبب في كثرة المطر في بلاد الحبشة
مع حرارة الهواء فيها قلت البحيرة الصيفية في الاكثر لا تخلو عن الادخنة التي
هي مادة الريح فتتصل القطرات بعضها ببعض فتكبر تلك القطرات وفي الشتاء يكون
الهواء ساكناً فلا تتصل القطرات وأما كثرة المطر في بلاد الحبشة فلا تدفع البحيرة
وانضغاطها بسبب الجبال المانعة من الريح والله أعلم بحقائق الامور من الشرح
المذكور

(المقالة الثالثة من القسم الثاني من الكتاب الرابع من المطالب في اعادة الكلام في تقرير
الوجوه الدالة على أن اله العالم فاعل بالاختيار لا موجب بالذات وفيها اصول

الفصل الاول فيما يجري مجرى المقدمة اعلم اننا قد ذكرنا وجوها كثيرة في اثبات
 كونه تعالى قادرا وزيدا أن نذكر ههنا وجوها أخرى فنقول الكلام في هذا
 الباب مرتب على قسمين أحدهما في الاعتبارات المأخوذة من أصول الحكمة
 لدلالة على أن مدبر العالم يجب أن يكون فاعلا مختارا لاعلة موجبة والثاني الدلائل
 المذكورة في هذا الباب في القرآن المجيد فإذ اضممت الدلائل العقلية المذكورة
 في باب القادر الى هذه الوجوه بلغت مبلغا عظيما في الكثرة والقوة أما القسم الاول
 وهو الاعتبارات المأخوذة من أصول الحكمة فاعلم أن قبيل الخوض في شرح تلك
 الاعتبارات يجب تقديم مقدمة وهي أن هذه الاجسام المخصوصة متناهية
 وكل متناه فموشكل يفتح أن هذه الاجسام المخصوصة مشككة وهذه الاشكال
 قسمان أحدهما الاشكال التي حصلت على سبيل الاتفاق من غير أن يحتاج
 حصوله الى فعل فاعل حكيم والثاني الاشكال التي يشهد صريح العقل بانها
 لم تحصل الا بتصد فاعل حكيم أما القسم الاول فنحل الحجر المنكسر والكوز المنكسر
 فانه لا بد وأن يكون لتلك القطعة من الحجر والخزف شكل مخصوص معين الآن
 صريح العقل شاهد بان ذلك الشكل المخصوص وقع على سبيل الاتفاق ولا يتوقف
 حصوله على فعل فاعل مختار وأما القسم الثاني فهو مثل الاشكال الواقعة على
 وفق المصالح والمنافع ولتذكر منها مثلا واحدا وهو اننا لما نظرنا الى الابريق راينا
 فيه ثلاثة أشياء أحدها الرأس الواسع وثانيها البليلة الضيقة وثالثها العروة فلما تأملنا
 في هذه الاحوال الثلاثة وجدناها وافقة للمصلحة الخلق فانه لا بد من توسيع رأس
 الابريق حتى يدخل الماء فيه بالسهولة ولا بد من ضيق بليلته حتى يخرج الماء منها
 بقدر الحاجة ولا بد له من العروة حتى يقدر الانسان على أن يأخذه بيده فلما وجدنا
 هذه الاجزاء الثلاثة في الابريق مطابقة للمصلحة شهد عقل كل أحد بان فاعل هذا
 الابريق لابد وأن يكون قد فعله بناء على الحكمة ورعاية للمصلحة ولو ان قائل
 قال ان هذا الابريق تكون بنفسه من غير قصد فامدح **حكيم** ولا فعل فاعل بل اتفق
 تكونه بنفسه كما اتفق تشكك هذه النظمه بهذا الشكل الخاص من غير قصد فاصد
 حكيم ولا جعل جاعل شهدت الفطرة السليمة بان هذا القول باطل محال اذا عرفت
 هذه المقدمة فنقول اننا لما شاهدنا في الابريق هذه الاجزاء الثلاثة مطابقة للمصلحة
 موافقة للمصلحة شهدت الفطرة الاصلية والغريزة الفطرية بانه لابد انهما من فاعل
 حكيم ومقدر عليهما فاذا تأملنا في السموات والكواكب وفي احوال العناصر الاربعة
 وفي احوال الآثار العلوية والمعادن والنبات والحيوان ولا سيما الانسان وجدنا من
 الحكم القاهرة والدلائل الباهرة ما غرقت العقول فيها وحارت الالباب في وصفها
 لاجرم كانت هذه الاعتبارات بالدلالة على وجود الفاعل المختار الحكيم الرحيم أولى

وبتى ثبت القول بالفاعل المختار فقد ثبت القول بحدوث العالم لا محالة (الفصل الثاني
 في شرح منافع الشمس) نقول ان آثار الحكمة في تخليق الشمس ظاهرة من وجوه
 الاول أنه سبحانه قد ركب حركات الكواكب الثلاثة العلوية على محيطات تدويرها
 أن يكون مجموعها مع حركات مراكزها على محيطات حواملها مساويا لحركة الشمس
 الوسطى فلا جرم صارت هذه الكواكب في ذرى تدويرها مقارنة للشمس
 وفي حضض تدويرها مقابلة لها وأما السفليان فجعلت حركة مركز تدويرها
 مساوية لحركة الشمس الوسطى فلا جرم قد استوفت الحكمة البالغة أقسام الحركة
 في مراكز التدوير التي عليها مدار الادوار فأتت حركة مركز تدوير السفليين مساوية
 لحركة مركز تدوير الشمس وحركات مراكز تدوير الثلاثة العلوية أنقص من حركة الشمس
 وحركة مركز تدوير القمر أسرع من حركة الشمس وبهذا الطريق يظهر أن الشمس
 بالنسبة الى الكواكب كالسلطان بالنسبة الى العبيد وسائر الكواكب يتحركون
 حواملها على نسب مخصوصة موافقة للحكمة والمصلحة بل نقول انه تعالى خلق
 الشمس في الفلك كالملك في العالم فالكواكب لها كالجند لملك والافلاك كالأقاليم
 والبروج كالمداين والدرجات كالمحلات والدقائق كالزقة ولما كان الامر كذلك
 لا جرم صار موضعهما في الفلك المتوسط كما أن دار الملك يجب أن تكون في وسط المملكة
 وبيانه أن جملة العالم احدى عشرة كرة خمس منها فوق فلك الشمس وهي فلك المريح
 والمشتري وزحل وفلك الثوابت والفلك الاعظم وخمس أخرى تحت فلك الشمس وهي
 فلك الزهرة وعطارد والقمر ثم الكرة اللطيفة وهي النار والهواء والكرة الكثيفة وهي
 الماء والارض فلما كان الشمس كالسلطان لعالم الاجسام لا جرم جعل مكانها في وسط
 كرات العالم الوجه الثاني أن القمر يزداد نوره وينقص بسبب قربه من الشمس
 وبعده عنها وكثير من الناس يزعم أن أنوار سائر الكواكب مقتبسة أيضا من الشمس
 ولولا أن جرم القمر ليس نوره نور اذا تبايل عرضيا مستغادا من الشمس والاماعرض
 له الخسوف ولولا الخسوف لتعدده معرفة موضعه الحقيقي من الفلك بسبب
 ما يحصل فيه من اختلاف المنظر لاجل قربه من الارض ولولم يعرف الموضع الحقيقي
 للقمر لتعدده معرفة الموضع الحقيقية لسائر الكواكب فكان حصول الخسوف
 للقمر كالفتاح الحقيقي لمعرفة مواضع الاجرام النيرة الفلكية الوجه الثالث
 أن الشمس اذا ظهرت أخفت بكل شعاعها سائر الكواكب الا أنها وان خفيت
 الا أن قوتها باقية ولذلك فانه يكون يوم من الصيف أحر من يوم آخر وما ذاك
 الا بسبب أن الشمس اذا قارنت في مرها كوكبا حارا فانه يزداد حر الهواء وبالضد
 منه في جانب البرد الوجه الرابع أن نرى جميع الحيوانات في الليل كاليت فاذا طلع
 نور الشمس ظهر في أجساد الحيوانات نور الحياة فيجرب هذا مجرى ما اذا قبل

ان طلوع نور الشمس نفخ في أبدان الحيوانات قوة الحياة وكلما كان طلوع ذلك
النور أتم كان ظهور قوة الحياة في الأبدان أكمل وأتم ثم كلما طلع قرص الشمس
رأيت الناس وسائر الحيوانات يخرجون من مساكنهم ويبتدون الحركة ومادامت
الشمس صاعدة الى وسط سمائهم كانت حرارتهم في الزيادة والقوة فاذا انحدرت الشمس
من وسط السماء فكانها أخذت في الضعف لاجرم أخذت حركات أهل تلك المساكن
وقواهم في الضعف فلا يزال كذلك الى زمان غيبوبة الشمس فاذا غابت وظهر
الظلام في العالم استولى الخوف والفرع والفتور والنقصان على الخلق وزجعت
الحيوانات الى بيوتهم أو حجرتهم فاذا غاب الشفق هدأت الأبدان وسكنت وصارت
كأية الممدومة الحياة فاذا طلع الصبح عليهم عادت الاحوال المذكورة مرة أخرى
وهذا يدل على أنه تعالى دبر أحوال النير الأعظم بحسب صار كالملطمان اعلم
الاجسام في السموات وفي العناصر الوجه الخامس من منافع الشمس أنها متحركة
فإنها لو كانت واقفة في موضع واحد لاشتدت السخونة في ذلك الموضع ولا شدة
البرد في سائر المواضع كما يتطلع في أول النهار من المشرق فيقع نورها على
ما يحاذيها من جهة المغرب ثم لا تزال تدور فتنشئ جهة بعد جهة حتى تنتهي
الى المغرب فتشرق حينئذ على الجوانب الشرقية فحينئذ لا يبقى موضع مكشوف
في الشرق والغرب الا يأخذ نظام شعاع الشمس وأما بحسب الجنوب والشمال
فجعلت حركتهما مثله عن منطقة الفلك الأعظم فإنه لو لم يكن للشمس حركة في الميل
لكان تأثيرها مخصوصا بمدار واحد وكانت سائر المدارات تخلو عن المنافع الحاصلة
منها وكان يبقى كل واحد من المدارات على كيفية واحدة أبداً فان كانت حارة أفتت
الطوابق وأحالتها كلها الى التارية ولم تكن المولدات فيكون الموضع
المحاذي لمر الشمس على كيفية الاحتراق والمرضع البعيد عنه على كيفية البرد
والمتوسط بينهما ماعنى كيفية متوسطة فيكون في موضع شتاء دائماً فيه نيوأة
وبخاجة وفي موضع آخر صيف دائماً يوجب الاحتراق وفي موضع آخر ربيع وآخر
خريف لا يتم فيه النضج وأيضاً لو لم يكن عودات متتالية للشمس بل كانت تتحرك
بطيئة لكان هذا الليل قليل النفع وكان التأثير شديد الإفراط فكان تعرض قريباً
مما لو لم يكن ميل ولو كانت حركتها أسرع من هذه لما كانت المنافع وماتت فأما اذا كان
هنالك ميل يحفظ الحركة في جهة مدة ثم ينتقل عنها الى جهة أخرى بجهة مدار
الحاجة ويبقى في كل جهة برهة من الدهر ثم بذلك تأثيره وكذا منفعة الوجه
السادس من منافع وجود الشمس أنه تعالى حركها بحيث يحصل لها في الحركة أوج
وحضيض فعند حصولها في الأوج تبتعد عن الارض وعند حصولها في الحضيض
تقرب من الارض وبسبب القرب من الارض تعظم السخونة في المواضع التي

بما ذىهم مدار الحضيض والسحونة جاذبة للرطوبات لا جرم يجذب البخار الى الجانب
الذى يسامته حضيض الشمس واذا انجذب البخار الى ذلك الجانب انكشف الجانب
الذى يجاذبه الاوج ولم يبق البحر على وجهه فصارت احدى جوانب الارض صالحة المساكن
للحيوانات البرية لاسيما الانسان الذى هو اشرف الحيوانات الموجود في عالم الكون
والفساد الوجه السابع من منافع الشمس أن كل موضع تكون الشمس بعيدة
جدا عن مسامتته اشتد البرد فيه مثل الموضعين اللذين تحت القطبين فإنه
لا يكون هناك حيوان ولا نبات ينبت ويكون هناك ستة أشهر من سباتها و ستة أشهر
لا يكون هناك رياح عاصفة وتشتد ظلمته ويدل عليه البحر الارمنى فإنه أقرب الى
مدار الشمس من الموضع المذكور بكثير مع أنه تشتد فيه الرياح العواصف
وتشتد ظلمته حتى أنه لا يمكن ركوبه لشدة البرد وظلمته ويستدل عليه أيضا
بالبحر الشامى فإنه اذا صارت الشمس في أوائل العقب الى أن تصير الى أوائل
الحزب ففي هذه الاشهر لا يستطيع الناس ركوبه الوجه الثامن الاستقراء يدل
على أن السبب الظاهر في اختلاف الناس في أجسامهم وألوانهم وأخلاقهم
وطبائعهم وسيرهم أحوال الشمس في الحركة وذلك لأن الناس على ثلاثة أقسام
أحدها الذين يسكنون تحت خط الاستواء الى ما يقرب من الموضع الذى يجاذبهم
رأس السرطان وهم يسمون بالاسم العام السودان والسبب فيه أن الشمس تمر على
رؤسهم في السنة امامة أو مرتين فتحرقهم وتسود أبدانهم وشعورهم والذين
مسماهم أقرب الى خط الاستواء فهم الزنج والحبيشة فإن الشمس لقوة تأثيرها
في مسامكتهم تحرق شعورهم وتودها وتجهلها جعدة وكثيفة وتجعل وجوههم
قهلة وجنتهم عظيمة وأخلاقهم وحشية وأما الذين مسامكتهم أقرب الى محاذة
رأس السرطان فالسواد فيهم أقل وطبائعهم أعدل وأخلاقهم أنس وأجسامهم
أنظف وهم أهل الهند واليمن وبعض المغاربة وكل العرب وأما القسم الثانى
من أهل الارض فهم الذين مسامكتهم على رأس السرطان الى محاذة نبات
نعش الكبرى فهم يسمون بالاسم العام البيضان وهؤلاء لا جل أن الشمس لا تسامت
رؤسهم ولا تبعد أيضا عنهم بعدا كثيرا حتى يعرض لهم شدة من الحر والبرد فلا جرم
صارت ألوانهم متوسطة ومقادير أجسامهم معتدلة وأخلاقهم حسنة كاهل الصين
والترك وخراسان والعراق والشام ثم هؤلاء من كان منهم أميل الى ناحية الجنوب
كان أتم في الذكاء والفهم اقرب من منطقة البروج وعمر الكواكب المتخيرة وتكون
حركتهم أليق بحركات الكواكب في السرعة والخفة ومن كان منهم أميل الى ناحية
المشرق فهم أقوى نفسا وأشد تذكرا لأن المشرق بين ذلك لأن الكواكب
منه تطلع والانوار من جانبه تظهر واليمن أقوى ومن كان الى ناحية المغرب فهو أبلن

نساوا أشد تأنيسا وأكثر كتمانا لأمور لان هذه الناحية منسوبة إلى القمر
 ومن شأن القمر ظهوره بعد الكتمان وأما القسم الثالث من أهل الأرض فهم
 الذين مساكنهم محاذية لبنات نعلش وهم العقابية والروس فانهم أكثر بعدهم
 عن عمر البروج وحرارة الشمس صار البرد عليهم أبرد والرطوبة الفضائية أكثر لانه
 ليس هناك من الحرما ينشفها وينضجها فلذلك صارت ألوانهم بيضا وشعورهم
 سبعة شقرة وأبدانهم عظيمة رخصة وطباةتهم مائلة إلى البرد وأخلاقهم وحشية
 واعلم أن كل واحد من هذين الطرفين هو الاقليم الاول والسابع يقل فيه
 العمران وتنقطع بعض العمارات عن بعض لغلبة الكيفيتين الفاعلتين ثم لا تزال
 العمارة في الاقليم الثاني والسادس والثالث والخامس تزداد فيقل الخراب فيها
 وأما الاقليم الرابع فانه متواصل العمارات ويقل الخراب فيه وذلك لاجل فضل
 الوسط على الاطراف باعتدال المزاج وكل هذا الاحوال دالة على أن أحوال هذا
 العالم مربوطة بأحوال الشمس فان قيل زعمتم أن الاقليم الرابع أفضل الاقاليم
 وعليه سؤالان الاول أن الادوية النافعة لا يتولد شي منها في الاقليم الرابع
 وانما يتولد في سائر الاقاليم والثاني أنه لم يخرج من هذا الاقليم أحد من الانبياء
 والجواب عن الاول أن الدواء انما يكون دواء اذا كانت إحدى الكيفيات غالبة
 وكانت القوة السمية غالبة عليه وهذا انما يولد في الاقاليم الخارجة عن الاعتدال
 أما الاقليم الرابع فانه لما كان معتدلا لاجرم لا يتولد فيه الا اجسام الغذائية المعتدلة
 وأما الاجسام الدوائية فانها لا بد وأن تكون خارجة عن الاعتدال فلهذا السبب
 لا تتولد الادوية في هذا الاقليم والجواب عن الثاني أن عقول أهل الاقليم الرابع
 كاملة مغزيرة متوفرة وبعضهم يقرب من البعض في الكمال فلا جرم لم يخرج منهم
 الانبياء وأما سائر الاقاليم فالتقصان غلب عليهم فاذا اتفق خروج انسان كامل
 عظيم الكمال لاجرم ظهر التفاوت ظهورا منتبها إلى حد الانحياز الوجه التاسع
 من أحوال الشمس أن المواضع التي تسامتها الشمس على قسمين أحدهما موضع
 ضيقها وغاية قربها من الأرض وهذه المواضع هي البراري الجنوبية وهي محترقة
 نارية لا يتسكن فيها حيوان أما المواضع المقابلة لتلك المواضع فساكنها كلهم سود
 اذ لوان لا حترق موادهم وجلودهم بسبب ذلك الهواء المحترق بالشمس وأما المواضع
 المسامنة لوجهها في جانب الشمال فهي غير محترقة بل معتدلة ثم قد ثبت في المجسطي
 أن التفاوت الحاصل بسبب قرصها وبعدها من الأرض قليل بسبب حصول ذلك
 القرب القليل صار الجانب الجنوبي محترقا فاعلمنا بهذا الطريق أن الشمس لو حصلت
 في تلك الثوابت لفسدت الطبائع من شدة البرد ولو أنها انحدرت إلى تلك القمر
 لا حترق هذا العالم بالكيفية فلهذا السبب قدر الحكيم الرحيم الناظر بعباده أن جعل

الشمس وسط الكواكب السبعة لتكون بحركتها الطبيعية المعتدلة وقربها المعتدل
تبقى الطبائع والمطبوعات في هذا العالم على حد الاعتدال وأما أهل الاقليم الاول
فلا جرم قريهم من الموضع المسامت لمضيض الشمس كانت سخونة هوائهم شديدة
فلا جرم هم أكثر سواد الان تأثير الشمس فيهم عظيم وأما أهل الاقليم الثاني فهم
سمراللون وأما أهل الاقليم الثالث والرابع فهم أعدل من اجاب سبب اعتدال
الهواء وايضا فغاية ارتفاع الشمس انما تكون عند كونها في أبعد بعدا عن الارض
فلا جرم صار أهل هذين الاقليمين موصوفين بالصفات الكريمة والصور الجيلة
وأما أهل الاقليم الخامس فان سخونة الهواء هنالك أقل من الاعتدال بقدر يسير
فلا جرم صار في حيز البرد والتلوج وصارت طبائع أهله أقل نضجا من طبائع أهل الاقليم
الرابع الا أن بعدهم عن الاعتدال قليل وأما أهل الاقليم السادس والسابع فانهم يخون
نيون واعلمية البرد والرطوبة عليهم أشد تأثيرا من الوانهم وزرقة عيونهم وعظمت
وجوههم واستدارت فقتين أن اختلاف طبائع الناس في موطنهم وأشكالهم
والوانهم بسبب اختلاف أحوال الشمس في القرب والبعد وأما اختلاف الناس
في الاخلاق والطبائع فهو تابع لاختلاف أحوالهم فان الوهم المؤثر الذي للهند
لا يكاد يوجد في غيرهم وكذلك الشجاعة في التلوسوء الاخلاق في المغاربة لا يوجد
مثله لاهل شارقة * الوجه العاشر من تأثيرات الشمس اختلاف الفصول الاربعة
بسبب انتقالها في أرباع الفلك ولاشك أن السبب في تولد النباتات ونضجها وكال
حاله ليس الا هذه الفصول الاربعة فلما كان السبب لحدوث الفصول الاربعة
هو الشمس والسبب لتولد النباتات هو الفصول الاربعة والسبب لتولد الحيوانات
هو النباتات صارت الشمس كالاصل لكل حوادث هذا العالم * الوجه الحادي عشر
في تأثير الشمس في النبات وهو من وجوه أحدها أن الشمس اذا تابعت عن سمت
الرأس أشدت البرد في الهواء واستولى البرد على ظاهرا الارض فيبقى الحرق في باطن
الارض وتتولد فيه الاجرة اللطيفة الموافقة لتكوين المعادن وانفلاق الحب في بطن
الارض فاذا مالت الشمس الى سمت الرأس وزال البرد واعتدل الهواء خرجت تلك
الشتا يا من بطن الارض الى ظهرها ثم ان الهواء المتسخن بسبب قوة الشمس
يؤثر فيه فيحصل النضج والكآل في الزروع والثمار وتأتيها أن تأثير الشمس في النبات
بسبب الحركة اليومية محسوس والدليل عليه أن الريحان الذي يقال له
النبالوفر والاذريون وورق الخروع وغيرها فانهم ياتمون وترداد عند أخذ الشمس
في الارتفاع والصعود فاذا غابت الشمس ضعفت وذبلت وثالثها أن الزروع والنبات
لا تنمو ولا تنشا الا في المواضع التي تطلع عليها الشمس ويصل اليها قوة حرها ورابعها
أن وجود بعض أنواع النبات في بعض البلاد في الحر والبرد الذي لا سبب له

الاسحره النير الاعظم فان النخيل لا تنبت في البلاد الباردة وكذلك شجرة الاترج
 واللبون والموز لا تنبت في البلاد الباردة وفي الاقليم الاول تنبت الاقاييه الهندية
 التي لا تنبت في سائر الاقاليم وفي البلاد الجنوبية التي وراء خط الاستواء تنبت اشجار
 وفواكه وحشائش لا يعرف شي منها في البلاد الشمالية وأما الحيوانات فيختلف
 الحال في تولدها باختلاف حرارة البلاد وبرودتها فان الفيل والعلم والبيرو يوجد
 في أرض الهند ولا توجد في سائر الاقاليم التي تكون دونها في البرودة كذلك غزال
 المسك والكر كدن ربما لا يوجدان الا في بلاد الترك وما يقرب منها وقد يوجد بعضها
 في البلاد التي هي أشد حرارة من بلاد الهند فان الفيلة توجد في سائر البلدان حتى
 في البلاد الجنوبية التي هي بلاد السودان أعظم جسمها وأطول اعمارا وأما انعقاد
 الاجساد السبعة والاجار والمعادن فمعلوم أن السبب فيها بخارات تتولد في باطن
 الارض بسبب تأثير الشمس فاذا اختفت تلك البخارات في قعر الجبال وانثرت
 الشمس في نخبها تولدت المعادن وأما الامطار وسائر الاكثار العلوية فلا شك
 في أن تكونها من الابخرة والادخنة ولا شك أن تولدها بقوة الشمس فلهذا كلف
 بهذا القدر من منافع الشمس (الفصل الثالث في منافع القمر) اعلم أن القمر لا نسبة له
 الى الشمس في كبر الجسم وقوة التأثير البتة الا أنه أيضا قوة عظيمة في التأثير في هذا
 العالم قال أهل التحقيق تأثير الشمس في الحر والبرد أظهر وتأثير القمر في الرطوبة
 والجفاف أقوى وقولنا الشمس تؤثر في الحرارة والبرودة نعتي به أنها عند القرب
 تفيد الحرارة وعند البعد تفيد البرودة وكذلك حال القمر في الرطوبة والجفاف
 والذي يدل على ما ذكرناه وجوه الاول ان أصحاب التجارب قالوا ان من البحار
 ما يخذل في الازدياد من حين ما يفارق القمر الشمس الى وقت الامتلاء ثم انها تأخذ
 في الانقصاص بعد الامتلاء ولا يزال يستمر ذلك الانقصاص بحسب نقصان نور
 القمر حتى ينتهي الى غاية نقصانه عند حصول المحاق ثم يخذل في الازدياد مرة أخرى
 كما في الدور الاول ومن البحار ما يحصل فيه الجزر والمد في كل يوم وليست مع طلوع
 القمر وغروبه وذلك موجود في بحر فارس وبحر الهند وكذلك أيضا في بحر الصين
 وكيفية أنه اذا بلغ القمر مشرقا من مشارق البحار ابتدأ البحر بالمد فلا يزال كذلك
 الى أن يصير القمر الى وسط السماء ذلك الموضع فعند ذلك ينتهي المد منتهاه فاذا انقضى
 القمر من وسط السماء ذلك الموضع جزر الماء ورجع البحر ولا يزال كذلك راجعا الى
 أن يبلغ القمر مغربه فعند ذلك ينتهي الجزر منتهاه فاذا زال القمر من مغرب ذلك
 الموضع ابتدأ المد هناك في المرة الثانية ولا يزال واندا الى أن يصل القمر الى وتد
 الارض فينتد ينتهي المد منتهاه في المرة الثانية ثم يتبدى الجزر ثانيا ويرجع الماء
 الى البحر حتى يبلغ القمر أفق مشرق ذلك الموضع فتعود الحالة المذكورة مرة أخرى

لأن الأرض مستديرة والبحر محيط بهما على استدارتهما والقمر يطلع على كليهما
 في مقدار اليوم والليلة فكما تحرك القمر قوسا صار موضع القمر أفقا لموضع آخر
 من مواضع البحر وذلك الموضع يكون وسط السماء لموضع آخر ومغربا لموضع آخر
 وفيما بين كل وتند من هذه الاوتاد تحصل أحوال أخرى فلا جرم يحصل لأجل هذه
 الأسباب أحوال مختلفة مضطربة في البحر واعلم أن سكان البحر كلما رأوا في البحر
 انتفاخا وهيجان رياح عاصفة وأمواج شديدة علموا أنه ابتداء المد وإذا ذهب الانتفاخ
 وقلت الأمواج والرياح علموا أنه وقت الجزر وأما أصحاب الشطوط والسواحل فانهم
 يجدون عندهم في وقت المد للماء حركة من أسفله إلى أعلاه فإذا رجع الماء ونزل فهناك
 وقت الجزر (الوجه الثاني) من آثار القمر ان ابدان الحيوانات في وقت زيادة ضوء
 القمر تكون أقوى وأسخن وبعد الامتلاء تكون أضعف وأبرد والاختلاط التي
 في بدن الانسان مادام القمر زائد في ضوءه فانها تكون أزيد ويكون ظاهر البدن
 أكثرطوبة وحسنا فإذا نقص ضوء القمر صارت هذه الاختلاط في غور البدن
 والعروق وازداد ظاهر البدن ييبسا (الوجه الثالث) اختلاف أحوال الحيوانات
 وتفاوت أيامها وكل ذلك مبني على زيادة نور القمر ونقصانه (الوجه الرابع) شعر الحيوان
 فانه مادام القمر زائد في ضوءه فانه يسرع نباته ويغلظ ويكثر فإذا أخذ ضوء القمر
 في الانقصاص ابطأ نباته ولم يغلظ وأيضا ألبان الحيوانات تكثر في أول الشهر إلى نصفه
 مادام القمر زائد في الضوء فإذا نقص ضوء القمر نقصت غزارتها وكذلك أيضا دمغة
 الحيوانات تكون زائدة في أول الشهر عما في آخره وكذا القول في بياض البيض
 ثم قالوا بل هذه الأحوال تختلف بسبب حال القمر في اليوم الواحد فان القمر إذا كان
 فوق الأرض في الربع الشرقي فانه تكثر ألبان الضروع وتزداد دمغة الحيوانات
 فإذا زال القمر وغاب عنهم نقصت نقصا ظاهرا وهذه الاعتبارات تظهر عند
 الاستقراء ظهورا بينا وعما يعزى ذلك أن الانسان إذا نام أو قعد في ضوء القمر حدث
 في بدنه الاسترخاء والكسل ويهيج عليه الزكام والصداع وإذا وضعت لحوم الحيوانات
 مكشوفة تحت ضوء القمر تغير طعمها وروائحها (الوجه الخامس) أنه توجد السمكة
 في البحار والآجام والمياه الجارية إذا كان من أول الشهر إلى الامتلاء فانها تخرج
 من قعر الآجام والبحار ويكون سمها أزيد وأما من بعد الامتلاء إلى الاجتماع فانها
 تدخل في القعر ويقتصر سمها وأما في اليوم بلبسته فمادام القمر مقبلا من المشرق
 إلى وسط السماء فانها تخرج مهيضة فاما إذا زال القمر عادت في جحرها ولا تكون
 في غاية السمن وكذلك أيضا خشاشات الأرض يكون خروجها من جحرها
 في النصف الأول من الشهر أكثر من خروجها في النصف الثاني (الوجه السادس)
 أن الأشجار والغروم ان غرست والقمر زائد النور مقبل إلى وسط السماء قويت

وكثرت ونشأت وحلت وأسرعت النبات وان كان ناقص النور زائلا عن وسط السماء
 كان بالضم وذلك القول في الرياحين والبقول والاعشاب فانها تكون أزيد نشوا
 ونمو اذا كان القمر مقبلا من الاجمة ماغ الى الامتلاء وأما في النصف الاخير من الشهر
 فالحال بالضم من ذلك والقرع والقنا والخيار والبطيخ ينمو بالغاء عند ازدياد الضوء
 وأما في وسط الشهر عند حصول الامتلاء فهذه الكواكب العظمى الخمس حتى انه يحصل التفاوت
 في الحس في الآية الواحدة فكذلك المعادن والنباتات فانها تزداد في النصف الاول
 من الشهر وتنقص في الثاني منه وذلك معروف عند أصحاب المعادن واعلم أن القمر
 انما كان قوى التأثير في هذا العالم لثلاثة أوجه أحدها أن حركات القمر سريعة
 وتغيراته كثيرة وأما سائر الكواكب فحركاتها بطيئة وتغيراته هذا العالم كثيرة فكان
 اسناد تغيرات هذا العالم مع كثرتها الى حركات القمر أولى والثاني انه أقرب الكواكب
 من هذا العالم فكان بالتأثير فيه أولى والثالث أن القمر بسرعة حركته يمزج أنوار
 بعض الكواكب بأنوار الباقي ولا شك أن امتزاجها مبادى لحدوث الحوادث
 في هذا العالم فكان القمر هو المبدأ القريب (الفصل الرابع في أحوال سائر الكواكب)
 اعلم أن منافع الكواكب كثيرة ومن العجائب أن الكرات السبع التي هي منازل
 السيارات السبعة قدرها الحكيم الرحيم بحيث يحصل للكواكب فيها صعود الى
 الارتفاع ونزول الى الخفض وأما هذه الكرات السبع كرتان عظيمتان أدونهما كرة
 الكواكب الثابتة وأعلاهما الفلك الاطلس وحصل في داخل الكرات السبع كرتان
 احدهما كرة الجسم اللطيف وهي كرة النار والهواء والاخرى كرة الجسم الكثيف وهي
 كرة الماء والارض فالكرتان العاليتان أعنى كرة الثوابت والفلك الاعظم هما الفاعلتان
 والكرتان الداخلتان أعنى كرة الكثيف واللطيف هما المنفعلتان والكواكب السبعة
 المركوزة في تدويرها المركوزة في الكرات السبع كالألة والاداة فهذه الكواكب
 اذا صعدت الى أوجاتها فكانها تأخذ القوى من الكرتين العاليتين واذا هبطت
 الى خفيضاتها وقربت من العالم الاسفل فكانها تؤدى تلك الآثار الى هذا العالم
 الاسفل ومن الاحوال العجيبة أن هذه الكواكب السبعة لكل واحد منها حركات
 ستة فهي تتحرك بطبيعتها من المغرب الى المشرق وبسبب تحريك الفلك الاعظم
 من المشرق الى المغرب وأيضا فهي تميل تارة الى الشمال وأخرى الى الجنوب وأيضا
 فهي تتحرك تارة الى فوق وذلك عند صعودها الى أوجاتها وأخرى الى أسفل وذلك
 عند هبوطها الى خفيضاتها فهذه حركات ست حاصلة لكل واحد من تلك السبعة
 فهي اثنتان وأربعون حركة وينضم اليها حركة فلك الثوابت بطبيعته من المغرب
 الى المشرق وبالقسر على الضد من ذلك فالج مجموع أربع وأربعون وينضم اليها الحركة
 البسيطة الحاصلة للفلك الاعظم فتكون الجملة خمسة وأربعين نوعا من الحركة ثم اذا

اعتبرنا أنواع الحركات الحاصلة بسبب حركات الافلاك الممثلة والحاملة والندويرات
 كثرت الحركات جدا فاذا امتزجت واختلطت بلغت تلك الكثرة الى ما لا نهاية
 وكلها واقعة على وجه يحصل بسببه نظام هذا العالم على الوجه الاكمل الا صوب
 الى هتاف المطالب العالية للامام الهمام فخر الدين الرازي عليه الرحمة والغفران
 (الفصل الرابع) من قواعد العقائد في الايمان والاسلام وما بينهما من الاتصال
 والانفصال وما يتطرق اليه من الزيادة والنقصان ووجه استثناء السلف فيه وفيه
 ثلاث مسائل (مسئلة) اختلفوا في أن الاسلام هل هو الايمان أو غيره وان كان غيره
 فهو منفصل يوجدونه أو هو مرتبط به يلزمه فقول انهما شيء واحد وقيل انهما
 شيان لا يتواصلان وقيل انهما شيءان ولكن يرتبط أحدهما بالآخر وقد أورد
 أبو طالب المكي في هذا كلاما شديدا الاضطراب كثيرا لتطويل فلهنجم على التصريح
 بالحق من غير تعريض على نقل ما لا تحصيل له فنقول في هذا ثلاثة مسائل تبحث
 عن موجب اللفظين في اللغة وبحث عن المراد بهما في اطلاق الشرع وبحث عن
 حكمهما في الدنيا والآخرة والبحث الاول لغوي والثاني تفسيري والثالث فقهي
 شرعي البحث الاول في موجب اللغة والحق فيه أن الايمان عبارة عن التصديق قال
 الله تعالى وما أنت بمؤمن لنا أي بمصدق والاسلام عبارة عن التسليم والاستسلام
 بالاذعان والانقياد وترك التمرد والاباء والعناد وللتصديق محمل خاص وهو
 القلب واللسان ترجمانه وأما التسليم فانه عام في القلب واللسان والجوارح فان كل
 تصديق فهو تسليم وترك للاباء والخود وكذلك الاعتراف باللسان وكذلك الطاعة
 والانقياد بالجوارح فوجب اللغة أن الاسلام أعم والايمان أخص وكان الايمان
 عبارة عن أشرف أجزاء الاسلام فاذا كل تصديق تسليم وأي تسليم تصديق
 البحث الثاني عن اطلاق الشرع والحق فيه أن الشرع قد ورد باستعماله على سبيل
 الترادف والتوارد وورد على سبيل الاختلاف وورد على سبيل التداخل
 أما الترادف ففي قوله تعالى فآخزجنهم من كان فيهم من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت
 من المسلمين ولم يكن بالاتفاق الايت واحد وقال الله تعالى ان كنتم آمنتم بالله
 فعليه فوكلوا ان كنتم مسلمين وقال صلى الله عليه وسلم في الاسلام على خمس وسئل
 مرة عن الايمان فاجاب بهذه الخمسة وأما الاختلاف فقوله تعالى قالت الاعراب
 آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ومعناه استسلمنا في الظاهر فاراد بالايان ههنا
 تصديق القلب فقط وبالاسلام الاستسلام ظاهرا باللسان والجوارح وفي حديث
 جبريل عليه السلام لما سأله عن الايمان فقال أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه
 ورسله واليوم الآخر وبالبعث بعد الموت وبالحساب وبالآخرة وشئ ففقال
 ما الاسلام فذكر الخصال الخمس فعبير بالاسلام عن التسليم الظاهر بالقول والعمل

وفي حديث سعد رضي الله عنه أنه صلى الله عليه وسلم أعطى رجلاً عطاء ولم يعط للآخر
فقال له سعد يا رسول الله تركت فلاناً ولم تعطه وهو مؤمن فقال أو مسلم فأعاد عليه
فأعاده رسول الله صلى الله عليه وسلم وروى أيضاً أنه سئل عليه السلام فقبل له أي
الأعمال أفضل فقال الإسلام فقبل أي الإسلام أفضل فقال الإيمان وهذا دليل على
الاختلاف والتداخل وهو أوفق الاستعمالات للغة لأن الإسلام عمل من الأعمال
وهو أفضلها والإسلام هو التسليم أمّا بالقلب وأمّا باللسان وأمّا بالجوارح وأفضلها
الذي بالقلب وهو التصديق الذي يسمى إيماناً والاستعمال أهم على سبيل الاختلاف
وعلى سبيل التداخل وعلى سبيل الترادف كله غير خارج عن طريق التجوز في اللغة
وأما الاختلاف فهو أن يجعل الإيمان عبارة عن التصديق بالقلب فقط فهو موافق
للغة والإسلام عبارة عن التسليم ظاهراً وباطناً وهو أيضاً موافق للغة فإن التسليم
ببعض محال التسليم ينطلق عليه اسم التسليم فليس من شرط حصول الاسم عموم
المعنى لكل محل ~~ي~~ يمكن أن يوجد المعنى فيه فإن لمس غيره ببعض بدنه يسمى
لأقسامه لم يستغرق جميع بدنه فإطلاق اسم الإسلام على التسليم الظاهر عند عدم
تسليم الباطن مطابق للسان وعلى هذا الوجه جرى قوله تعالى قالت الأعراب آمنا
الحج وقوله في حديث سعد أو مسلم لأنه فضل أحدهما عن الآخر يزيد بالاختلاف
تفاضل المسمين وأما التداخل فموافق أيضاً للغة وهو أن يجعل الإسلام عبارة عن
التسليم بالقلب والقول والعمل جميعاً والإيمان عبارة عن بعض ما دخل في الإسلام
وهو القلب وهو الذي عينناه بالتداخل وهذا موافق للغة في خصوص الإيمان وعموم
الإسلام لكل وعلى هذا خرج قوله الإيمان في جواب قول السائل أي الإسلام
أفضل لأنه جعل الإيمان مخصوصاً من الإسلام فادخله فيه وأما استعماله على سبيل
الترادف بأن يجعل الإسلام عبارة عن التسليم بالقلب والظاهر جميعاً فإن ذلك
تسليم وكذا الإيمان ويكون التصرف في الإيمان على الخصوص بتعميمه وإدخال
الظاهر في معناه وهو جائز لأن تسليم الظاهر بالقول والعمل ثمرة تصديق الباطن
وتبجته وقد يطلق اسم الشجر ويراد به الشجر مع ثمره على سبيل التسامح فيصير بهذا
القدر من التعميم مراد فالاسم الإسلام ومطابقاً له فلا يزيد عليه ولا ينقص وعليه
خرج قوله تعالى فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين (البحث الثالث عن الحكم
الشرعي) والإسلام والإيمان حكمان أخريان ودنيوي أما الأخري فهو الإخراج
من النار ومنع التضليل إذ قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يخرج من النار من كان
في قلبه منقالة ذرة من الإيمان وقد اختلفوا في أن هذا الحكم على ماذا يترتب وعبروا
عنه بأن الإيمان ما إذا غن قائل يقول إنه مجرد العقدة ومن قائل يقول إنه عقد بالقلب
وشهادة باللسان ومن قائل يزيد ثالثاً وهو العمل بالأركان ونحن نكشف الغطاء

عنه ونقول من جمع بين هذه الثلاث فلا خلاف في أن مستقرها الجنة وهذه درجة
الدرجة الثانية أن يوجد الاثنان وبعض الثالث وهو القول والعقد وبعض الاعمال
ولكن ارتكب صاحبه كبيرة أو بعض الكبائر فعندها قالت المعتزلة يخرج به ذاعن
الايمن ولم يدخل في الكفر بل اسمه الناسق وهو على منزلة بين منزلتين وهو مخلف
في النار وهذا باطل كما سنذكره الدرجة الثالثة أن يوجد التصديق بانقلاب
والشهادة باللسان دون الاعمال بالجوارح وقد اختلفوا في حكمه فقال أبو طائيب
المكي العمل من الايمان ولا يتم دونته وادعى الاجماع فيه واستدل بآية تشعير بغيره
غرضه كقوله تعالى الذين آمنوا وعملوا الصالحات اذهب هذا يدل على أن العمل
وراء الايمان لا من نفس الايمان والا فيكون العمل في حكم المعاد والمحب أنه ادعى
الاجماع في هذا وهو مع ذلك ينقل قوله عليه السلام لا يكفر أحد الا بجوده ما اقربه
ويشكر على المنزلة قولهم بالتخالف في النار بسبب الكبائر والقائل بهم هذا قائل بعين
مذهب المعتزلة اذ يقال له من صدق بقلبه وشهد بلسانه ومات في الحال فهل
هو في الجنة فلا بد وأن يقول نعم وفيه حكم بوجود الايمان دون العمل فتريد ونقول
لوبي حيا حتى دخل عليه وقت صلاة فترى كاهن مات أوزني ثم مات فهل يخلد
في النار فان قال نعم فهذا مراد المعتزلة وان قال لا فهو تصريح بان العمل ليس
ركنا من نفس الايمان ولا شرط في وجوده ولا في استحقاق الجنة به وان قال أردت
به أن يعيش مدة طويلة ولا يصلي ولا يقدم على شيء من الاعمال الشرعية فما ضابطها
المدة وما عدد تلك الطاعات التي يتركها يطل الايمان وما عدد الكبائر التي
يتركها يطل الايمان وهذا لا يمكن التحكم بتقديره ولم يصرا اليه صائرا ولا
الدرجة الرابعة أن يوجد التصديق بالقلب فقبل أن ينطق باللسان أو يشتغل بالاعمال
مات فهل نقول مات مؤمنا بينه وبين الله تعالى وهذا ما اختلف فيه ومن شرط
القول لتام الايمان يقول هذا مات قبل الايمان وهذا فاسد اذ قال صلى الله عليه
وسلم يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من الايمان وهذا قلبه طافح
بالايمان فكيف يخلد ولم يشترط في حديث جبريل عليه السلام للايمان
الا التصديق بالله وملائكته واليوم الآخر الحديث كما سبق الدرجة الخامسة
أن يصدق بقلبه ويساعد من العمر مهلة النطق بكلمة الشهادة وعلم وجوبها
ولكنه لم ينطق بها فيحتمل أن يجعل امتناعه عن النطق كامتناعه عن الصلاة ونقول
هو مؤمن غير مخلد في النار والايمان هو التصديق المحض واللسان ترجح الايمان
فلا بد أن يكون الايمان موجودا بتمامه قبل اللسان حتى يترجمه وهذا هو الاظهر
اذ لا مستند الا اتباع موجب اللفاظ ووضع اللسان أن الايمان عبارة عن التصديق
بالقلب وقد قال عليه السلام يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من الايمان

ولا ينعدم الايمان من القلب بالسكوت عن الفعل الواجب وقال قائلون القول ركن
اذ ليس كلمة الشهادة اخبارا عن القلب بل هو انشاء عقد واستدعاء شهادة والتزام وقد
غلا في هذا العائقة المرجئة فقالوا لا يدخل النار أصلا وقالوا ان المؤمن وان عصي
فلا يدخل النار وسنبطل ذلك عليهم الدرجة السادسة أن يقول بلسانه لا اله الا الله
محمد رسول الله ولكن لم يصدق بقلبه فلا نشك في أن هذا في حكم الاثرة من الكفار
وأنه مخلف في النار ولا نشك في أنه في حكم الدنيا الذي يتعلق بالآخرة والولادة من المسلمين
لان قلبه لا تطاع عليه وعلمنا أن نطق به أنه ما قاله بلسانه الا وهو منطوق عليه بقلبه
وانما نشك في أمر ثالث وهو الحكم الديني فيما بينه وبين الله وذلك بأن يموت له
في هذه الحالة قريب مسلم ثم يصدق بعد ذلك بقلبه ثم يستغنى ويقول كنت غير مصدق
بالقلب حالة الموت والميراث الآن في يدي فهل يحل لي بيني وبين الله تعالى أو نكح مسلمة
ثم صدق هل يلزمه إعادة النكاح هذا في محل النظر فيحتمل أن يقال أحكام الدنيا
منوطة بالقول الظاهر ظاهرا وباطنا ويحتمل أن يقال تناطبا ظاهرا في حق غيره
لان باطنه غير ظاهر لغيره وباطنه ظاهر له في نفسه بينه وبين الله والظاهر والعلم عند
الله تعالى أنه لا يحل له ذلك الميراث ويلزمه إعادة النكاح ولذلك كان حذيفة رضي الله
تعالى عنه لا يحضر جنازة من يموت من المنافقين وعمر رضي الله عنه كان يراعي ذلك
منه فلا يحضر اذا لم يحضر حذيفة رضي الله عنه الصلاة والصلاة فعل ظاهر في الدنيا
وان العبادات والتوقي عن الحرام أيضا من جملة ما يجب لله تعالى كالمسألة وليس
هذا مناقضا لقولنا ان الارث حكم الاسلام وهو استسلام بل الاستسلام التام
ما يشمل الظاهر والباطن وهذه مباحث فقهية ظنية تبنى على ظواهر الالفاظ
والعمومات والاقضية فلا ينبغي أن يظن القاصر في العلوم أن المطلب فيه القطع
من حيث جرت العادة بإيراده في فن الكلام الذي يطلب فيه القطع فأقلح من نظر
الى العادات والمراسم في العلوم فان قلت فاشبهه المعتزلة والمرجئة وما حجة بطلان
قوله هم فاقول شبهتهم وعمومات القرآن أما المرجئة فقالوا لا يدخل المؤمن النار وان
أتى بكل المعاصي لقوله تعالى من يؤمن بربه فلا يخاف بخسا ولا رهقا ولقوله والذين
آمَنوا بالله ورسوله أولئك هم الصديقون ولقوله تعالى كلما أتى فيها فوج سألهم
خزنتها ألم يأتكم نذير الى قوله فكذبنا وقلنا ما نزل الله من شيء وقوله كلما أتى عام فينبغي
أن يكون كل من أتى مكذبا ولقوله تعالى لا يصلاها الا الاشقي الذي كذب ونولى وهذا
حصر واثبات ونفي ولقوله تعالى من جاء بالحسنة فله خير منها وهم من فزع يومئذ
آمنون والايمان رأس الحسنات ولقوله تعالى والله يحب المحسنين وقد قال الله تعالى
انا لانضع أجر من أحسن عملا ولا حجة لهم في ذلك فانه حيث ذكر الايمان بهم هذه الآيات
أريد به الايمان مع العمل أذينا أن الايمان قد يطلق ويراد به الاسلام وهو الموافقة

بالقلب والقول والعمل ودليل هذا التأويل أخبار كثيرة في معاقبة العاصين ومقادير
 العقاب وقوله يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من الإيمان فكيف يخرج
 إذا لم يدخل ومن القرآن قوله تعالى إن الله لا يغفر أن يشرك به ويفقر ما دون ذلك
 لمن يشاء فالاستثناء بالمشيئة يدل على الانقسام وقوله تعالى ومن بعض الله ورسوله
 فإن له نار جهنم وتخصيصه بالكفر تحكم وقوله تعالى إلا أن الظالمين في عذاب مقيم
 وقال تعالى ومن جاء بالسبيته فكبت وجوههم في النار فهذه العمومات في معارضة
 عموماتهم ولا بد من تسليط التخصيص والتأويل على الجانبين لأن الأخبار مصرحة
 بأن العصاة يعذبون بل قوله تعالى وإن منكم إلا واردة كما صريح في أن ذلك لا بد
 منه للكل إذ لا يخلو مؤمن عن ذنب يرتكبه وقوله لا يصلاها إلا الشقي أراد به جماعة
 مخصوصين أو أراد بالاشقي شخصاً معيناً وقوله تعالى كلما ألقى فيها فوج أى فوج من
 الكفار وتخصيص العمومات قريب وعن هذه الآية دفع الأشعرى وطائفة من
 المتكلمين انكار صيغ العموم وأن هذه الالفاظ يتوقف فيها على أن ترد قرينة تدل على
 معناها وأما المعتزلة فتشبهتهم قوله تعالى وإنى لغفار لمن تاب وآمن وعمل صالحاً وقوله
 تعالى والعصران الإنسان لنى خسر إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وقوله تعالى وإن
 منكم إلا واردة ثم قال تعالى ثم ننبى الذين اتقوا وقوله تعالى ومن بعض الله ورسوله
 فإن له نار جهنم وكل آية ذكر العمل الصالح مقرر ونافيه بالإيمان وقوله تعالى ومن يقتل
 مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم وهذه العمومات أيضاً مخصوصة بدليل قوله تعالى
 ويغفر ما دون ذلك إن يشاء فينبغي أن يبقى له مشيئة في مغفرة ما سوى الشرك وكذلك
 قوله عليه السلام يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من الإيمان وقوله
 تعالى إن الله لا يضيع أجر المحسنين فكيف يضيع أصل الإيمان وجميع الطاعات بعصية
 واحدة وقوله تعالى ومن يقتل مؤمناً متعمداً أى لإيمانه وقد ورد على مثل هذا
 السبب فإن قلت فقد مال الاختيار إلى أن الإيمان حاصل دون العمل وقد اشتهر
 عن السلف قوله هم الإيمان عقد وقول وعمل فإمضاء قلنا لا يبعد أن يعد العمل
 من الإيمان لأنه مكمل له ومتمم كما يقال الرأس واليدان هما الإنسان ومعلوم أنه يخرج
 عن كونه إنساناً بعدم الرأس ولا يخرج عنه بكونه مقطوع اليد ~~وكذلك~~ يقال
 التسبيحات والتكبيرات من الصلاة وإن كانت لا تسطل بفقدائها فالتصديق بالقلب
 من الإيمان ~~ك~~ القلب من وجود الإنسان إذ يعدم بعدمه وبقية الطاعات
 كالأطراف وبعضها أعلى من بعض وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم لا يرزى
 الزاني حين يرزى وهو مؤمن وأنصحابه رضى الله عنهم ما اعتقدوا مذهب المعتزلة
 في الخروج عن الإيمان بالزنا ~~ولم~~ كنهه غير مؤمن حقاً إيماناً تاماً كاملاً كما يقال
 للعاجز المقطوع الأطراف هذا ليس بإنسان أى ليس له الكمال الذى هو وراء

حقيقة الانسانية (مسئلة) فان قلت قد اتفق السلف على أن الايمان يزيد وينقص يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية فان كان التصديق هو الايمان فلا يتصور فيه زيادة ولا نقصان فأقول السلف هم الشهود والعدول وما لاحد عن قولهم عدول فما ذكروه حتى وانما الشأن في فهمه وفيه دليل على أن العمل ليس من اجزاء الايمان ولا اركان وجوده بل هو مزيد عليه يزيد به والزائد موجود والناقص موجود والشئ لا يزيد بذاته فلا يجوز أن يقال الانسان يزيد برأسه بل يقال يزيد بالميتة ومنه ولا يجوز أن يقال الصلاة تزيد بالر كوع والسجود بل تزيد بالآداب والسنن فهذا تصريح بأن الايمان له وجود ثم بعد الوجود يختلف حاله بالزيادة والنقصان فان قلت فالاشكال قائم في ان التصديق كيف يزيد وينقص وهو خطة واحدة فأقول اذا تر كذا المداهنة ولم نكثر يتشعب من يشعب وكشفنا الغطاء ارتفع الاشكال فنقول الايمان اسم مشترك يطلق من ثلاثة أوجه الاول انه يطلق للتصديق بالقلب على سبيل الاعتقاد والتقليد من غير كشف وانشرح صدر وهو ايمان العوام بل الخلق كله من الاغلو اص وهذا الاعتقاد عقدة على القلب تارة تشدد وتقوى وتارة تضعف وتسترخي كالعقدة على الخيط مثلا ولا تستبعد هذا واعتبر باليهودي في صلابته في عقيدته التي لا يمكن نزوعه عنها يتخوف ويحذر ولا تخيل ووعظ ولا تحقيق وبرهان وكذا النصراني والمبتدعة ومنهم من يمكن تشكيكه بأدنى كلام ويمكن استزاله عن اعتقاده بأدنى استمالة أو تخويف مع أنه غير شك في عقيدته كالاول ولكنهما يتفاوتان في شدة التصميم وهذا موجود في الاعتقاد الحق أيضا والعمل يؤثر في غناء هذا التصميم وزيادته كما يؤثر في الماء في غناء الاشجار ولذلك قال فزادهم ايمانا وقال تعالى فزادتهم ايمانا وقال تعالى ليزدادوا ايمانا مع ايمانهم وقد قال صلى الله عليه وسلم فيما روى في بعض الاخبار الايمان يزيد وذلك بتأثير الطاعات في القلب وهذا لا يدركه الا من راقب أحوال نفسه في أوقات المواظبة على العبادة والتجريد لها بحضرة والقلب مع أوقات الفسور وادراك التفاوتات في السكون الى عقائد الايمان في هذه الاحوال حتى يزيد عقده استعصاء على من يريد حلها التمسك ببل من يعتقد في اليتم معنى الرحمة اذا عمل بموجب اعتقاده بمسح رأسه ويلطف به أدرك من باطنه تأكدا للرحمة وتضاعفها بسبب العمل وكذلك معتقد التواضع اذا عمل بموجبه مقبلا أو ساجدا للغيره أحسن من قلبه بالتواضع عند اقدامه على الخدمة وهكذا جميع صفات القلب يصدر منها اعمال الجوارح ثم يعود أثر الاعمال عليها ويؤثر كدها ويزيدها وسيلاني هذا في ربيع المهلكات والمنجيات عند بيان وجه تعلق الباطن بالظاهر والاعمال بالعقائد والقلوب فان ذلك من جنس تعلق الملك بالملكوت وأعني بالملك عالم الشهادة المدرك بالحواس

وأعني بالملكوت عالم الغيب المدرك بنور البصيرة والقلب من عالم الملكوت والاعضاء
وأعمالها من عالم الملك والاطف الارتباط ودقته بين العالمين انتهى الى حد أن ظن بعض
الناس اتحاد أحدهما بالآخر وظن آخرون أنه لا عالم الا عالم الشهادة وهو هذه
الاجسام المحسوسة ومن أدرك الامرين وأدرك تعددهما ثم ارتبطا معا عبر عنه
وقال

رق الزجاج وورقت الخمر * فتشابهوا وتشاكل الامر

فكانا خمر ولا قدح * وكانا قدح ولا خمر

ولنرجع الى المقصود فان هذا اعترض خارجا عن علم المعاملة ولكن بين العالمين أيضا
انصال وارتباط فلذلك ترى علوم المكائفة تتساق كل ساعة على علوم المعاملة
الى أن تكف عنها بالتكاف فهذا وجه زيادة الايمان بالطاعة بموجب هذا الاطلاق
واهذا قال على رضى الله عنه ان الايمان لا يدوم بغيره فافعل العبد الصالحات
نما وزاد حتى يبيض القلب كله وان النفاق لا يدوم بغيره فافعل الحرامات
نمت وزادت حتى يسود القلب كله فيطبع على قلبه فذلك الختم فتلا قوله تعالى
كلا بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون (الاطلاق الثاني) ان يراد به التصديق
والعمل جميعا كما قال الايمان بضع وسبعون بابا وكما قال لا يرزني الزاني حين
يرزني وهو مؤمن واذا دخل العمل في مقتضى لفظ الايمان لم تخف زيادته ونقصانه
وهل يؤثر ذلك في زيادة الايمان الذي هو مجرد التصديق هذا فيه نظر وقد أشرنا
الى أنه مؤثر فيه (الاطلاق الثالث) أن يراد به التصديق اليقيني على سبيل الكشف
وانشراح الصدر والمشاهدة بنور البصيرة وهذا أبعد الاقسام عن قبول الزيادة
ولكني أقول الامر اليقيني الذي لا شك فيه يختلف طمأنينة النفس اليه
فليس طمأنينة النفس الى أن الاثمين أكثر من واحد طمأنينتها الى ان العالم
مصنوع حادث وان كان لا شك في كل واحد منهم بل اليقينية تختلف في درجات
الايضاح ودرجات طمأنينة النفس اليه وقد ظهر في جميع الاطلاقات أن ما قالوه
من زيادة الايمان ونقصانه حق وكيف لا وفي الاخبار انه يخرج من النار من كان
في قلبه مثقال ذرة من الايمان وفي بعض المواضع فيكم آخر مثقال دينار
فأى معنى لاختلاف مقاديره ان كان ما في القلب لا يتفاوت فان قلت ما وجه
قول السلف ان المؤمن ان شاء الله تعالى والاستثناء شك والشك في الايمان كفر
وقد كانوا يمنعون عن جزم الجواب وقيل لعلمة مؤمن أتم فقال أرجو ان شاء الله
تعالى وقال الثوري نحن مؤمنون بالله وملائكته وكتبه ورسله ولم ندري ما نحن
عند الله فإمضى هذه الاستثناءات فالجواب أن هذا الاستثناء صحيح وله أربعة أوجه
وجهان لا يستندان الى شك ووجهان يستندان الى شك لا في أصل الايمان ولكن

في خاتمته أو كماله الوجه الأول الذي لا يستند إلى الشك إلا حترام من الجزم خفيفة
 ما فيه من تركية النفس قال الله تعالى فلا تزكوا أنفسكم وقال تعالى ألم تر إلى الذين
 يزكون أنفسهم ثم قال انظرو كيف يفترون على الله الكذب وقيل الحكيم ما الصدق القبيح
 قال ثناء الانسان على نفسه والايان من أعلى صفات الحمد والجزم به تركية مطلقة
 وصيغة الاستثناء كأنها تقول من غريب التركية كما يقال للانسان أنت طيب
 أوفقه أو مفسر فيقول نعم ان شاء الله لكن لا في معرض الشك ولكنه لاخراج نفسه
 عن التركية والصيغة صيغة الترييد والتضعيف لنفس الخبر ومعناه التضعيف
 للآزم من لوازم الخبر وهو التركية وبهذا التأويل لو سئل عن وصف ذم لم يحسن
 الاستثناء الوجه الثاني التأديب بذكر الله في كل حال وحالة الامور كلها إلى مشيئة الله
 فقد أذب الله سبحانه وتعالى نبيه عليه السلام فقال ولا تقولن شيئا اني فاعل ذلك
 غدا إلا ان يشاء الله ثم لم يقتصر على ذلك فيما يشك فيه بل قال تعالى لتدخلن المسجد
 الحرام ان شاء الله آمنين محلقين رؤوسكم ومقصرين وكان الله تعالى عالما بأنه يدخل
 لا محالة وأنه شاء ولكن المقصود تعليمه ذلك فتأديب رسول الله صلى الله عليه وسلم
 في كل ما يخبر عنه معلوما كان أو مشكوكا حتى قال لما دخل المقابر السلام عليكم أهل
 دار قوم مؤمنين وأنا ان شاء الله بكم لاحقون والحق بهم غير مشكوك فيه
 ولكن مقتضى الادب ذكر الله ورب الامور به وهذه الصيغة دالة عليه حتى
 صار يعرف الاستعمال عبارة عن اظهار الرغبة فاذا قيل لك ان فلانا يموت سريعا
 فتقول ان شاء الله فيغهم منك رغبتك لا تشكك واذا قيل فلان سيزول مرضه ويصح
 فتقول ان شاء الله بمعنى الرغبة وقد صارت الكلمة معدولة عن معنى التشكك
 إلى معنى الرغبة فكذلك العدول إلى معنى التأديب بذكر الله عز وجل كيف
 كان الامر (الوجه الثالث) مستنده الشك ومعناه ان المؤمن حقا فاقسموا إلى قسمين
 الله تعالى لقوم مخصوصين بأعيانهم أولئك هم المؤمنون حقا فاقسموا إلى قسمين
 ويرجع هذا إلى الشك في كمال الايمان لا في أصله وكل انسان شاك في كمال ايمانه
 وذلك ليس بكفر والشك في كمال الايمان حق من وجهين أحدهما من حيث
 ان النفاق يزيل كمال الايمان وهو خفي لا يتحقق البراءة منه والثاني انه يكمل
 بالطاعات ولا يدري وجودها على الكمال أما العمل فقد قال الله تعالى (انما المؤمنون
 الذين آمنوا بالله ورسوله ثم لم يرتابوا وجاهدوا بأموالهم وأنفسهم في سبيل الله أولئك
 هم الصادقون) فيكون الشك في هذا الصدق وكذلك قال ولكن البر من آمن بالله
 واليوم الآخر الآية فشرط عشرين وصفا كالوفاء بالعهود والصبر على الشدائد ثم قال
 أولئك الذين صدقوا وأما رتباطه بالبراءة عن النفاق والشرك الخ في قوله صلى الله
 عليه وسلم أربع من كن فيه فهو منافق خالص وان صام وصلى وزعم أنه مؤمن

اذا حدث كذب واذا وعد اخلف واذا اتفق خان واذا خاصم فجر وفي بعض الروايات
 واذا عاهد غدر وقال بعض العلماء اقرب الناس من النفاق من يرى انه بريء منه قال
 أبو سليمان الداراني سمعت من بعض الامراء شيئا فأردت أن أنكره فحفت أن يأمر
 بقتلي ولم أخف من الموت ولكن خشيت أن يعرض لقلبي التزيين للخلق عند خروج
 روحي فكففت وهذا من النفاق الذي يضاد حقيقة الايمان وصدقه وكأله وصنائه
 لأهله فالنفاق نفاقان أحدهما يخرج من الدين ويلحق بالكافرين ويسلك في زمرة
 المخلدين في النار والثاني يقضي الى النار الى مدة أو يقصر من درجات عليين ويحط
 من رتبة الصديقين وذلك مشكوك فيه فلذلك حسن الاستثناء وأصل هذا النفاق
 تفاوت السر والعلاية والامن من مكر الله تعالى والعجب وأمر آخر لا يخفى لو عظمها
 الا الصديقون (الوجه الرابع) هو أيضا مستند الى الشك وذلك من خوف الخائفة فانه
 لا يدري أي سلم له الايمان عند الموت أم لا فان ختم بالكفر نه وذبا لله حبط الايمان
 السابق لانه موقوف على سلامة الآخر والماضية مخوفة ولا جأها كان أكثر بقاء
 الخائفين لاجل أنها مرة القضية السابقة والمشيئة الزلية التي لا تظهر الا بظهور
 المقضي به ولا مطاع عليه لاحد من البشر فخوف الخائفة لخوف السابقة وربما يظهر
 في الحال ما سبقته الحكمة بنقيضه فن الذي يدري أنه الذي سبقته له من الله الحسن
 فيحسن الشك فيه (الى هنا من احياء العلوم من آخر كتاب قواعد العقائد للفرغاني رحمه
 الله) بسم الله الرحمن الرحيم (بألوانك عن الانفال قل الانفال لله والرسول
 فاتقوا الله وأطيعوا ذات بينكم وأطيعوا الله ورسوله ان كنتم مؤمنين) وقع اختلاف
 بين المسلمين في غنائم بدر وفي قسمتها فسألوا رسول الله صلى الله عليه وسلم كيف
 تقسم ولما الحكم في قسمتها ألهما جرين أم لا انصار أم لهم جميعا فقبيل له قل لهم هي
 لرسول الله وهو الحاكم فيها خاصة يحكم فيها ما يشاء ليس لاحد غيره فيها حكم وقيل
 شرط لمن كان له بلاء في ذلك اليوم أن يتقله فتسارع شبانهم حتى قتلوا سبعين وأسرو
 سبعين فلما يسر الله الفتح اختلفوا فيما بينهم وتنازعوا فقال الشبان نحن المقاتلون وقال
 الشيوخ والوجوه الذين كانوا عند الرايات كثر أدالكم وفئة تنحازون اليها انهم زمرة
 وقالوا الرسول الله المغنم قليل والناس كثير وان تعط هؤلاء ما شرطت لهم حرمت
 أصحابك فترأت وعن عبادة بن الصامت نزلت فيا يا معشر أصحاب بدر حين اختلفنا
 في النفل وساءت فيه أخلاقنا فترعه الله من أيدينا فجعل له رسول الله فقسمه بين
 المسلمين على السواء وكان في ذلك تقوى الله وطاعة رسوله وأصلاح ذات البين وقرأ
 ابن مسعود رضي الله عنه بألوانك الانفال أي يسالك الشبان ما شرطت لهم من
 الانفال فان قلت ما معنى الجمع بين ذكر الله والرسول في قوله قل الانفال لله والرسول
 قلت معناه أن حكمها مختص بالله ورسوله بأمر الله بقسمتها على ما تقتضيه

حكيمته ويمتثل الرسول أمر الله فيها وليس الامر في قسمة ما مفضوذا الى رأى أحد
والمراد أن الذي اقتضته حكمته الله وأمر به رسوله أن يوامى المقالة المشروطة
لهم التسهيل الشيوخ الذين كانوا عند الرايات فيقاسموهم على السوية ولا يستأثروا
بما شرط لهم فانهم ان فعلوا لم يؤمن أن يصدق ذلك فيما بين المسلمين من الحساب
والتصافي فاتقوا الله في الاختلاف والتخاصم وكونوا متحدين متآخين في الله وأصلحوا
ذات بينكم وتأسوا وتساعدوا فيما رزقكم الله وتفضل به عليكم فان قلت ما حقيقة
قوله ذات بينكم قلت أحوال بينكم بمعنى ما بينكم من الأحوال حتى تكون أحوال
ألفة ومحبة واتفاق كقوله بذات الصدور وهي مضميراتها لما كانت الأحوال ملازمة
للبين فحيل لها ذات البين كقولهم اسقى ذا النانك يريدون ما في الأنا من الشرايع وقد
جعل التقوى وأصلها ذات البين وطاعة الله ورسوله من لوازم الإيمان وموجباته
ليعلمهم أن كمال الإيمان موقوف على التوفر عليها ومعنى قوله ان كنتم مؤمنين ان كنتم
كاملي الإيمان انما المؤمنون الذين اذكرا الله وجلت قلوبهم واذ اتيت عليهم آياته
زادتهم إيماناً وعلى ربهم يتوكلون الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة سيقون أولئك هم
المؤمنون حقاً لهم درجات عند ربهم ومغفرة ورزق كريم واللام في قوله انما المؤمنون
إشارة اليهم أي انما الكمال هو الإيمان الذين من صفاتهم كيت وكيت والدليل عليه قوله
أولئك هم المؤمنون حقاً (وجلت قلوبهم) فزعت وعن أم الدرداء الوجهل في القلب
كاحتراق الشحنة أما تجده قسرية قال بل قالت فادع الله فان الدعاء يذهب به يعني
فزعت بذكره استعظاماً له وتهيباً من جلاله وعزته سلطانه وبطشه بالعصاة وعقابه وهذا
الذكر خلاف الذكر في قوله ثم تليين جلودهم وقلوبهم الى ذكر الله لان ذلك ذكر رحمة
ورأفته وثوابه وقيل هو الرجل يريد أن يظلم أو يمتنع بمصيبة فيقال له اتق الله فينزع
(زادتهم إيماناً) ازدادوا بها يقيناً وطمأنينة نفس لان تظاهراً للأدلة أقوى للمدلول عليه
وأثبت لقدمه وقد سجل على زيادة العمل وعن أبي هريرة رضي الله عنه الإيمان سبع
وسبعون شعبة أعلاها شهادة أن لا إله الا الله وأدناها إماطة الأذى عن الطريق والحياة
شعبة من الإيمان وعن عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه ان للإيمان سناً وفرائض
وشرائع فمن استكملها استكمل الإيمان ومن لم يستكملها لم يستكمل الإيمان وعلى
ربهم يتوكلون ولا يفوضون أمورهم الى غير ربهم لا يخشون ولا يرجون الاياه جمع
بين أعمال القلوب من الخشية والاخلاص والتوكل وبين أعمال الجوارح من الصلاة
والصدقة حقاً صفة للمصدر المحذوف أي أولئك هم المؤمنون إيماناً حقاً وهو مصدر
مؤكد للجمله التي هي أولئك هم المؤمنون كقولك هو عبد الله حقاً أي حق ذلك حقاً
وعن الحسن أن رجلاً سأله أمؤ من أنت قال الإيمان إيماناً فان كنت سألتني عن
الإيمان بالله وما لا نكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والجنة والنار والبعث والحساب

فأنا مؤمن وإن كنت سألتني عن قوله تعالى إنما المؤمنون الخ فوالله لا أدري أمنهم أم
أنا أم لا وعن الثوري من زعم أنه مؤمن بالله - قائم أنه لم يشهد أنه من أهل الجنة
فقد امن بنصف الآية وهذا الزام منه يعني كما لا يقطع بأنه من أهل ثواب المؤمنين
حقا فلا يقطع بأنه مؤمن - حقاً وبهذا تعلق من يستثنى في الإيمان وصكان أبو حنيفة
رحمه الله تعالى عن لا يستثنى فيه - وحكى عنه أنه قال لقتادة لم تستثن في إيمانك
قال أتباع إبراهيم عليه السلام في قوله والذي أطعم أن يغفر لي فقال له - لا
اقتديت به في قوله أولم تؤمن قال بلى (درجات) شرف وكرامة وعلو منزلة (ومغفرة)
وتجاوز لسيئاتهم (ورزق كريم) نعيم الجنة يعني لهم منافع حسنة دائمة على
سبيل التعظيم وهذا معنى الثواب من الكشف (أحسن) بالخطاب لا يقال إلا لمن
قل صوابه كما يحسن أن محمد بن الحسن سأل من أبي حنيفة رضي الله عنه في حال
صغره عن قال والله لا أكلمك ثلاث مرات متعاقبة فقال الإمام ثم ماذا تبسم
محمد ثم قال يا شيخ انظر حسنا فتنكسر الإمام رأسه ثم رفع وقال حنت مرتين
فقال محمد أحسنت فقال الإمام لا أدري أي قوليه أوجع لي قوله انظر حسنا
أو أحسنت فإن أحسنت إنما يقال لمن قل صوابه (من تعريفات أبي البقاء رحمه الله
عليه في حقيقة الإيمان والنسبة بينه وبين الإسلام) قال ابن بطال مذهب
جميع أهل السنة من سلف الأمة وخلفها أن الإيمان قول وعمل يزيد وينقص والمعنى
الذي يستحق به العبد المدح والمواودة من المؤمنين هو الإيمان بالأمور الثلاثة
التصديق والاقرار والعمل ولا خلاف أنه لو أقر وعمل بلا اعتقاد أو اعتقد وعمل
بلسانه لا يكون مؤمناً وكذلك إذا أقر واعتقد ولم يعمل الفرائض لا يسمى مؤمناً
بالإطلاق وأقول لعل مراده كمال الإيمان لا أصل الإيمان ونفسه والافضل من ترك
فرضه لا يـ~~كون~~ مؤمناً فهو مشكل مع أنه قد ثبت أن كل من أقر بلسانه سماع
رسول الله صلى الله عليه وسلم مؤمناً مطلقاً واعلم أن تحقيق هذه المسائل وبيان
النسبة بين الإيمان والإسلام بالمساواة أو بالعموم والخصوص موقوف على تفسير
الإيمان وذكر في الكتب الكلامية له تفاسير فقال المتأخرون هو تصديق الرسول
عليه السلام بجماع لم يجيئه به ضرورة والحقيقة التصديق والاقرار والـ~~ك~~رامة
الاقرار وبعض المعتزلة الأعمال والسلف التصديق بالجنان والاقرار باللسان والعمل
بالأركان هذه أقوال خمسة ثلاثة منها بسيطة وواحد مركب ثنائي والخامس مركب
ثلاثي ووجه الحصر أنه بسيط أو لا وبسيطاً ما اعتقادي أو قولي أو عملي والمركب
أما ثنائي أو ثلاثي وهذا كله بالنظر إلى ما عند الله وأما عندنا هو بالكلمة فإذا قالها
حكمنا بإيمانه اتفاقاً ثم لا تغفل أن التزاع في نفس الإيمان وأما الكمال فلا بد فيه
من الثلاث أجماعاً وإذا تحققت هذه الدقائق انفتح عليك المغالقات من شرح

البخاري للفاضل الكرماني قال البيضاوي في تفسير قوله تعالى الذين يؤمنون بالغيب والايمن في اللغة عبارة عن التصديق مأخوذ من الامن كان المصدق أمن المصدق من التكذيب والمخالفة وتعديته بالباء لضمينه معنى الاعتراف وقد يطلق بمعنى الوثوق من حيث ان الواثق صار ذا أمن ومنه ما أمنت أن أجد صحابة وكم لا الوجهين حسن في يؤمنون بالغيب وأما في الشرع فالتصديق بماعلم بالضرورة انه من دين محمد عليه السلام كالشهادة والنبوة والبعث والجزاء أو مجموع ثلاثة أمور اعتقاد الحق والاقرار به والعمل بمقتضاه عند جهور المحدثين والمعتزلة والخواارج فمن أخل بالاعتقاد وحده فنافق ومن أخل بالاقرار فهو كافر ومن أخل بالعمل ففاسق وفاقا وكافر عند الخوارج خارج عن الايمان غير داخل في الكفر عند المعتزلة والذي يدل على أنه التصديق وحده أن الله تعالى أضاف الايمان الى القلب فقال كتب في قلوبهم الايمان وقلبه مطمئن بالايمان ولم تؤمن قلوبهم ولما يدل على الايمان في قلوبكم وعطف عليه العمل الصالح في مواضع لا تخصي وقرنه بالمعاصي فقال وان طائفتان من المؤمنين اقاتلوا بايها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم مع ما فيه من قلة التفسير فانه أقرب الى الاصل وهو متعين الارادة في الآية اذا المعنى بالباء هو التصديق وفاقا ثم اختلف في أن مجرد التصديق بالقلب هل هو كاف لانه المقصود أو لا بد من اقتران الاقرار به للممكن منه ولعل الحق هو الثاني لانه تعالى ذم المعاند أكثر من ذم الجاهل المقصر ولما منع أن يجعل الذم للانكار لا لعدم الاقرار انتهى عليه الرحمة واعلم أن الايمان عبارة عن التصديق وهو لا يزيد ولا ينقص عندنا ولا يورد علينا قوله تعالى ليزدادوا ايمانا مع ايمانهم الآية مثلا لانه يحتمل أن يراد به الزيادة من حيث التفصيل في كل حكم وفرض يتجدد في عصر النبي صلى الله عليه وسلم فانه كثيرا ما كان تنزل آية وفيها تجديد فرض ويظهر حكم لم يكن قبله فيؤمنون به على التفصيل فيزداد ايمانهم كذلك وكل ذلك داخل في الجملة على ما ذكرناه فلا يزداد من حيث الاجال وهذا انما يتحقق في عصره صلى الله عليه وسلم لا في عصرنا كما لا يخفى ثم هذا التأويل مروي عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى وهو بعينه مروي عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهم وأما أن يراد من حيث تجديد أمثاله فإن الايمان عرض ولا يتصور بقاءه الا بهذا الطريق وان يراد من حيث ثمرته واشراق نوره وضباؤه في قلب المؤمن كذا في الكفاية لا مغايرة بين الايمان والاسلام عندنا خلافا للعشوية والظاهرية لقوله تعالى قالت الاعراب آمننا قل لم تؤمنوا بل كنتم تقولوا أسلمنا ونقول بالتحادهم ما فان حقيقة الاسلام لا يتصور الا بالايمان ومعنى الايمان لا يتحقق الا بالاسلام وتحققه أن الاسلام عبارة عن الانقياد والخضوع فذلك لا يتم وربدون تصديق الله تعالى في ألوهيته وربوبيته

والإيمان عبارة عن تصديق الله تعالى فيما أخبر على لسان رسوله عليهم الصلاة والسلام
 وإنما يتحقق ذلك بقبول أو امره ونواهيه فلن يتصور أنسان يكون مؤمناً بالله
 تعالى ولا يكون مسلماً ثم إن مما يدل على اتحادهما قوله عز وجل فأخرجنا من كان
 فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين وقوله سبحانه إن كنتم آمنتم
 بالله فعليه توكلوا إن كنتم مسلمين وغير ذلك من الآي والجواب عن مستندهم أن
 الله سبحانه لم يخبر عن إسلامهم وإنما أمرهم بأن يقولوا أسلمنا أي أسلمنا في الظاهر مع
 الإنكار بقلوبنا فيكون المراد إظهار الإسلام من عند أنفسهم بدون حقيقة الإسلام
 إذ لو كان المراد في الآية حقيقة كان ما أنواه مرضياً ومقبولاً عند الله **كذا**
 في الكفاية (الإسلام) وهو الخضوع والانقياد بما أخبر رسول الله صلى الله عليه وسلم
 وفي الكشف أن كل ما يكون من الإقرار باللسان من غير مواطاة القلب فهو إسلام
 وما وطأ فيه القلب اللسان فهو الإيمان أقول هذا مذهب الشافعي رحمه الله وأما
 مذهب أبي حنيفة رحمه الله فلا فرق بينهما (من التعريفات للسيد قدس سره)
 الإسلام هو لغة الانقياد المتعلق بالجوارح كما في قوله تعالى ولكن قولوا أسلمنا والدين
 إن الدين عند الله الإسلام والإيمان كما في قوله تعالى فأخرجنا من كان فيها من
 المؤمنين إذ المراد من المؤمنين المسلمون بدليل قوله تعالى فما وجدنا فيها غير بيت
 من المسلمين بالفاء التعليمية وشرعاً هو على نوعين دون الإيمان وهو الاعتراف باللسان
 وإن لم يكن له اعتقاد وبه يمحى الدم وفوق الإيمان وهو الاعتراف باللسان
 مع الاعتقاد بالقلب والوفاء بالفعل ومختار جمهور الحنفية والمعتزلة وبعض
 أهل الحديث أن الإيمان والإسلام متحدان وعند الأشعرى أنهم مامنيان
 وغاية ما يمكن في الجواب أن التباين بينهما هو في الإيمان والإسلام لا ما صدق
 عليه المؤمن والمسلم إذ لا يصح في الشرع أن يحكم على واحد بأنه مؤمن وليس بمسلم
 ولا بالعكس والصحيح ما قاله أبو منصور الماتريدي وهو أن الإسلام معرفة الله بلا كيف
 ولا شبيه ومحله الصدر والإيمان معرفة الله بالالهيّة ومحله داخل الصدر وهو القلب
 والمعرفة معرفة الله بصفاته ومحله داخل القلب وهو الفؤاد والتوحيد معرفة الله
 بالوحدانية ومحله داخل الفؤاد وهو السرفه هذه عقود أربعة ليست بواحدة ولا بغيره
 فإذا اجتمعت صارت ديناً وهو الثبات على هذه الخصال الأربع إلى الموت ودين
 الله في السماء والأرض واحد وهو قوله تعالى إن الدين عند الله الإسلام من تعريفات
 أبي البقاء **الكفوى** (وتفصيل الكلام) في الإيمان وما يتعلق به من الأبحاث
 مكتوب بعد ورقتين من هذه نقل في الكتاب القديمة أن ابن مسعود رضي الله عنه
 كان ينكر كون سورة الفاتحة من القرآن وكان ينكر كون المعوذتين من القرآن
 وأعلم أن هذا في غاية الصعوبة لأننا قلنا إن النقل المتواتر **كان** حاصلاً في عصر

الصحابة تكون سورة الفاتحة من القرآن خميسة. إذ كان ابن مسعود عالم بذلك فانكاره يوجب الكفر أو نقصان العقل وان قلنا ان النقل المتواتر في هذا المعنى ما كان حاصله في ذلك الزمان فهو هذا يقتضي أن يقال ان نقل القرآن ليس بمتواتر في الاصل وذلك يخرج القرآن عن كونه حجة يقينية والاعقاب على الظن أن نقل هذا المذهب عن ابن مسعود رضي الله عنه نقل باطل كاذب وبه يحصل الخلاص عن هذه العقدة من التفسير الكبير للإمام الرازي في سورة الفاتحة

عنى الكرب الذي أمسيت فيه * يكون وراءه فزج قريب

البيت اهد به بن الحشرم العذري قتل صبرا قاصدا لقتله ابن عمه وكان معاوية عرض على ولي القتيل سبع ديات فأبى الا قتله فقط له وهو أول قتيل قتل صبرا بعد عهد النبي صلى الله عليه وسلم ولما أرادوا قتله قال لا له له بلغني أن القتيل يعقل بعد سقوط رأسه فان عقلت فاني قابض رجلي وبأس طهما ثلاثا ففعل ذلك بعد سقوط رأسه من خط السعدى في هاهنا المقتنى (قال القطب الراوندى) في شرح الشهاب روى أن دعاء صنفين من الناس مستجاب لا محالة مؤمن كان أو كافرا دعاء المظلوم ودعاء المضطرب لأن الله تعالى قال آمن يحبب المضطرب اذا دعاه وقال النبي صلى الله عليه وسلم دعوة المظلوم مستجابة فان قيل أليس الله تعالى يقول وما دعاء الكافرين الا في ضلال فكيف يستجاب دعاء وهم قلنا الآية واردة في دعاء الكفار في النار وهناك لا ترحم العبرة ولا تجاب الدعوة والخبر الذي أورده ما يراد به في الدار الدنيا فلا تدافع انتهى من الكشكول (قال الاصمعي) سمعت أعرابيا يقول اللهم اغفر لأمي فقلت مالك لا تذكر أباك فقال ان أبى رجل يحتمل لنفسه وان أمي امرأة ضاربة وروى عنه أيضا أنه قال حج أعرابي فدخل البيت الحرام قبل الناس وتعلق باستار الكعبة وقال اللهم اغفر لي قبل أن يدلهمك الناس ويكثر عليك السائلون الاول من الكشكول والثاني من رحلة العرب لابن الوكيل (كلام) الملائكة لا يرون ربهم سوى جبرائيل عليه السلام رأى مرة واحدة قبل اذا كانوا موحدين لم لا يرون ربهم قال لان الرؤية فضل من الله والله يوتي الفضل من يشاء كذا في كنز العباد وقيل لو لم يروا أى الملائكة ربهم لكان فيه تفضيل للعاصي المعاقب على الرسل وهذا لا يجوز فتكون الرؤية ثابتة في حق جبرائيل وميكائيل واسرافيل وكذا في حق سائر الملائكة عليهم السلام وقال بعضهم يتوقف فيه لانه لم يوجد النص في حق الملائكة فلا يجوز المنع لعدم الدليل فيتوقف فيه كذا في التمهيد للإمام السالمى الحنفى (كلام) الانبياء عليهم السلام ليس لهم عذاب ولا سؤال القبر وكذا اطفال المسلمين ليس لهم عذاب ولا سؤال القبر ~~برو~~ كذا العشرة الذين بشرهم الرسول صلى الله عليه وسلم بالجنة ليس لهم حساب وهذا كله حساب المناقشة وأما حساب العرض فلا انبياء

والصحابة جميعا يقال فعوات كذا وغفرت عنك وحساب المناقشة يقال لم فعلت كذا
من معتقدات الشيخ أبي المعين النسفي الحنفي (قائدا) استقر الخلاف بين المسلمين
في عصمة الملائكة ولا قاطع في أحد الجانبين فتمسك المتيقنون بمثل قوله تعالى وهم
لا يستكبرون يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون ولا خفاء في أن أمثال
هذه العمومات تفيد الظن وما يقال انه لا عبرة في الظنيات في باب الاعتقادات
فان اريد أنه لا يحصل منها الاعتقاد الجازم ولا يحصل الحكم القطعي فلا نزاع فيه وان
اريد انه لا يحصل الظن بذلك الحكم فظاهر البطلان وتمسك النافون بوجوه الاول
أن ابليس مع كونه من الملائكة بدليل تناول أمر الملائكة بالسجود وبدليل استثنائه
منهم كافر ورد بالمنع بل كان من الجن ففسق عن أمر ربه وانما ادرج في الملائكة تغليبا
لكونه جنيا واحدا مع مواريثهم والقول بأن كان بمعنى صار أو طائفة من الملائكة
تسمى بالجن شأنهم الاستبكار فكل كلام على خلاف السند وخلاف الظاهر والثاني أن
قولهم في جواب اني جاءني في الارض خليفة أتجعل فيها الخ اغتياب واستبعاد
لفضل الله وتركية انفسهم ورجم بالغيب والجواب أن الغرض التعجب والاستفسار
عن الحكمة وانما علموا ذلك باعلام الله تعالى أو مشاهدة اللوح أو مقايضة بين الجن
والانس لا يقال بنا في ذلك قوله ان كنتم صادقين أي في اني استخاف من يتصف
بما ذكرتم لانا نقول المعنى ان كنتم صادقين في اني استخاف من يتصف بذلك من غير
حكم ومصالح لا يقال فيه دلالة على نفي العصمة لاثبات الكذب لانا نقول هذا القدر
من الخطا والسهو لا ينا في العصمة كذا يستفاد من شرح المقاصد (الى هنا من مجموعة
الحفيد) ان كنتم صادقين في زعمكم انكم أحق بالخلافة لعصمتكم وأن خلقهم
واستخلافهم وهذه صفتهم لا يليق بالحكيم وهو وان لم يصرحوا به لكنه لازم مقالتهم
والنصديق كما يتطرق الى الكلام باعتبار منطوقه قد يتطرق اليه بعرض ما يلزم
مدلوله بالاخبار وبهذا الاعتبار يعترى الانشآت من البياض (كلام في الايمان)
وهو يشتمل على ابحاث الاول أن الايمان في اللغة التصديق افعال من الامن للصورة
أو التعبدية بحسب الاصل كان المصدق صادقا أم أم جعل الغير آمنا من التكذيب
وتعبدى بالباء لا اعتبار بمعنى الاقرار والاعتراف كقوله تعالى آمن الرسول بما أنزل
اليه وباللام لا اعتبار بمعنى الاذعان والقبول كقوله تعالى حكاية وما أنت بمؤمن لنا
ولما انه عائد الى أخذ الشيء صادقا في التحقيق والصدق وصف الكلام والمتكلم والحكم
لا اعتبارات مختلفة قيل آمنت بالله أي بأنه واحد متصف بما يليق منزعه عما لا يليق
وآمنت بالرسول أي بأنه مبعوث من الله صادق فيما جاء به وآمنت بالملائكة أي بأنهم
عباده المكرمون المطيعون المعصومون لا يتصفون بالذكورة والانوثة ليسوا بنسب
الله تعالى ولا شركاء وآمنت بكتبه وبكلماته أي بانها منزهة من عند الله صادقة فيما

يتضمنه من الاحكام وآمنت باليوم الآخر أي بأنه كائن البتة وآمنت بالقدر أي بأن
 الخير والشر بقدر الله ومشيئته ويرجع الكل الى القبول والاعتراف أقول تضمين
 الاعتراف في التعدية بالباء يستلزم اعتبار الاعتراف باللسان في الايمان وايس كذلك
 كما سيأتي مع ان القول بالتضمين في الايمان بعيدا ذهنيا وجداسا مستعماله بدون الحرف
 ذكر المحقق الرضائي انه اذا كان الغالب في فعل التعدية بحرف فهو لازم مع
 بحرف وقد يحذف منه الحرف (البحث الثاني) الايمان في الشرع عبارة اما عن عمل
 القلب وحده وهو التصديق على المختار عند أهل السنة أو المعرفة عند الشيعة ومن
 يجري مجراهم والتسليم عند النظامية من المتأخرين بغير لسان واما عن القول
 اللساني فقط بلا شرط واليه ذهب الكرامية حتى ان من أضر الكفر وأظهر الايمان
يكون مؤمنا الا أنه يستحق الخلود في النار ومن أضر الايمان ولم يظهر باللسان
 لم يستحق الجنة وذلك القول اللساني فقط ايمان لكن بشرط المعرفة معه عند الرضائي
 وبشرط التصديق عند القطان واما عن عمل القلب أو التصديق مع الاعتراف عليه
 مرة وان كان في الخفية وهذا مذهب كثير من المحققين والمحقق عن أبي حنيفة فعلى
 هذا من صدق بقلبه ولم يتفق الاعتراف منه مع القدرة عليه لا يكون مؤمنا وأما
 اذا كان الايمان التصديق فقط فالاعتراف بشرط لاجراء الاحكام من الصلاة خلفه
 والدفن في مقابر المسلمين الى غير ذلك ويغني أن يكون الاعتراف بهذا الغرض على وجه
 الاظهار فعلى هذا لو صدق بقلبه ولم يقرب لسانه كان مؤمنا عند الله لكن لو أصر
 على ترك الاعتراف مع المطالبة له كان كافرا ولو كفر بلسانه وقلبه مطمئن بالايمان
 فالله هو من كتب الكلام أنه مؤمن عند الله في المذهب المختار لكن صرح في فتاوى
 قاض خان من الحنفية أنه كافر عند الله تعالى تأمل واما عبارة فعل عن
 القلب واللسان والحوارج وهو مذهب المحدثين والهمكي عن أكثر السلف
 على ما يشهد به تقرير المولى الكرمانى في شرح البخارى ويتبادر من كلام القاضى
 البيضاوى لكن المحققين على انها أجزاء الكمال الايمان يطلق على ما هو الاساس
 في دخول الجنة وهو التصديق وحده أو مع الاعتراف وعلى ما هو الكامل المنجى
 بلا خلاف وهو التصديق مع الاعتراف والاعمال وذهب الخوارج الى أنه تارك العمل
 خارج عن الايمان داخل في الكفر والمعتزلة الى أنه خارج عن الايمان غير داخل في الكفر
 فله المنزلة بين المنزلتين ويغني أن يعلم ان الطاعة لو جعلت من أجزاء الايمان كانت
 مهيولة على المفروضات فقط على ما هو المعقول لكن فعل المتدوب وترك الصغيرة
 هذا الخوارج فمن حقيقته على ما في التفسير الكبير وشرح المواقف وأما عند أكثر
 المعتزلة فالطاعة مخصوصة بالمفروضات لكن بعضهم موافق للخوارج على ما في شرح
 المواقف الا أنه صرح بأنه لا يوصف أحد بالكفر أو بمنزلة بين المنزلتين بسبب الصغيرة

عند المعتزلة (البحث الثالث) أن التصديق في الإيمان شرعا متعلق بماعلم بالضرورة من دين محمد عليه الصلاة والسلام كالتوحيد والنبوة والبعث والجزاء ويكتفي الاجال فيما يلاحظ اجمالا ويشترط التفصيل فيما يلاحظ تفصيلا حتى لو لم يصدق بوجود الصلاة أو حرمة الخمر عند السؤال كان كافرا هذا هو المشهور عند الجمهور وعليه اشكال قوي وهو أن كثيرا من المعتقدات ليس بماعلم كونه من الدين بالضرورة كسئلة الرؤية والقدر ولذا وقع الاستدلال من الجانبين والجواب أن المراد بالضرورة في الصدر الاول وقد حدثت البدع بعد زمان النبوة والحجاية بل نقول أهل القبلة من المعتزلة وغيرهم المستدلون بالكتاب والسنة ليسوا بكافرين بل من أهل الإيمان عند جمهور الاشاعرة على ما علم من شهادة الروضة والعزيم من كتب الشافعية وبه يشعر كلام المنذرية في الاصول وان خالفه ظاهر كلامهم في كتب الفروع قال في شرح المقاصد في آخر مباحث الإيمان الذين اتفقوا على ضروريات الاسلام كحدوث العالم واختلافوا فيما سواها كسئلة الصفات فذهب الشيخ الاشعري وأكثر الاصحاب الى أنه ليس بكافرا وبه يشعر ما قال الشافعي لا أرد شهادة أهل الأهواء الانطوائية وفي المتن عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى أنه لم يكفر أحدا من أهل القبلة وعليه أكثر الفقههاء من أصحابنا فالظاهر أن ما يجب الإيمان به ضروري كونه من الدين بقى أمر آخر هو أن كثيرا من الافعال والاقوال الغير الضرورية قد يحكم العلماء بالكفر فيها فيجب الإيمان بحقيقة خلافها ويمكن أن يقال المراد بالإيمان الذي وقع الخروج به من الكفر ابتداء الى الاسلام (البحث الرابع) أن التصديق المعتبر في الإيمان شرعا هو التصديق اللغوي لأنه لو نقل في الشرع الى معنى لما جاز خطاب العرب به من غير بيان والتوقف في الامتنال الى تفسير واستفسار واللازم منتف قطعاً وانما التوقف الى بيان ما يجب الإيمان به فين في مواضع من التنزيل وفي الحديث المشهور ثم هذا التصديق اللغوي به يرعنه بالفارسية بقولهم كرويدن وراستكوي داشتن وهو خلاف التكذيب وينافي به التردد ولذا اختار العلماء في اللفاظ الإيمان كرويدن بمحمد رسول الله وراستكوي داشتن وبذير فتم وهو بعينه التصديق المنطقي المقابل للتصور على ما قال الشيخ ابن سينا في كتابه المسمى بدانشنامه علائي دانستن دو كونه است يكي در يافتن ورسیدن وانرا بتأزي تصور خواندن دوم كرويدن وانرا بتأزي تصديق خواندن* ولاشك أن هذا الشيخ ثقة في تفسير الالفاظ المنطقية وهذا المعنى اللغوي المنطقي هو معنى الاسلام والتسليم والاذعان والقبول وما يدل على أنه يكتفي بالتصديق المنطقي في الإيمان ما ذكره الشيخ ابن حجر في شرح البخاري فالسلف قالوا هو أي الإيمان الاعتقاد بالقلب والنطق باللسان والعمل بالاركان وأرادوا بذلك أن الاعمال شرط في كماله وأيضاً ما ذكره الاشاعرة في قبول الإيمان

للزيادة والنقصان على ما سيأتي ونشمل في التفسير القرطبي وفي التمهيد أنه قال عليه
 الصلاة والسلام الإيمان المعرفة بالقلب والقرار باللسان والعمل بالأركان
 وكذلك أيضا كلام الحنفية حيث قال الشيخ قوامي في المعتمد بالعبارة الفارسية
 چون خبر دهند کسی را از چیزی خبر دهند و آن کس ان خبر را بحقیقت نداند لابد
 متردد باشد که این راستست یا دروغ و چون گویندش که این کارکن و این مکن
 و وی نداند که این حقست یا باطل لابد متردد باشد اما همین که تحقیق دانست که
 راستست و حقست و از تردد بیرون آمد و آئین گشت و ایمان حاصل کرد * وقال الامام
 الصغار الحنفي في تلخيص الادلة أما الإيمان الذي يصير الانسان به مؤمنا فهو
 التصديق بالقلب والقرار باللسان هكذا قال أبو حنيفة رحمه الله تعالى وفي بعض
 المواضع قال أبو حنيفة معرفة بالقلب وأراد بالمعرفة التصديق والتصديق أن يعرف
 الله كما هو أهله ويعرف رسوله وجميع ما يجب معرفته في صحيح الإيمان فيعتقد ذلك
 بقلبه تصديقا ويجري على لسانه تحقيقا وذكر في الفصول العبادية والمحيط والذخيرة
 والمختصر الإيمان أن يقول ما أمرني الله به قبلت وما نهاني عنه انتهيت فإذا اعتقد
 ذلك بقلبه وأقر بلسانه كان إيمانه صحيحا وكان مؤمنا بالكل وذكر الشيخ أبو المعين
 النسي في المعتقدات قالت الجهمية الإيمان هو المعرفة بالقلب دون القرار باللسان
 وقال أهل السنة والجماعة المعرفة ليست بإيمان مالم يوجد منه القرار باللسان
 وبحثنا في ذلك قوله تعالى الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم
 وإن فريقا منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون وكذلك قوله تعالى وسمعوا بأوامرهم واستمعوا
 لأنفسهم ظلما وعلوا فثبت أن مجرد المعرفة ليس بإيمان وبهذا التقرير اندفع ما قاله
 المحقق صدر الشريعة يجب أن يعلم معنى التصديق فإن الجهل به أوقع بعض الناس
 فيما أوقع وهو الذي اخترع مذهبنا في بلدة هراة من أن التصديق في الإيمان هو
 التسليم ومعناه كردن دادن و كرویدن و حق دانستن مرا ترا که حق دانسته باشی وقال
 بكفر من لا يعتقد ما اخترعه وهو التسليم وجمع بعض الناس و هي قننة حتى تشمل فانه
 قد توهم أن المراد به العلم التصديقي وهو غير كاف فان بعض الكفار كانوا عالمين
 برسالة النبي صلى الله عليه وسلم وفرعون كان عالما برسالة موسى عليه السلام
 لقوله تعالى يعرفونه كما يعرفون أبناءهم وقوله تعالى لقد علمت ما أنزل هؤلاء الأرب
 السموات والأرض بصائر ومع ذلك كانوا كافرين فلا بد من معنى آخر وهو التسليم
 لقوله تعالى فلا وربك لا يؤمنون الآية ولم يعلم أن المراد بالتصديق معناه اللغوي
 وهو أن ينسب الصدق إلى الخبر اختيارا وانما قيدنا به ذلك لأنه ان وقع في القلب
 صدق الخبر ضرورة كما إذا ادعى النبي النبوة وأظهر المعجزة ووقع في القلب صدقه
 ضرورة من غير أن ينسب الصدق إليه اختيارا لا يقال في اللغة انه صدقه وأيضا

التصديق مأمور به فيكون فعلا اختياريا مع ان في كلام كل منهما بحثا آخر أما
 في كلام المولى صدر الشريعة فلان لا نجد من أنفسنا سوى التصديق المنطقي أمرا
 يسمى بنسبة التصديق الى المتكلم اختيارا ولو سلم قبلزم أن يكون صاحب التصديق
 ضرورة مأمورا يتحصله اختيارا ثانيا وفيه ما فيه على أن اعتبار الاختيار في الصدق
 والتصديق لغة محل تردد وأيضا معنى كون المأمور به مقدورا أو اختياريا ليس أنه
 يكون من مقولة الفعل بل ان يصح تعاق القدرة به وحصول الكسب بالاختيار
 سواء كان هو في نفسه من الاوضاع والهيئات كالتقاييم أو الكيفيات كالعلم والنظر
 فاعلم أنه لا اله الا الله وانظر ماذا ترى أو من الانفعالات كالسخن أو الحركات وغير
 ذلك كالصلاة أو التروك كالصوم وأما في كلام المولى الشهيد فلانه زعم أن التسليم
 أمر زائد على التصديق المعبر عنه العلماء والمفسرون بقولنا ~~مكرر~~ ويدن وبأورد اثبت
 وراستكوى دأشتن وپذيرفتن * وانه اطلع على ذلك بعد حين من الدهر ونبت من العمر
 فكاد يفضي ذلك الى نسبة نفسه وكثير من السلف مدة من الزمان الى الجهل
 بحقيقة الايمان مع أن مغايرة التسليم للتصديق بهذا المعنى محل بحث فان قيل
 قد كان العلم اليقيني حاصل لبعض الكفار بدليل قوله تعالى الذين آمنوا هم الكتاب
 يعرفونه كما يعرفون أبناءهم وقوله تعالى ويحذوا بها واستيقنتها أنفسهم ظلما وعلوا
 فلنا دلالة للمعرفة على أنهم كانوا يعلمون ويعتقدون صدقه في جميع ما جاء به
 على أن الضمير فيهما واستيقنتها راجع الى الآيات التسع لموسى عليه السلام واليقين
 في تلك الآيات لا يوجب ايقانهم وعلمهم بجميع ما جاء به موسى عليه السلام
 من الاحكام وبالجملة اذا كان الايمان زائدا على العلم التصديقي المنطقي يرد أن
 الايمان الاستدلالي بالاتفاق مقبول وليس بنتيجة الاستدلال والنظر وغير
 التصديق المنطقي أقول يمكن أن يجاب عنه بان نتيجة الاستدلال أولا وبالذات
 العلم وما يترتب عليه ويحصل نسبة الايمان الى الرضا والتسليم وبهذا الاعتبار
 يجعل استدلاليا فان قيل قوله تعالى فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما
 شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما الآية يدل على أن نفي
 الحرج والتسليم يعتبران في الايمان فزاد فيه غير العلم قلنا ذلك في التيسير
 حرجا أي ضيقا وقال مجاهد شكك أي في أن القضاء حق وقال في المدارك لتعلمه لان
 الشاك في ضيق من أمره حتى يخرج له البقين وذكر الامام الرازي ميل القلب أو نفيه
 شيء خارج عن وسع البشر فليس المراد من الآية ذلك بل المراد منه أن يحصل الجزم
 واليقين في القلب بان الذي يحكم به الرسول هو الحق والصدق ومن عرف بقلبه كون
 ذلك الحكم حقا وصدقا فمتردد عن ذلك على سبيل العناد أو توقف في ذلك القبول
 فلا يربو من فلا بد من الانقياد باطن القول تعالى ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجا ومن

الانقياد لظاهر القول ويسلموا الى آخره ونقل الشيخ ابن حجر عن بعض العلماء قوله
 لا يؤمنون بمعنى لا يستكملون الايمان أقول واعلم أن اعتبار امر زائد على العلم
 التصديقي من الرضا والتسليم ونحوه في الايمان على ما قرره الفرقة النظامية يرد عليه
 أن ذلك لا يصح في مثل الايمان باللائكة والحشر ومثلهما فإنه لا معنى له أصلاً وان سلم
 صحته في الايمان بالله والانبيا وأيضاً اعتبار ذلك الرضا والتسليم في المعنى اللغوي
 للتصديق بحسب اللغة غير ظاهر فإن قلت قد اشتمر في الكتاب أن كون الايمان
 المعرفة مذهب سخييف بلهم بن صفوان وقد قال كثير من الأئمة ان التصديق المعرفة
 فواجه ذلك قلت المذهب السخييف جعل الايمان مجرد المعرفة مع الانكار والاستنكار
 باللسان والجوارح وخطي ان الاختلاف والمقابلة باعتبار جعل الحكم والتصديق
 المنطقي من قبيل الفعل لا من أقسام العلم كما زعم جماعة من المنطقيين وقرر وأبطل
 في كتبهم فن جعل التصديق من مقولة الفعل قال ان الايمان التصديق لا المعرفة والعلم
 ومن قال انه من أقسام العلم فسر بالاعتقاد والمعرفة وأما جههم بن صفوان فجعله من
 أقسام المعرفة المطلقة وان لم ينته الى الاذعان وينبغي أن يعلم ان كثير من الآيات
 والاحاديث يدل على أن الايمان مجرد العلم مثل قوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله ومثل
 الحديث المروي في صحيح مسلم عن عثمان رضي الله تعالى عنه قال قال رسول الله
 صلى الله تعالى عليه وسلم من مات وهو يعلم أنه لا اله الا الله دخل الجنة والمروي فيه
 عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال أشهد أن لا اله الا الله
 وأني رسول الله لا يلقى الله بهما عبد غير شاك فيهما الا دخل الجنة الى هنا من المجموعة
 الحفيدة (الاسماعيلية) واقبوا بسبعة ألقاب بالباطنية لقولهم يباطن الكتاب
 دون ظاهره فانهم قالوا القرآن باطن وظاهر والمراد منه باطنه دون ظاهره المع
 لوم من اللغة ونسبة الباطن الى الظاهر كنسبة اللب الى القشر والمتك بظاهره
 معذب بالمشقة في الاكتساب وباطنه مؤد الى ترك العمل بظاهره وتمسكوا في ذلك
 بقوله تعالى فضررب بينهم بسور له باب باطنه فيه الرحمة وظاهره من قبله العذاب
 واقبوا بالقرامطة لان أولهم الذي دعا الناس الى مذهبهم رجل يقال له محمد بن قرمط
 وهي إحدى قرى واسط وبالحرمية لا باحتهم الحرمات والمحارم وبالسبعية لانهم
 زعموا أن النطقاء بالشرائع أي الرسل سبعة آدم ونوح وابراهيم وموسى وعيسى ومحمد
 ومحمد المهدي سابع النطقاء وبين كل اثنين من النطقاء سبعة أئمة يتمون شريعته
 ولا بد في كل عصر من سبعة بهم يقتدى وبهم يهتدى في الدين وهم متفاوتون في الرتب
 امام يؤدى عن الله وهو غاية الادلة الى دين الله وحجة تؤدى عنه أى عن الامام وتحمل
 عمله وتحتج به له وذو مصصة يحص العلم من الجنة أى يأخذ منه فهذه ثلاثة أبواب
 وهم الدعاة فأكبر أى داع أكبر هو رابعهم يرفع درجات المؤمنين وداع مأذون يأخذ

اليهود على الطالبين من أهل الظاهر فيدخولهم في ذمة الامام ويفتح لهم باب العلم
 والمعرفة وهو خامسهم ومكاتب قد ارتفعت درجته في الدين ولكن لم يؤذن له في الدعوة
 بل في الاحتجاج على الناس وهو يحتج ويرغب الى الداعي ككاتب المائدة حتى اذا احتج
 على أحد من أهل الظاهر وكسر عليه مذهبه بحيث يرغب عنه وطلب الحق آذاه
 المكاتب الى الداعي المأذون لا يأخذ عليه اليهود وقال الآمدي انما سمو امثله هذا
 مكابا لان مثله مثل الجراح يحبس الصيد على كلب المائدة على ما قال تعالى وما علمتم
 من الجوارح مكابين وهو سادسهم ومؤمن يتبعه أي يتبع الداعي وهو الذي أخذ عليه
 العهد وآمن وأيقن بالعهد ودخل في ذمة الامام وحزبه وهو سابعهم قالوا ذلك
 الذي ذكرناه كالسموات والارضين والبحار وأيام الاسبوع والنكواكب السيارة
 وهي المدبرات أمرا كل منها سبعة كما هو المشهور ولقبوا بابابكية اذا تبع طائفة
 منهم بابك الحرمي في الخروج باذريجان وبالجمرة لبسهم الحريرة في أيام بابك أو سمعهم
 المخالفين لهم من المسابن حيرا وبالا معارية لا ثباتهم الامامة لاسماعيل بن جعفر
 الصادق وهو أكبر أبنائه وقيل لا تنساب زعيمهم الى محمد بن اسمعيل وأصل دعواهم
 على ابطال الشرائع لان الغبارية وهم طائفة من الجوس راموا عند شوكة الاسلام
 تأويل الشرائع على وجوه تعود على قواعد اسلافهم وذلك انهم اجتمعوا وتذاكروا
 ما كان عليه اسلافهم من الملك وقالوا لا سبيل لنا الى دفع المسلمين بالسيف اغلبتهم
 واستيلائهم على الممالك لكن كنا نحتاج لتأويل شرائعهم الى ما يعود الى قواعدنا
 ونستدرج به الضعفاء منهم فان ذلك يوجب اختلافهم واضطراب كلماتهم ورتبهم
 في ذلك جدا ان قرمط وقيل عبد الله بن ميمون القساح أولهم في الدعوة واستدراج
 الطامع مراتب الرزق وهو تفرس حال المدعو هل هو قابل للدعوة أم لا ولذلك منعوا
 القاء البذر في السجدة أي دعوة من ليس قابلا لها ومنعوا من التكلم في بيت فيه سراج
 أي في موضع فيه فقيه أو متكلم ثم التأسيس باستمالة كل أحد من المدعوين بما يميل اليه
 بهواه وطبعه من زهد وخلاعة فان كان يميل الى الزهد زينه في عينيه وقبح نقيضه
 وان كان يميل الى الخلاعة زينها وقبح نقيضها حتى يحصل الانس به ثم التشكيك
 في أركان الشريعة بمقطعات السور بأن يقول ما هي الحروف المقطعة في أوائل
 السور وقضاء صوم الحائض دون قضاء صلاتها أي لم يجب أحد هذا دون الآخر
 ووجوب الغسل من المني دون البول وعدد الركمات أي لم كان بعضها أربعا
 وبعضها ثلاثا وبعضها اثنتين الى غير ذلك من الامور التعبدية وانما يتكلمون في
 هذه الاشياء ويطوون الجواب عنهم لئلا يعلق قلوبهم بجراحهم فيها ثم الربط وهو أمران
 الاول أخذ الميثاق منه بأن يقولوا قد جرت سنة الله بأخذ الميثاق والعهود ويستدلوا
 على ذلك بقوله تعالى واذا أخذنا من النبيين ميثاقهم ثم يأخذوا من كل واحد

ميثاقهم بحسب اعتقادهم أن لا يفشى لهم سرا والثاني حوالته على الامام في حل
 ما أشكل عليه من الامور التي ألقاها اليه فانه العالم به لا يقدر عليها أحد حتى
 يترقى من درجته وينتهي الى الامام ثم التدليس وهو دعوى موافقة كبار الدين
 والدنيا لهم حتى يزاد ميله الى مادعاه اليه ثم التأسيس وهو تهديد مقدمات يقبلها
 ويساها المدعو وتكون ساقطة الى ما يدعو اليه من الباطل ثم الخلع وهو الطمأنينة
 الى اسقاط الاعمال البدنية ثم السليخ عن الاعتقادات الدينية وحينئذ أي وحين
 اذ آل حال المدعو الى ذلك يأخذون في الاباحية والحث على استبحال اللذات
 وتأويل الشرائع كقوله هم الوضوء عبارة عن موالاة الامام والتيمم هو الاخذ من
 المأذون عند غيبة الامام الذي هو الحجة والصلاة عبارة عن الناطق الذي هو الرسول
 بدليل قوله تعالى ان الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر والاحتلام عبارة عن افشاء
 سر من أسرارهم الى من ليس هو أهله بغير قصد منه والغسل تجديدا للعهد والركعة
 تركيبة النفس بعرفة ما هم عليه من الدين والكعبة النبي والباب على والصفاء
 هو النبي والمروة على والميضات الايتاس والتلبية اجابة المدعو والطواف بالبيت
 سبعاً موالاة الائمة السبعة والجنحة راحة الابدان عن التكاليف والنار مشقتها
 بزاولة التكاليف الى غير ذلك من خرافاتهم ومن مذهبهم أن الله لا موجود
 ولا معدوم ولا عالم ولا جاهل ولا قادر ولا عاجز وكذلك في جميع الصفات
 وذلك لان الاثبات الحقيقي يقتضي المشاركة بينه وبين الموجودات وهو تشبيهه والنفي
 المطلق يقتضي مشاركته للمعدومات وهو تعطيل بل هو واهب هذه الصفات
 ورب المتضادات وربما خلطوا كلامهم بكلام الفلاسفة وقالوا انه أبداع بالامر العقل
 التام وبواسطة أبداع النفس التي ليست تامة فاشتقت النفس الى العقل التام
 مستفضة عنه فاحتاجت الى الحركة من النقصان الى الكمال ولن تتم الحركة
 الا بالانفصال لحدوث الاجرام الفلكية وتحركت حركة دورية بتدبير النفس فحدثت بتوسط
 الافلاك الطبائع البسيطة العنصرية وبتوسط الوسائط حدثت المركبات من المعادن
 والنبات وأنواع الحيوانات وأفضلها الانسان لاستعداد له لفيض الانوار
 القدسية عليه واتصاله بالعالم العلوي وحيث كان العالم العلوي مشغولاً على عقل
 كامل كلي ونفس ناقصة كلية يكون مصدر الكائنات ويجب أن يكون في العالم
 السفلي عقل كامل يكون وسيلة الى النجاة وهو الرسول الناطق ونفس ناقصة
 تكون نسبتها الى الناطق في تعريف طرق النجاة نسبة النفس الاولى الى العقل
 الاول فيميرجع الى ايجاد الكائنات وهو الامام الذي هو وصي الناطق وكان تحرك
 الافلاك بتحريك العقل والنفس كذلك تحرك النفوس الى النجاة بتحريك
 الناطق والوصي وعلى هذا في كل عصر وزمان قال الامام في هذا ما كان عليه

قد ماؤهم وبين ظهر الحسن بن محمد الصباح جدد الدعوة على أنه الجهة التي يؤدي
 عن الامام الذي لا يجوز خلو الزمان عنه وحاصل كلامه ما تقدم في الاحتياج
 الى المعلم ثم انه منع العوام عن الخوض في العلوم والخواص عن النظر في الكتب
 المتقدمة كيلا يطلع على فضائهم ثم انهم تفلسفوا ولم يزوا مستهزئين بالنواميس
 الدينية والامور الشرعية وتحصنوا بالحصون وكثرت شوكتهم وخافت ملوك السوء
 منهم فأنظروا اسقاط التكليف وابعاد المحرمات وصاروا كالحيوانات الجملوات
 بلا ضابط ديني ولا وازع شرعي فعوذ بالله من الشيطان وأتباعه من شرح المواقف
 (الباطنية) انما لهم هذا اللقب لحكمهم بان لكل ظاهر باطنا وكل تنزيل تأويلا
 واهم القاب كثيرة في العراق يسمون الباطنية والقرامطة والمردكية وبخراسان
 التعليمية والمخددة وهم يقولون نحن اسماعيلية لاننا نؤمن بفرق الشيعة باثبات
 الامامة لاسماعيل بن جعفر رضي الله عنه وهو ابنه الا كبر المنصوص عليه بالامامة
 ثم ان الباطنية القديمة قد خالطوا كلامهم ببعض كلام الفلاسفة وصنفوا كتبهم
 على ذلك المنهاج فقالوا في الباري تعالى انما نقول هو موجود ولا معدوم ولا عالم
 ولا جاهل ولا قادر ولا عاجز وكذلك في جميع الصفات فان الاثبات الحقيقي يقتضي
 الشراكة بينه وبين سائر الموجودات في الجهة التي أطلقنا عليه وذلك تشبيه فلم يمكن
 الحكم بالاثبات المطلق والنفي المطلق بل هو الالهي المتقابلين وخالق الخلقين والحاكم
 بين المتضادين ونقلوا في هذا نصا عن محمد بن الباقر رضي الله تعالى عنه أنه لما وهب
 العلم للعالمين قيل هو عالم ولما وهب القدرة للقادرين قيل هو قادر فهو عالم قادر
 بمعنى أنه وهب العلم والقدرة لاجمع في انه قام به العلم والقدرة أو وصف بالعلم والقدرة
 فقيل فيهم انهم من صفات الصفات حقيقة معطلة الذات عن جميع الصفات قالوا وكذلك
 نقول في القدم انه ليس بقديم ولا محدث بل القديم أمره وكلمته والمحدث خلقه وفطرته
 أبدع بالامر العقل الاول الذي هو تام بالفعل ثم توسطه أبدع النفس الثاني الذي
 هو غير تام ونسبة الفعل الى العقل امانسبة النطفة الى تمام الخلقة والبيض الى الطير
 واما نسبة الولد الى الوالد والنتيجة الى المنتج واما نسبة الانثى الى الذكر والزوج
 الى الزوج قالوا ولما اشتاقت النفس الى كمال العقل احتاجت الى حركة من النقص
 الى الكمال واحتاجت الحركة الى آلة الحركة فحدثت الافلاك وتحركت حركة دورية
 بتدبير النفس أيضا فتركت المركبات من المعادن والنبات والحيوان والانسان
 واتصلت النفوس الجزئية بالابدان وكان نوع الانسان متميزا عن سائر
 الموجودات بالاستعداد الخاص لفيض تلك الانوار وكان عالمه في مقابلة العالم كله
 وحيث كان في العالم العلوي عقل ونفس كل واحد وجب أن يكون في هذا العالم
 عقل مشيخ هو كل واحد وحكم الشخص الكامل البالغ ويسمونه الناطق

وهو النبي ونفس مشخصة هو كل أيضا وحكمه حكم الطفل الناقص المتوجه
الى الكمال أو حكم النطفة المتوجهة الى التمام أو حكم الاثنى المزدوج بالذکر
ويسمونه الاساس وهو الوصى قالوا وكما تحركت الافلاك بتحريك النفس والعقل
كذلك تحركت النفوس والاشخاص بالشرائع بتحريك النبي صلى الله عليه
وسلم والوصى في كل زمان دائرا على سبعة سبعة حتى ينتهي الى الدور الاخيرة ويدخل
زمان القيامة وترتفع التكاليف وتضمحل السنن وانما هذه الحركات الفلكية والسنن
الشرعية لتبليغ النفس الى حال كمالها وكمالها بلوغها الى درجة العقل واتحادها به
ووصولها الى مرتبة فعلا وهو القيامة الكبرى فتعمل تراكيب الافلاك والعناصر
والمركبات وتنشق السماء وتتناثر الكواكب وتبدل الارض غير الارض وتطوى
السموات كالكتاب المرقوم وفيه يحاسب الخلق ويتميز الخير عن الشر والمطيع عن
العاصي وتصل جزئيات الحق بالنفس الكل وجزئيات الباطل بالشيطان المبطل
فمن وقت الحركة الى السكون هو المبدأ ومن وقت السكون الى ما لا نهاية له هو الكمال
ثم قالوا ما من فريضة وحكم من أحكام الشرع من يبيع واجارة وهبة ونكاح
وطلاق وجراح وقصاص ودية الا وله وزن من العالم عدد في مقابلة عدد وحكم
في مطابقة حكم فان الشرائع عوالم روحانية امرية والعوالم شرائع جسمانية خلقية
وكذلك التركيبات في الحروف والكلمات هي وزان تركيبات الصور والاجسام
ونسبة الحروف المفردة الى المركبات من الكلمات كالبساطت المفردة الى المركبات
من الاجسام والكل حرف وزان في العالم وطبيعة تخصه وتأثير من حيث تلك
الخاصية في النفوس فمن هذا صارت العلوم المستفادة من الكلمات التعليمية
غذاء للنفوس كما صارت الاغذية المستفادة من الطبائع غذاء للابدان وقد قدر الله
تعالى أن يكون غذا كل موجود مما خلقه منه فعلى هذا الوزن صاروا الى ذكر
أعداد الكلمات والآيات وان التسمية مركبة من سبعة واثنى عشرة وأن التاميل
مركب من أربع كلمات في احدى الشهادتين وثلاث كلمات في الشهادة الثانية وسبع
قطع في الاولى واثنى عشر حرفا في الثانية وكذلك في كل آية امكنهم استخراج ذلك
مما لا يعمل العاقل فكرته فيه الا ويحجز عن ذلك خوفا من مقابلته بضده وهذه
المقابلات كانت طريقة اسلافهم قد صنفوا فيها كتباً ودعوا الناس الى امام في كل
زمان يعرف موازنات هذه العلوم ويهتدى الى مدارج هذه الاوضاع والرسوم
ثم أصحاب الدعوة الجديدة تنكبوا هذه الطريقة حين أظهر الحسن بن الصباح دعوته
وقصر على الازامات كلمته واستظهر بالرجال وتخصن بالقلاع وكان بدء صعوده
على قلعة الموت في شعبان سنة ثلاث وثمانين وأربعمائة وذلك بعد أن هاجر الى بلاد
امامه وتلقى منه كيفية الدعوة لابناء زمانه فعاد ودعا الناس أول دعوة الى تعيين

امام صادق قائم في كل زمان وتميز الفرقة الناجية من هذه الفرق بهذه النكته
وهو أن لهم اماما وليس لغيرهم (الى هنا من الملل والنحل للشهرستاني) والالزامات
التي قصرت كلمته عليها مذكورة فيه وانما تركها تحاشيا من تطويل بلاطائل
لانها كلمات يتمسخر منها الاطفال والمجانين وتضحك الشكلى والى الله المشتكى من
قوم مذهبهم هذا ومدرك عقولهم كذا وكذا والله أعلم واعلم أن للمصنف رحمه الله
مقالة مفردة في تحقيق كلام الله تعالى على وفق ما أشار اليه في خطبة الكتاب
ومحصولها ان لفظ المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ وأخرى على الامر القائم
بالغير فالشيخ الاشعري لما قال الكلام هو المعنى النفسى فهم الاصحاب منه أن مراده
مدلول اللفظ وحده وهو القديم عنده وأما العبارات فاعلم ان تسمى كلاما مجازا لدلالاتها
على ما هو كلام حقيقى حتى صرحوا بأن اللفاظ حادثة على مذهبهم أيضا لكنها ليست
كلامه حقيقة وهذا الذى فهموه من كلام الشيخ انه لوازم كثيرة فاسدة كعدم اقرار
من أنكر كلامية ما بين دفتى المصاحف مع أنه علم من الدين ضرورة كونه كلام الله
تعالى حقيقة وكعدم كون المعارضة والتحدى بكلام الله الحقيقى وعدم كون
المقروء والمحفوظ كلامه حقيقة الى غير ذلك مما لا يخفى على المتفطن فى الاحكام
الدينية فوجب حمل كلام الشيخ على أنه أراد به المعنى الثانى فيكون الكلام النفسى
عنده أمرا شاملا للفظ والمعنى جميعا فاعلم بذات الله تعالى وهو مكتوب فى المصاحف
مقروءا باللسن محفوظ فى الصدور وهو غير الكتابة والقراءة والحفظ الحادثة وما يقال
من أن الحروف والالفاظ مترتبة متعاقبة فجوابه أن ذلك الترتيب انما هو فى اللفظ
بسبب عدم مساعدة الالة فاللفظ حادث والادلة الدالة على الحدوث يجب حملها على
حدوثه دون حدوث اللفظ جميعا بين الادلة وهذا الذى ذكرناه وان كان مخالفا
لما عليه متأخروا أصحابنا الا أنه بعد التأمل يعرف حقيقة تم كلامه وهذا الحمل
لكلام الشيخ مما اختاره محمد النهرستاني فى كتابه المسمى بنهاية الاقدام ولا شبهة
فى أنه أقرب الى الاحكام الظاهرة المنسوبة الى قواعد الملة من شرح المواقف للسيد
فى آخر المقصد السابع فى أنه تعالى متكلم (قوله كعدم اقرار الخ) اعلم أن
اقرار من أنكرها انما هو اذا اعتقد أنه ليس كلام الله تعالى بمعنى أنه من محترعات
البشر وأما اذا اعتقد أنه ليس كلام الله تعالى بمعنى أنه صفة قائمة بذاته تعالى
بل دال على ما هو صفة حقيقة قائمة بذاته جل وعلا وهو من مبتدعات الله تعالى
ومحترعاته بأن أوجده فى لسان الملائكة أو لسان النبي عليهما السلام أو وجدته فى
دالة عليه فى اللوح المحفوظ فليس من الكفر فى شئ بل هو مذهب أكثر الاشاعرة
فلا ينبغي أن يتوهم كونه كفرا (من حاشية المواقف لحسن طبعى عليه الرحمة)
واعلم أن كلام الله تعالى اسم مشترك بين الكلام النفسى القديم واللفظى الحادث

فحيث وصف بما هو من لوازم القديم دل على أن المراد النفسى وحيث وصف بما
 هو من لوازم الحادث دل على أن المراد اللفظى ثم هل هو مشترك لفظى أو معنوى
 وهل المعنوى متواطئ أو مشكك قال المحقق الاوجه أنه مشترك معنوى مشكك كذا
 فى النجم الوقاد وكتب لى قوله مشكك معطلا هكذا الان الاطلاق فى كل من المعنيين
 يكون حقيقة مع وحدة الوضع اذ الوضع للقدر المشترك بينهما وهو متعلق التكلم
 أعم من أن يكون ذلك المسمى نفسيا أو لفظيا بخلاف الاشتراك اللفظى فان الوضع
 فيه متعدد والاصل فى الوضع عدم التحقق والاصل فى الاطلاق الحقيقة انتهى بخطه
 رحمه الله (موضوع العلم) ما يبحث فيه عن أعراضه الذاتية أى يرجع البحث فيه اليها
 وهو الخارج المحمول الذى يلحق الشئ لذاته أو لما يساويه على ما ذكره المتأخرون
 وذلك البحث اما أن يجعل موضوع العلم بعينه موضوع المسئلة ويثبت له ما هو عرض
 ذاتى له كالجسم الطبيعى فى قولهم كل جسم فله حيز طبيعى أو بأن يجعل نوعه موضوع
 المسئلة ويثبت له ما هو عرض ذاتى له كالحيوان فى قولهم كل حيوان فله قوة للمس
 أو يثبت له بالعرضية لامر اعم بشرط أن لا يتجاوز فى العموم عن موضوع العلم كقول
 الفقهاء كل مسكر حرام أو يجعل عرضه الذاتى أو نوعه موضوع المسئلة ويثبت له
 العرضى الذاتى أو ما يلحق لامر اعم بالشرط المذكور كقولهم كل متحرك بجركتين
 مستقيمتين لا بد وأن يسكن بينهما فنقول ما يبحث فيه عن أعراضه الذاتية بمجمل
 تفصيله ما ذكرناه اذ لا ريب فى أنه يبحث فى العلوم عن الاحوال المختصة بأنواع
 موضوع العلم بل ما من علم الا يوجد فيه ذلك جلال الدوائى على التهذيب (مقدمة)
 بكسر الدال أو بفتحها بمعنى ما يذكر قبل الشروع فى المقاصد لارتباطها به ونفعه
 فيها وهى مقدمة الكتاب وأما مقدمة العلم فبأية توقف عليه الشروع فى مسائله وهو
 معرفة حده وغايته وموضوعه فمقدمة الكتاب هى طرف من الكلام ومقدمة العلم
 هى الادراكات التى يتوقف عليها الادراكات مسائل العلم فالعلم هو مقدمة الكتاب
 وادراكات مبينها هى مقدمة العلم جلال الدوائى على التهذيب (اعلم) أن أرباب
 التصانيف كثيرا ما يقدمون أمام المقصود طائفة من الكلام يتفحص الطالب بادرال
 معانيها فى ذلك المقصود ويسمون بالمقدمة كما يسمون طائفة من كلامهم فنا أو قسما
 أو بابا أو فصلا ويجعلون كتبهم مشتملة على هذه الامور اشتمال الكل على الاجزاء وهى
 هنا البيان رسم المنطق والحاجة اليه وموضوعه وهذه مقدمة الكتاب وأما مقدمة
 العلم فهو ما يتوقف عليه الشروع فى مسائله وهى معرفة حده وموضوعه
 وغايته فمقدمة الكتاب هى طرف من الكتاب ومقدمة العلم الادراكات التى
 يتوقف عليها الادراكات مسائل العلم فالفاظ مقدمة الكتاب وادراكات معانيها
 هى مقدمة العلم غانم البغدادى على التهذيب (اعلم أن المطالب أربعة) أحدها

مطلب ما بحسب الاسم كقولنا ما العنقا أي ما مدلول هذا اللفظ ومفهومه
 ثم مطلب هل البسيطة كقولنا هل العنقا موجودة أو معدومة ثم مطلب ما بحسب
 الحقيقة كقولنا ما حقيقة العنقا ثم مطلب هل المركبة كقولنا هل العنقا موجودة
 في الهند أم في السند إلى غير ذلك فطلب ما بحسب الاسم مقدم على هل البسيطة
 ومطلب هل البسيطة مقدم على ما بحسب الحقيقة وما بحسب الحقيقة مقدم على
 هل المركبة من حاشية المطالع (لنا مطلبان) مطلب ما وطلب به التصور ومطلب
 هل وطلب به التصديق والتصوير بحسب الاسم وهو تصور شيء باعتبار مفهومه
 مع قطع النظر عن انطباقه على طبيعة موجودة في الخارج وهذا التصور يجري
 في الموجودات قبل العلم بوجودها وفي الممدومات أيضا والطلب له ما الشارحة
 للاسم وثانيهما تصور بحسب الحقيقة أعني تصور الشيء الذي يعلم وجوده من حيث
 انه موجود والطلب لهذا التصور بالحقيقة وكذا التصديق ينقسم إلى التصديق
 بوجود الشيء لنفسه وإلى التصديق بنبوته لغيره والطلب للاول هل البسيطة والثاني
 هل المركبة ولا شبهة بأن مطلب ما الشارحة مقدم على مطلب هل البسيطة
 فإن الشيء ما لم يتصور مفهوما لم يمكن التصديق بوجوده كما أن مطلب هل البسيطة
 مقدم على مطلب ما الحقيقة لأنه إذا لم يعلم وجود الشيء لم يمكن أن يتصور من حيث
 انه موجود ولا ترتيب ضروري بين هل المركبة وما الحقيقة لكن الاولى تقديم الماهية
 من الحاشية القديمة على شرح التجريد (حقيقة الشيء وماهية) جمعها في التعريف
 يدل على ترادفهما والمشهور أن الحقيقة تطلق باعتبار الوجود والماهية لا باعتبار
 يعني أن الماهية عبارة عما به الشيء يكون وهو سواء صدق على شيء في الخارج
 كماهية الانسان التي هي الحيوان الناطق أو لا يصدق على شيء في الخارج أصلا
 كماهية العنقا وهو طير يطير في العنقا مثلا وأن الماهية عبارة عما به الشيء يكون
 وهو ولكن لا بد من صدقه على شيء في الخارج كماهية الانسان وغيرها ما به شيء
 وهو الضمير للشيء أو أحدهما والآخر لما هو مبتدأ وخبر والمجموع خبر عن الشيء
 وبه متعلق بكان المقدر وجملة الشيء هو هو في حكم اسمه وخبره وتوضيح المعنى أن كون
 الانسان انسانا بنفسه لا يجعل جاعل متعلق بالانسان باعتبار وجوده ومعنى سميته
 الشيء نفسه استغناؤه عن السبب بخالب الضيق العبارة لا يقال كون الانسان انسانا
 بسبب الناطق فيكون حقيقة له لأنه لا سبب له في الماهية كما عرفت على أن الناطق
 سبب لتحقيق الحيوان لا لكون الانسان انسانا كالحیوان الناطق للانسان
 بخلاف مثل الضاحك والكاتب مما يمكن تصور الانسان بدون أي بدون الضاحك
 والكاتب فانه من العوارض وقد يقال ان ما به الشيء هو هو يعني كانه اشارة الى
 أن الحقيقة والماهية لفظان مترادفان لا فرق بينهما بحسب المفهوم ولا بحسب

الاستعمال فأشارنا إلى أن بينهم ما فرقا اعتبارا بالاحتمال باعتبار حقيقة
 في الخارج حقيقة بأن وجد ما صدق هو عليه في الخارج وباعتبار تشخيصه هو به
 يقال شخص بصره فهو شاخص اذا فتح عينه ومع قطع النظر عن ذلك ماهية أي مع
 قطع النظر عن كل واحد من التحقق والتشخيص رمضان أفندي على شرح العقائد
 للفتاوى (والماهية) منها بسيطة وهي ما لا جزأه ومنها مركبة وهي ما له جزءان وهما
 موجودان ضرورة أن دعوى الضرورة في وجود الماهية المركبة ظاهرة فإن وجود
 الإنسان والشجر والبيت وأمثالها من المركبات ضروري وكذلك تركيبها أيضا
 معلوم بالضرورة وأما وجود الماهية البسيطة فدعوى الضرورة فيه محل تأمل
 وقد يستدل عليه بأن المركب لا بد وأن ينتهي في التحليل إلى البسيط لأن كل كثر
 وإن كانت غير متناهية من الواحد لأنه مبدؤها فلا تنتهي الواحد انتهت الكثرة
 لا تنفاه مبدئها من شرح التجريد لعل قوشنجي (الماهية) أن أخذت من حيث هو وهو
 من غير التفات إلى أن يقارنه شيء من العوارض واللاواحق أو لا بل يلتفت إلى مفهومه
 من حيث هو وتسمى المطلقة والماهية بشرط شيء وإن أخذت مع الشخصات
 واللاواحق تسمى مخلوطة والماهية بشرط شيء وهي موجودة في الخارج وكذلك
 الأول المطلق موجود في الخارج لأنه جزء من المخلوط الموجود في الخارج وجزء
 الموجود في الخارج موجود في الخارج وإن أخذت بشرط العراء عن الشخصات
 واللاواحق تسمى المجردة والماهية بشرط لا شيء وذلك غير موجود في الخارج لأن
 الوجود الخارجي أيضا من العوارض وقد فرض مجردا عنها بل إنما يكون في العقل
 وإن كان كونه في العقل من اللاواحق لأن المراد تجريد عن اللاواحق الخارجية
 من شرح المطالع للأصفهاني (اعلم أنهم -مختلفون في أن الماهيات الممكنة هل هي
 مجعولة يجعل جاعل أم لا على أقوال ثلاثة الأول ما اختاره المصنف وهو أنها كلها
 مجعولة يجعل سواء كانت مركبة أو بسيطة وذلك لأن الموجع إلى تأثير الفاعل
 هو لا يمكن العارض للمركبات والبدائيات فكما يحتاج إلى جعل الجاعل ثم الأثر
 الحاصل في الخارج من جعل الجاعل أي بأثر الفاعل هو ذات الممكن لا وجوده
 فلذلك يقال ماهيات الممكنات مجعولة يجعل الجاعل دون وجوداتها الثاني
 غير مجعولة مطلقا مركبة كانت أو بسيطة إذ لو كانت الانسانية مثلا يجعل الجاعل
 لم تكن الانسانية عند عدم جعل الجاعل انسانية وسلب الشيء عن نفسه محال
 أقول أنا لا نسلم استحالة فأن المعدوم في الخارج مسلوب عن نفسه وإنما الهال
 هو إيجاب المعدوم وحاصله أن عند عدم الجعل ترتفع الماهية الانسانية عن الخارج
 رأسا فلا يصدق عليها حكم إيجابي بل يصدق سلب جميع الأشياء حتى سلب نفسها
 عنها بحسب الخارج لأنها تنقر في الخارج مع الانسانية حتى يلزم صدق قولنا

الانسانية لا انسانية والمحال هو هذا الثاني لا الاول الثالث ان المركبة مجعولة بخلاف
البسيط اذ لو كان البسيط مجعولا لكان ممكلا ان المجعولة فرع الاحتياج الى المؤثر
والاحتياج اليه فرع الامكان لكن الامكان نسبة تقتضي الاثنية فيلزم أن يكون
في البسيط اثنية فلا يكون البسيط بسيطا هذا خلف والجواب أن الامكان نسبة بين
الماهية ووجودها لا بين أجزاء الماهية حتى يقتضي الاثنية فيها (من شرح التجريد
لعل قوشجي) في تحقيق أن الماهية مجعولة أو غير مجعولة قال بعضهم ان الماهيات
مجعولة مطلقا لانها ممكنة وبعضهم غير مجعولة مطلقا لان الجعل يقتضي شيئين
ولاشيئين في البسيط والمركب ينحل الى البسيط لوجوب تنافي أجزاء الماهية
وبعضهم قال المركب مجعول لاحتياجه الى الاجزاء دون البسيط لدليل القول
الثاني وأنت خير بأنه لم تتوارد الاقوال على محصل واحد وتحقيق المقام أن الجعل
قسمان بسيط وهو الذي يتعدى الى مفعول واحد نحو وجعل الظلمات والنور
ومركب وهو الذي يتعدى الى مفعولين وهو قسمان أحدهما أن يكون الجعل بين
مفعوليه صحيحا مفيدا فخرج جعل الله الانسان من وجودا والثاني أن يكون غير
مفيد نحو جعل الله الانسان انسانا والاولان ثابتان لجميع الماهيات بسيطة
كانت أو مرصكة عند المحققين وعليه يحمل قول المتيقن على الاطلاق والتمني
عندهم انما هو الجعل بالمعنى الثالث وعليه يحمل قول الثاني على الاطلاق وأما
القول المفصل فلا يمكن فيه التأويل ولا وجه له في ذوق المحققين وقد شرب هذا
المشرب الهني من منبع الزوراء عند باب مدينة العلم تابعه وان قال ان العلة للشيء
بالحقيقة ما يكون سببا لنفس ذلك الشيء فان ما هو علة اظهره مضافا فليس بالحقيقة
علة بل لوصف من أوصافه وهو ظاهر وكون الماهيات غير مجعولة بمعنى أن كون
الانسان انسانا مضافا لا غير محتاج الى القاعل لا ينافي ما ذكرناه اذ نعني به انها بذواتها
أثر للقاعل وبعد ذلك لا يحتاج الى تأثير آخر في كونها هي وثق الاحتياج اللاحق
لا ينافي الاحتياج السابق انتهى وانما كانت مجعولة لانه يستحيل كونها ليست
بافاضة مفيض في العلم واختراعه والالزم أن تكون حادثة بالحدوث الذاتي هذا
خلف نعم ليس اختراعها في العلم الازلي كاختراع الصور الذهنية التي لما اذا أردنا
أظهار أمر لم يكن يلزم تأخرها عن الحق تأخر ادهر بابل علمه تعالى ذاته بذاته
يستلزمها من غير تأخرها عنه تعالى والحاصل انها أزلية النبوت في العلم والالزم
الجهل وتأخره عنه تعالى تأخر اذ اتينا لامكانها الذاتي لازمانيا ودهريا كما
ذكره شيخنا الفاضل الشيخ ابراهيم الحلبي المصري في رسالته التي عملها في القضاء
والقدر والحدوث والقدم والجبر والاختيار في سنة سبع وخمسين ومائة وألف
في القطبونية المحروسة (قال السيد الشريف في تعريفاته) الاعيان الثابتة هي

حقائق الممكنات في علم الحق تعالى وهو صور حقائق الاسماء الالهية في الحضرة العلمية لا تأخر لها عن الحق الابالذات لا بالزمان فهي أزلية أبدية والمعنى بالاضافة التأخر بحسب الذات لا غير وقال فيها أيضا الفيض الاقدس هو عبارة عن التجلي الخفي الذاتي الموجب لوجود الاشياء واستعداداتها في الحضرة العلمية ثم العينية كما قال كنت كنزاحفيا فاحيت أن أعرف الحديث الفيض المقدس عبارة عن التجليات الاسمية الموجبة لظهور ما تقتضيه استعدادات تلك الاعيان في الخارج فالفيض المقدس مرتب على الفيض الاقدس فبالاقل تحصيل الاعيان الثابتة واستعداداتها الاصلية في العلم وبالثاني تحصيل تلك الاعيان في الخارج مع لوازمها وتوابعها انتهى كلامه قدس سره (القضاء والقدر) القضاء اما بالمد أو بالقصر وله معان كثيرة في اللغة منها الاداء والفراغ والفصل والامضاء والابرام والخلق والانهاء والموت والامانة واحكام العمل والانتفاذ والايجاب وانمام الوطر وبلوغه وغير ذلك وعند أهل الشرع قطع الخصومة أو قول ملزم صدر عن ولاية عامة وقيل هو موضوع للقدر المشترك بينهم وهو انقطاع الشيء وانمامه وأما القدر بفتح الدال وتسكن فهو تبين كمية الشيء والتقدير والحكم وأما معناه اصطلاحا ففيه أقوال القول الاول للاشعري وجهه رآه أهل السنة وهو أن القضاء ارادته تعالى الازلية المتعلقة بالاشياء على ما هي عليه فيما لا يزال والقدر اي مجادها ياها على قدر مخصوص في ذواتها وصفاتها وفعالها واحوالها وأزمنتها وأسبابها العادية القول الثاني للصوفية وهو أن القضاء عبارة عن الفيض الاقدس الذي به حصلت الاعيان الثابتة واستعداداتها الاصلية في العلم الازلي والقدر عبارة عن الفيض المقدس الذي به حصلت تلك الاعيان في الخارج بلوازمها ولواحقها وبيانه اجمالا ان الذات العلمية من حيث هي هي ليست متعلقة بشيء من الاشياء لاستغنائها التمام وفوق التمام وأما أسماءها النسبية فما كان منها بذاته طالبا للبطون فهو أيضا لا تعلق له بشيء من الاشياء ولا تعلق به أيضا ادراك مدركه ولا علم عالم سوى العلوم الازلية وهي الاسماء التي استأثرت الذات بعلمها وأما الظاهر منها فمما لا يتعلق بشيء من الاشياء أيضا كالحق ومنها ما يتعلق بشيء من الاشياء كالعالم المتعلق بالعلوم والقادر بالمقدور ثم ان هذه الاسماء الالهية صور في العلم الازلي لانه عالم بذاته لذاته وأسمائه وصفاته وتلك الصور من حيث انها عين الذات المتجلية بتعين خاص ونسبة معينة تسمى عندهم بالاعيان الثابتة ككانت وتسمى ماهيات وحقائق أو جرتية وتسمى هو يات ثم ان للاعيان الثابتة اعتبارين أحدهما اعتبار أنها صور الاسماء والاخر اعتبار أنها حقائق الاعيان الخارجية فهي بالاعتبار الاول كالابدان للارواح وبالاعتبار الثاني كالارواح للابدان وللأسماء أيضا

اعتبار ان أحدهما اعتبار كثرتها والثاني وحدة الذات المسماة بها فباختيار كثرتها
محتاجة الى القبض من الحضرة الالهية الجامعة لها وقابلة له وباعتبار وحدة الذات
الموصوفة بالصفات مفيدة على صورها وهي الاعيان الثابتة وكذلك الاعيان الثابتة
مستفيدة من الاسماء ومفيدة على الاعيان الخارجية القول الثالث ما اختاره
المحقق صدر الدين الشيرازي في رسالته التي سماها اثبات الباري وهو أن القضاء
اقتضاؤه تعالى في الازل لما سيكون من الاشياء على وجوده معينة مخصوصة منطبقه
على ماهي عليه في الوجود والقدر حصول الاشياء في الكون على وفق ما في القضاء
القول الرابع ما ذكره الامام الرازي في شرح النقط السابع من الاشارات ونصها
الواجب يجب أن يكون عالما بكل شيء لأن كل شيء لازم عنه بوسط أو غير وسط يتأدى اليه
بعينه قدره الذي هو تفصيل قضائه الاول تأديا واجبا اذ كان ما لا يجب لا يكون انتهى
فقال الامام القضاء هو المعلوم الاول لأن القضاء هو الامر الواحد الذي يترتب عليه
سائر التفصيل والمعلوم الاول كذلك وأما القدر فهو سائر المعلومات الصادرة
طولا وعرضا لانها بالنسبة الى المعلوم الاول تجري مجرى تفصيله الجملة القول
الخامس للمحقق الطوسي ذكره في هذا الموضع من شرح الاشارات فقال لما كان
جميع صور الموجودات الكلية والجزئية التي لانهاية لها حاصلة من حيث هي معقولة
في العالم العقلي بابداع الاول الواجب اياها وكان ايجاد ما يتعلق منها بالمادة في المادة
على سبيل الابداع متممها اذ المادة غير متائية لقبول صورتين معا فضلا عن تلك
الكثرة وكان الجود الالهي مقتضيا لتكميل المادة بابداع تلك الصور فيها واخراج
ما قبلها بالقوة من قبول تلك الصور الى الفعل قدر بلطف حكمته زمانا مستمرا
التجدد وغير مستقر الاتصال يخرج فيه تلك الامور من القوة الى الفعل واحدا بعد
واحد فتصير الصور في جميع ذلك الزمان موجودة في موادها والمادة كاملة بها
واذا تقرر ذلك فاعلم أن القضاء عبارة عن وجود جميع الموجودات في العالم العقلي
مجمعة ومجتمعة على سبيل الابداع والقدر عبارة عن وجودها في موادها الخارجية
بعد حصول شرائطها مفصلة واحدا بعد واحد كما جاء في التنزيل من قوله عز من قائل
وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم والجواهر العقلية وما معها
موجودة في القضاء والقدر مرة واحدة باعتبارين والجسمانية وما معها موجودة
فيهم امرتين القول السادس لجمهور الحكماء وهو أن قضاءه تعالى علمه بما ينبغي أن يكون
عليه الوجود حتى يكون على أحسن النظام وأكمل الانتظام وهو المسمى عندهم
بالعناية التي هي مبدأ فيضان الموجودات من حيث جلها على أحسن الوجوه وأكملها
وقدرة خروجها الى الوجود العيني بأسبابها على الوجه الذي تقرر في القضاء القول
السابع لبعض الحكماء وهو أن قضاءه تعالى علمه الاجمالي وقدره على التفصيل

القول الثامن ما ذكره أبو البقاء في الكليات وهو أن القضاء ثبت صور جميع الاشياء في العلم الاعلى على الوجه الكلى وهو الذي تسميه الحكماء بالعقل الاول والقدر حصول صور جميع الموجودات في الوجود المحفوظ على الوجه التفصيلي وهو الذي تسميه الحكماء بالنفس الكلية القول التاسع ما اختاره صاحب القيسات وهو كلام طويل جدا فن أراد الاطلاع عليه فليرجع الى كتابه المذكور وألوا الى الرسالة المنقولة عنها هذه الاقوال وهي الرسالة التي ألفها شيخنا الفاضل الشيخ ابراهيم الحلي المصري في الحدوث والقدر والقضاء والقدر وأفعال العباد وما يتعلق بالتكليف سنة سبع وخمسين ومائة وألف واعلم أن كل شئ مما في العالم العنصري أي من البسائط التي هي العناصر الاربعة والمرسكيات التي هي المعادن والنبات والحيوان وأشخاص كل نوع منها في صغرها وكبرها موصوف في الفلك أي منقوش في كل فلك على نحو ما وجد ههنا أي في عالم الحس بجميع هيئاته أي الجسمانية والنفسانية من دقيق وجليل وكل انسان وكذلك كل حيوان وغيره منقوش في جميع أحواله وحركاته وسكناته وما وجد وما سيوجد وفي أكثر النسخ وما سيجد وبالجملة جميع ما يصدر عن كل شخص اذا افلاك أبدعت منقوشة بجميع الكائنات لا تفاد صغيرة ولا كبيرة الا احصتها وضبطتها على ما قال تعالى وكل شئ فعلوه في الزبر وكل صغير وكبير مستطر وتلك النقوش موجودة في سطوحها الخفية والمقمرة على التماسب والترتيب الموجود ههنا وليست على ما يحس بالبصر اشغيف الافلاك بل على ما يليق بحال الافلاك فأما ممكن نقشه فهو منقوش كصورة الانسان والقطب والبعوضة وغيرها من الانواع وكذا اشكاله وتخطيطه ومقداره وما لا يمكن نقشه كالروائح والطعوم والالوان وأشكالها من الحركات والسكنات فهي منقوشة على وجه آخر كالكتابة حول كل شخص مصور على ما هو عليه من الصغر والكبر والنشور والنمو والتوالد والتناسل وغيره من أول نشوءه الى آخر أمره وبهذا يرى الشئ الواحد في النوم على هيئات مختلفة وأحوال شتى من أول أمره الى آخر عهده بحسب الاوقات على الترتيب الزماني كما هو عليه (من شرح حكمة الاشراق للعلامة الشيرازي بعد ذلك كرمقام كن قريبا الى الاخر حرره الفقير محمد الراغب الوزير) قضاء حكم اجبا ليست باحوال موجودات مثل حكم من يموت هو انسان وقدر تفصيل اين حكمه بتعيين اسباب وازمنه بحسب قابليات مثل حكم يموت زيد في فلان روز بفلان مرض وقضا تابع علم از ليست بموجودات واين علم تابع علمت باعيان ثابتة وقدر تابع علمت باحوال اعيان ثابتة واين علم تابع اعيان ثابتة است داهد قيصر در شرح فصوص كوي يد الاعيان ليست بمجمل ولا يجمل الجماع على ليتوجه الايراد بأن يقال لم جعل عين المهدي مقتضية للاهتداء وعين الضال مقتضية للضلال كما لا يتوجه أن يقال لم جعل عين الكلب كلبا نجس العين وعين

الانسان انسانا طاهرا بل الاعيان صور الاسماء الالهية ومظاهرها في العلم
بل عين الاسماء والصفات القائمة بالذات القديمة بل عين الذات من حيث الحقيقة
فهي الثابتة أزلا وأبدا لا يتعلق بالعمل والايجاب بها كما لا يتطرق لعدم والقضاء اليها
وصباغ كرباس را كرباس غيبا زودورك را رنك غيبا زوديلكه كر باس را رنكين
ميسا زودوخداي تعالى هم ذات را ذات غيبا زودو وجود را وجود غيبا زوديلكه ذات را
موجود ميسا زودشيخ ابو علي وقتي كه آلود ميخورد ومعنى الماهيات ليست بمجموعة
بجمل الجماعل برسيدند در جواب فرمود كه جاعل الورا الوغيبا زوديلكه
الورا موجود ميسا زود نبي خادم قضا ست چنانچه طبيب خادم طبيعتست
اكر موافق قضا فيشده چگونه راه نمابد ليس لك من الامر شي انك لا تهدي
من احيت وتطيق قضا يابون آنست كه امر ونهي هم از قضا ست وثواب
وعقاب خاصيت فعل ونيت ماست فعل ونيت نيك مقتضى بهشت است
وفعل ونيت بد مقتضى دوزخ چنانچه سقمونيا مسهل وزهر قاتلست
از (شرح ديوان علي كرم الله وجهه للقاضي مير حسين) مراتب
الموجودات في الوجودية بحسب التقسيم العتلي ثلاث ادناها الموجود بالغير الذي
يوجد غيره فهذا الموجود له ذات ووجود يغير ذاته وموجود يغيرها فاذا نظرت
الى ذاته مع قطع النظر عن موجوده أمكن في نفس الامر انفكاك الوجود عنه
فلا شبهة في أنه يمكن أيضا تصور انفكاك عنه فالنصور والمصور كلاهما يمكن
وهذه حال الماهيات الممكنة كما هو المشهور وأوسطها الموجود بالذات بوجود
هو غيره أي الذي يقتضي ذاته وجوده اقتضاء تاما يستحيل معه انفكاك الوجود
عنه فهذا الموجود له وجود يغير ذاته فيمتنع انفكاك الوجود عنه بالنظر الى ذاته
لكن يمكن تصور هذا الانفكاك فالمتصور محال والتصور ممكن وهذا حال
واجب الوجود تعالى على مذهب جمهور المتكلمين وأعلاما الموجود بالذات بوجود
عنه أي الذي وجوده عين ذاته فهذا الموجود ليس له وجود يغير ذاته فلا يمكن
تصور انفكاك الوجود عنه بل الانفكاك وتصوره كلاهما محال وهذا حال
واجب الوجود على مذهب الحكماء وان أردت مزيد توضيح لما صورناه فاستوضح
الحال مما نورد في هذا المثال وهو أن مراتب المضي في كونه مضي ثلاث أيضا
الاولى المضي بالغير أي الذي استفاد الضوء من غيره كوجه الارض الذي استضاء
بمقابل الشمس فهنا مضي وضوء يغيره وثي ثالث أفاد الضوء الثانية المضي
بالذات بضوء هو غيره أي الذي يقتضي ذاته الضوء اقتضاء بحيث يمتنع تخلفه
عنه كرم الشمس اذا فرض اقتضاء الضوء فهذا المضي له ذات وضوء يغير ذاته
الثالثة المضي بالذات بضوء هو عينه كضوء الشمس فانه مضي بذاته لا بضوء زائد

على ذاته فهذا على وأقوى ما يتصور في كون الشيء مضيئاً فان قيل كيف يوصف
الضوء بأنه مضيء مع أن المضيء كما يتبادر اليه الاوهام العامية ما قام به الضوء قلنا
ذلك المعنى هو الذي يتعارفه العامة وقد وضع له لفظ المضيء في اللغة وليس كلامنا فيه
فاننا اذا قلنا ذلك الضوء مضيء بذاته لم نرد به أنه قائم به ضوء آخر وصار مضيئاً بذلك الضوء
بل أردنا به أن ما كان حاصله لكل واحد من المضيء بغيره والمضيء بذاته بضوء هو غيره
أعني الظهور على الابصار بسبب الضوء فهو حاصل للضوء لنفسه بحسب ذاته
لا بأمر زائد على ذاته بل الظهور في الضوء أقوى وأكمل فانه ظاهر بذاته ظهوراً
لا خفاء فيه أصلاً ومظهر لغيره على حسب قابليته (شرح هداية الحكمة للقاضي
مير حسين الميرادي) للوضع عند أهل العربية معنيان أحدهما جعل الشيء بازاء شيء
ليدل عليه بنفسه وهو المعنى الخاص المتبادر منه عند الإطلاق المعبر
في اصطلاحاتهم من الدلالات الثلاث والتبادف والاشتراك وغيرها الفارق بين
الحقائق والمجازات وثانيهما جعل الشيء بازاء المعنى ليدل عليه ولو بمؤنة القرينة وهو
المعنى الأعم الشامل للحقيقة والمجاز وينقسم كل من المعنيين الى وضع العين للعين
كما في المفردات والى وضع الاجزاء للاجزاء كما في المركبات وأيضاً ينقسم الى الوضع
الشخصي وهو وضع الشيء المخصوص بخصوصه للمعنى النوعي كوضع الانسان
للحيوان الناطق ووضع الحروف لمعانيها والى الوضع النوعي وهو وضع الشيء المخصوص
مع أشياء أخرى بوجه عام كوضع المشتقات والمركبات والمجازات وأيضاً ينقسم الى
الوضع الخاص للموضوع له الخاص كوضع الاعلام الشخصية والى الوضع العام
للموضوع له العام كوضع أسماء الاجناس والى الوضع العام للموضوع له
الخاص كوضع الحروف والضمائر وأسماء الاشارات والموصولات والمشتقات
والمركبات والمجازات (من حاشية مير أبي الفتح على شرح التهذيب للدواني) معنى
الملاحظة في المشتق أن يلاحظ اسم الفاعل الثلاثي المجرد والمزيد فيه والرابعي
المجرد والمزيد فيه بوجه عام أي من غير تعيين لفظ ويوضع بازائه ذات متصفة بعبدا
الاشتقاق وهو المصدر وكذا حكم سائر المشتقات ومعنى الملاحظة في المركب
أن يلاحظ لفظ المركب التام ولفظ المركب الناقص بوجه عام أي من غير تعيين وضع
ويوضع بازاء معنى مركب ومعنى الملاحظة في المجازات أن يلاحظ لفظ المجاز المفرد
ولفظ المجاز المركب بوجه عام أي من غير تعيين لفظ المجاز ويوضع بازاء معنى مناسب
لامعنى الموضوع له منه انتهى (أبيجد) عبارة عن ثمان كلمات مشهورة مفقصة بهذه
الكلمة جمع فيها جميع حروف الهجاء على اللغة العربية بلا تكبير وقد جرت العادة
بتعليمها المبتدئين بعد ما علموا حروف الهجاء مفردة انتهى وكتبها الثناينة على نظم
وترتيب مألوف للطباع منشط لهم على أخذها وضبطه والسر في ذلك على الظاهر

هو الاشعار للمبتدئ بعد تعلمه المفردات والثنائيات المنظمة أن في الكلام
تركيبات ثلاثية ورابعة أيضا غير منظمة على نظام مألوف يستأنس بوقوع
المخالفات أيضا في تسير له الشروع في تعلم مطلق الكلام وفيه سر آخر هو اناسهم
بالفاظ مستعملة في معنى من المعاني بعد توحشهم من تركيبات موهلة هجائية
يؤيدها ذكر والهيام المعاني هو أن أجبدي بمعنى أخذ وهو زجعي ركب
وحطى بمعنى وقف ولكن بمعنى صار متكاملا وسعفص بمعنى أسرع في التعلم وقرشت
بمعنى أخذ بالقلب وتخذ بمعنى حفظ وضغط بمعنى أتم فتكون كلها على صبغة الماضي
من الثلاثي أو الرباعي فمعنى المجموع على ترتيبها يصير بالفارسية يداكر ديدريوس
واقف شد منحن كومي شد زود يياموخت در دل گرفت نكاه داشت تمام كرد *
وعلى هذا لا يخفى إمكان اعتبار فائدة أخرى أيضا فيها هي تأليفهم بالمعاني المربوطة
بعضها ببعض بنوع خاص من الارتباط ليستنبط منها الذكي المتعلم اذا عرفها
أن الأهم له اللاتقيا أنه في حال التعلم ما يفهم منها من الاخذ والتركيب والوقوف
على المقصود وتكرار التكامل والاسراع في التعلم والاقبال اليه بالقلب والحفظ فيه
والقيام بحقه من الاتمام والدليل على قدم وضعها ما ذكره صاحب القاموس بقوله
وأجبد الى قرشت ولكن رئيسهم ملوك مدين وضعوا الكتابة العربية على عدد حروف
أسمائهم هـ ك و ا ي و م الطلة فقالت ابنة كلن

كلن هدم ركني * هلكه وسط المحلة * سيد القوم أنا * عتف نار اوس طظله

جعلت نار اعليهم * دارهم كالمضجعه

ثم وجدوا بعدهم ثمخذ ضفاغ فسموها الروادف انتهى ولا يخفى غرابته من وجوه شتى
ظاهرة على التأمل ويوم الطلة هو يوم احتراق أصحاب الايكة بنار أمطرت عليهم من
سحابة بدعوة شعيب عليه السلام على طبق ما اقترحوه بقولهم فأسقط علينا كسفا
من السماء ويدل أيضا على قدمها مع اشتغالها على بعض الاسرار والاشارات ما روى
عن محمد بن علي الباقر قال لما ولد عيسى ابن مريم عليه السلام كان وهو ابن يوم
كانه ابن شهرين فلما كان ابن سبعة أشهر أخذت والدته بيده وجاءت به الى الكتاب
وأقعدته بين يدي المؤدب فقال المؤدب لعيسى عليه السلام قل أجبور فرفع عيسى
عليه السلام رأسه فقال هل تدري ما أجبده فله بالدرة ليضربه فقال يا مؤدب
لا تضربني ان كنت تدري والافاسأني حتى أفسرك قال فسر لي فقال عيسى
عليه السلام الالف آلاء الله والباء بهجة الله والجيم جمال الله والدال
دين الله هوز الهاء هول جهنم والواو ويل لاهل النار والزاي زفير جهنم
حطى حطت الخطايا عن المستغفرين كلن كلمات الله لا مبدل لكلماته سعفص
صاع بصاع والجزاء بالجزاء قرشت قرشهم فخرهم فقال المؤدب خذي أيتها المرأة

يدانك فقد علم ولا حاجة له في المؤدب ومما يدل أيضا على أن أجدد ما وضع في قديم
الزمان سواء فرض أنه من الله تعالى أو من المخلوقين ما قرعوا عليه من قديم الايام
من الحساب المشهور بالجل بضم الجيم وفتح الميم المستددة والمخففة ومن لطائف
الاتفاقات المساعدة لهذا المطلوب أن جميع حروف الهجاء المجموعة فيه ثمانية
وعشرون حرفا فجعلوا سبعة وعشرين منها لاصول مراتب الاعداد من الاتحاد
والعشرات والمئات وواحد الالف فلم يحتاجوا معها الى ضم شيء آخر اليها أصلا فضلا
عن تكرارها كما احتيج في أرقام حساب أهل الهند الى ضم علامة صفر في عشراتهم
وصفرين في مائتهم وثلاثة في آحاد الالف وهكذا فيحصل المقصود في جميع المراتب
من نفس هذه الحروف بالافراد والتركيب والتقديم والتأخير كما هو المقرر المشهور
في حساب أهل النجوم في بلادنا والدليل على أن اعتبار هذا الحساب من قديم
الايام ما نقله المفسرون عن بعض الاكابر في تفسير المقامات القرآنية أن كل حرف منها
يدل على مدة قوم وآجال آخرين حتى نقولوا عن اليهود أنهم بعد مسماع مفتوح سورة
البقرة توهموا أنه إشارة الى أن مدة بقاء مريعة محمد صلى الله عليه وسلم إحدى وسبعون
سنة عدد مجموع الالف واللام والميم فلما قرأ عليهم سائر الفواحي ارتفعت الشبهة عنهم
وأبضا يدل عليه ما روى أن أبا القاسم بن روح الله قدس سره قال في جواب رجل
سأله عن معنى قول العباس رضي الله عنه للنبي صلى الله عليه وسلم إن عمك
أباطالب قد أسلم بحساب الجمل وعقد بيده ثلاثا وستين عنى بذلك أنه أحد جواد
وتفسير ذلك أن الالف واحد واللام ثلاثون والهاء خمسة والالف واحد والهاء
ثمانية والالف أربعة والجيم ثلاثة والواو ستة والالف واحد والالف أربعة فذلك
ثلاثة وستون انتهى فحاصل هذا المعنى ومؤدى هذا التفسير على الظاهر أن قوله
وعقد بيده الخ عطف تفسيرى لقوله قد أسلم بحساب الجمل والمراد منهما أن أباطالب
أخبر عن اسلامه بإشارة حسائية يفهم أهل الخبرة منها أنه أقرب بامهات أسمائه وصفاته
التي يمكن أن يرجع اليها البواقي فظهر مما تلونا عليه أن حساب الجمل معمول عليه
من قديم الايام وقد تصرف المتأخرون فيه تصرفات لطيفة منها التعبير عن الحروف
بأبواب لفظ يدل بنفسه أو باعتبار معناه اللغوى أو الاصطلاحى بنوع من أنواع
الدلالات على عددها باعتبار هذا الحساب كما جرت العادة في المعانيات أن يعبر
مثلا عن اللام بالشهر باعتبار موافقة عددها بهذا الحساب لا يامه وعن عين ضطغ
بالعندليب باعتبار أن اسمه بالفارسية هزار وباءعكس ومن هذا القبيل ما قيل غفلة
عن حدوث أمثال هذه الاصطلاحات في معنى طه أنه يجوز أن يكون المراد به يابدر
خطابا للنبي صلى الله عليه وسلم باعتبار أن عدد مجموع الطاء والهاء أربعة عشر
وفي عددها يصير الهلال بدر من الشهر ومنها ضبط النوارىخ على وجه يمكن فيه رعاية

أمور متناسبة تلذ وتنشط منها الاسماع والقلوب وسهل بها الضبط والحفظ
 كما هو المعمول في هذه الازمان ومنها تخصيص الحساب المشهور بربهم الزبر واستخراج
 نوع آخر منه يسمى بالبينات وتوضيحه ان لكل من الالف والباء والجيم مثلاً اذا اعتبر
 اسماءها اعتبارين الاول اعتباراً اول الاسماء المطابق للمسميات فيكون بهذا
 الاعتبار عدد الالف واحد والباء اثنين والجيم ثلاثة وهكذا الثاني اعتبار رتبة
 الاسماء فيكون بهذا الاعتبار عدد الالف مائة وعشرة عدد مجموع مسمى الالف والباء
 وعدد الباء واحد عدد مسمى الالف وعدد الجيم خمسين مجموع مسمى الباء والجيم
 فيقال للحساب الاول حساب الزبر وللحساب الثاني حساب البينات ووجه التسمية
 في الاول ظاهر وفي الثاني يمكن أن تكون مناسبة تقابلها ما في لفظ القرآن فبعض
 الحروف يكون زبرها أكثر من بيناتها في الحساب ككل من حروف قرشت وبعضها
 بالعكس ككل من حروف كلم وبعضها متساوي الزبر والينات كما اتفق في خصوص
 سين سعفس ويتفرع على هذين الاعتبارين لطائف كثيرة يتفطن بها الاذكياء
 من جعلها اتفاق مطابقة عدد بينات لفظ محمد لعدد زبر لفظ اسلام وعدد بينات لفظ
 علي لعدد زبر لفظ ايمان نظمته الفضل جلال الدين الدواني في سلك رباعياته المشروحة
 بقوله (رباعي) خورشيد كما است نبي مادي * اسلام محمدست وايمان علي * كريمني
 برين سخن ميطلبى * بني كره زبينات اسماءت جلي * فهذه كلها اعتبارات
 اصطلاحية معظم فوائدها انما هو ما ذكرناه لكن قوماً من المتصوفة بناء على ما تخیلوا
 من أن مراتب الاعداد منطبقة على مراتب العوالم وانهم امر آتلقا في الاشياء حتى
 لو وفق أحد للاطلاع على جميع خواصها واحوالها انكشف له أحوال الموجودات
 حتى الحوادث الماضية والآتية كأنهم اعتقدوا أن لامثال ما نقل عن بعض المغاربة
 من هذا الباب مثل استنباطه من قوله تعالى اذا زلزلت الارض زلزالها وقوع
 زلزلة عظيمة في سنة اثنتين وسبع مائة وكان الامر كذلك أصلاً في نفس الامر فصرفوا
 أعمارهم في تلك الخيالات فاجروا أنواع الحساب المذكور في أسماء الله تعالى بل في سائر
 الاسماء والالفاظ وادعوا أن ذلك باب عظيم الفوائد في الاستنباطات وتحصيل المطالب
 فاخترعوا طرقاً في وضع تلك الاسماء في الألواح بهذا الحساب ووضعوا قواعد غريبة
 من التكبير الصغير والكبير والمكسر وتقسيم الحروف على حسب الطبائع الى الناري
 والهوائي والمائي والارضى واسقاط بعض منها في الحساب واثبات آخر منها وغير ذلك
 مما لا طائل تحته ثم ادعوا المن يميل طبعه الى استماع أمثال تلك الامور طمعاً في
 الاحتيال الى كسب المراتب ان لا مثال الألواح المقسومة بالمراتب الموضوعة فيها
 هذه الاسماء على هذه الاصول الموضوعة آثاراً غريبة وأحكاماً عجيبية يترتب بعضها
 على أصل وضعها فيها وبعضها على وقتها في أمكنة مخصوصة وبعضها على تعويذها

بربطها أو تملقها على عضو معين مرعية في جميعها الساعات الموافقة لخصوص
 المطالب باعتبار أوضاع البروج والكواكب وأثبتوا أيضا تكرار كل من هذه الاسماء
 بعنوان الذكروالورد والمداومة على عددها المخصوص به المستنبط من تلك الأصول
 خصوصاً مع رعاية أمور آخر منها موافقته في الحساب لاسم الذي كروا المذكور فوائده
 عظيمة وخصائص جليلة وطائفة أخرى من المحتملين أضافوا إلى تلك الدعاوى أباطيل
 أخرى يسكا دلايخني بطلانها على جهال العوام أيضا منها ادعاؤهم معرفة الغالب
 والمغلوب من شخصين متعارضين بحساب أسمائهم ما وطرح عدد مخصوص
 من كل منهما مرة أو مرات حتى يبقى عدد أقل منه ثم النظر في جداول اخترعت لذلك
 والحكم بأن أيامهم هو الغالب وغفلوا أو تغفلوا عن أن هذا الحكم بهذا الحساب
 مستلزم لدوام غالبية أحد المسميين على الآخر في جميع الأشخاص والأحوال
 والازمان مع أنه باطل بالتجربة بالضرورة وأعجب من جميع ما ذكرنا جراءة بعض
 من هذه الطوائف بنسبة بعض من هذه الدعاوى تأييد الصحة وترويجها وجلبا
 لقلوب قوم إلى بعض الأئمة من أهل البيت مع أنه ليس في كتب خواص شيعتهم
 ومشايع طريقتهم الذين شأنهم تتبع أخبارهم واقتفاء آثارهم شيء من ذلك نسأل الله
 التوفيق والهداية ونعوذ به من خذلان الغواية (إلى ههنا من لسان الخواص)
 رضى الدين القزويني لمختصا بابا قاطب بعض الزوائد (حساب الغالب والمغلوب)
 ومن الناس طوائف يصفون قوائم لا استخراج الغيب ليست من الطور الأول
 الذي هو من مدارك النفس الروحانية ولا من الحدس المبسني على قوائم النجوم
 كما زعمه بطليموس ولا من الظن والتخمين الذي يحال عليه العرافون وانما هي
 مغالطات يجعلونها كالمصايد لاهل العقول المستضعفة ولست أذكر من ذلك الا ما ذكره
 المصنفون وواع به الخواص فمن تلك القوائم الحساب الذي يسمونه حساب القيم
 وهو مذكور في آخر كتاب السياسة المنسوب لارسطو يعرف به الغالب من المغلوب
 في المتحاربين من الملوك وهو أن تحسب الحروف التي في اسم أحدهما بحسب الجمل
 المصطلح عليه في حروف أبجد من الواحد إلى الألف أحاداً وعشرات ومئين والوقاف إذا
 حسبت الاسم ونحصل لك منه عدد فاحسب الاسم الآخر كذلك ثم اطرح من كل
 واحد منهم مائة تسعة وتسعة واحفظ بقية هذا وبقية هذا ثم انظر بين العددين الباقيين
 من حساب الاسمين فان كانا مختلفين في الكمية وكانا معاً زوجيين أو فرديين فصاحب
 الأقل منهما هو الغالب وان صك كان أحدهما زوجاً والاخر فرداً فصاحب الاكثر
 هو الغالب وان كانا متساويين وهما معاً زوجان فالمطلوب هو الغالب وان كانا معاً
 فرديين فالمطلوب هو الغالب ونقل هنالك بيتين اشتهرا بين الناس وهما
 أرى الزوج والافراد يسوا قلوبها * وأكثرها عند التخالف غالب

ويغلب مطلوب اذا الزوج يستوى * وعند استواء الفرد يغلب طالب
ثم وضعوا المعرفة ما يبق من الحروف بعد طرحها بتسعة قانونا معروفا عندهم مبتدأ
من أول حروف أبجد الى آخرها وصارت تسع كلمات نهاية عدد الاحاد وهي أيقغ * بكر
* جلس * دمت * هنت * وسغ * زعد * حقف * طصص * مرتبة على نوا الى الاعداد
واكل كلمة منها عدد الذي هي في مرتبته فالواحد لكلمة أيقغ والاثنان لكلمة بكر
والثلاثة لكلمة جلس وكذلك الى التسعة التي هي طصص فتكون اهل التسعة
فاذا أرادوا طرح الاسم بتسعة نظروا الى كل حرف منه في أي كلمة هي من هذه
الكلمات وأخذوا عدد ما مكانه ثم يجمعون الاعداد التي يأخذونها بابل من حروف
الاسم فان كانت زائدة على التسعة أخذوا ما فضل عنها والا أخذوها ثم يفعلون
كذلك بالاسم الاخر وينظرون بين الخارجين كما قدمناه وهذا غير مستند الى برهان
ولا تحقيق والكتاب الذي وجد فيه حساب النيم غير مزقوا الى ارسطو عند المحققين
لما فيه من الآراء البعيدة عن التحقيق والبرهان يشهد بذلك فتصفحه ان كنت من
أهل الرسوخ انتهى ملخصا من مقدمة تاريخ العبر لابن خلدون (وقفت بالمشرق
على ملحمة منسوبة لابن العربي الحسامي رضى الله عنه في كلام طويل شبيه بالغار
لا يعلم تأويله الا الله تحمله أوافق عديدا ورمز مغرزة وأشكال حيوانات تامة
ورؤس منقطعة وتماثيل من حيوان غريبين وفي آخرها قصيدة على روى اللام
والغالب انهم اكلها غير صحيحة لانهم لم تبين على أصل على من نجامة وغيرها من المقدمة
المازكورة (أصل كتاب الجفر) وقد يستندون في حدثان الدول على الخصوص
الى كتاب الجفر ويرعون أن فيه علم ذلك كله من طريق الآثار والنجوم لا يزيدون
على ذلك ولا يعرفون أصل ذلك ولا مستنده واعلم أن كتاب الجفر كان أصله أن هرون
سعيد العجلي وهو رأس الزيدية كان له كتاب يروي به عن جعفر الصادق وفيه علم ما يقع
لاهل البيت على العموم ولبعض الاشخاص منهم على الخصوص وقع ذلك لجعفر
الصادق ونظرائه من رجالهم على طريق الكرامة والكشف الذي يقع لمثلهم
من الاولياء وكان مكتوبا عند جعفر في جلد ثور صغير فرواه عنه هرون العجلي وكتبه
وسماه باسم الجلد الذي كتب منه لان الجفر في اللغة هو الثور الصغير وصار هذا
الاسم علما لهذا الكتاب عندهم وكان فيه من نفسه من القرآن وما في باطنه من المعاني
غرائب مروية عن جعفر الصادق وهذا الكتاب لم تتم له روايته ولا عرف عنه
وانما تطاير منه شرار من الكلمات لا يصح ما دليلا ولو صح السند الى جعفر الصادق
لكان فيه نعم المستند من نفسه أو من رجال قومه فهم أهل الكرامات وقد صح
عنه أنه كان يحذر بعض قرائنه بوقائع تكون لهم فتصح كما يقول وقد حذر يحيى ابن عمه
زيد من مصرعه وعصاه فخرج وقتل بالجوزجان كما هو معروف (من المقدمة)

المذكورة في صفة علم الرمل وعدم صحتها (ومن هؤلاء يعني من الذين يدعون مدارك الغيب قوم استنبطوا الاستخراج الغيب وتعترف الكائنات صناعة منوها خط الرمل ومحصل هذه الصنعة انهم صيروا من النقطة أشكالا ذات أربع مراتب تختلف باختلاف مراتبها في الزوجية والفردية واسمائها فيهم ما فسكت ستة عشر شكلا ميزوها كلها بأسمائها ونوعوها الى سعود ونحوس شأن الكواكب وجعلوا لها ستة عشر بيتا كل بيتا البروج الاثنا عشر التي للفلك والاول نادا الاربعة وجعلوا لكل شكل بيتا وحظوظا ودلالة على صنف من عالم العناصر يختص به واستنبطوا من ذلك فنا حازوا به فن النجامة ونوع قضائه الا أن أحكام النجامة مستندة الى أوضاع طبيعية وآثار فلكية وهذه انما مستندة الى أوضاع تحكمية وأحوال انشائية ولا دليل يقوم على شيء منها وانما حصل هذه الصنعة من كثير من البطالين للمعاش في المدن وصنفوا فيها التصانيف المحصلة لقواعدها وأصولها كما فعله الزناني منهم وغيره وهم يزعمون أن أصل ذلك من النبوات القديمة في العالم وربما نسبوها الى دانيال أو ادريس عليهم السلام ويحتجون لذلك بقوله صلى الله عليه وسلم كان نبي يخط فن وافق خطه فذاك وليس في الحديث دليل على مشروعية خط الرمل كما يزعمونه لأن معنى الحديث كان نبي يخط فيأتيه الوحي عند ذلك الخط ولا استحالة أن يكون ذلك عادة لبعض الانبياء عليهم السلام لانهم متفاوتون في ادراك الوحي ومعنى فن وافق خطه أي ذلك النبي فهو ذاك أي فهو صحيح من بين الخط بما عضده من الوحي لذلك النبي الذي كان عادته أن يأتيه الوحي عند الخط وما أخذ ذلك عن الخط مجردا من غير موافقة وحي فلا صحة فيه وهذا معنى الحديث والله أعلم من مقدمة ابن خلدون المذكورة (النسب الرابع الواقعة بين الكاين) اعلم أنه لا بد وأن يتحقق بين كل كاين احدى النسب الأربع التباين الكلي والتساوي والعموم المطلق والعموم من وجه لانه إما أن لا يصدق شيء منهما على شيء من افراد الآخر أو يصدق فعلى الاول فهم ما متباينان كالانسان والحجر وعلى الثاني فاما أن لا يكون بينهما صدق كلي من جانب أصلا أو يكون فعلى الاول فهمما أعم وأخص من وجه كالحيوان والايض وعلى الثاني فاما أن يكون الصدق الكلي من الجانبين أو من جانب واحد فعلى الاول فهمما متساويان كالانسان والناطق وعلى الثاني فاعم وأخص مطلقا كالحيوان والانسان فارجع التساوي الى موجبتين كليتين فحو كل انسان ناطق وكل ناطق انسان وارجع التباين الى سالبتين كليتين فحو لا شيء من الانسان يحجر ولا شيء من الحجر بانسان وارجع العموم والخصوص مطلقا الى موجبة كلية موضوعها الاخص ومحولها الاعم وسالبة جزئية موضوعها الاعم ومحولها الاخص فحو كل انسان حيوان وبعض الحيوان ليس بانسان وارجع العموم من وجه الى موجبة جزئية

وسالبتين جزئيتين نحو بعض الحيوان أبيض وبعض الحيوان ليس بأبيض وبعض
الايض ليس بحيوان عبيد الله برزوى قال المحقق التفتازاني في شرح المقاصد
في البحث السادس من أبحاث الوجود والعدم عند تحقيق معنى الحمل ولا يشترط
في صحة الحكم المطابقة لما في الاعيان اذ قد لا يوجد فيها الطرفان ولا تسكن المطابقة
لما في الازدهان اذ قد يرسم فيها الكواذب بل الاعتبار المطابقة لما في نفس الامر وهو
المراد بالواقع والخارج أي خارج ذات المدرك والمخبر عنه ما يفهم من قولنا هذا
الامر كذا في نفسه أو ليس كذا أي في حد ذاته و بالنظر اليه مع قطع النظر عن ادراك
المدرك واخبار المخبر على أن المراد بالامر الشأن والشئ وبالنفس الذات فان قيل كيف
يتصور هذا فيما لا ذات له ولا شئية في الاعيان كالمعدومات سيما المتناعات الجواب
اجمالاً أنا نعم لم قطعاً أن قولنا اجتماع الضدين مستحيل مطابق لما في نفس الامر
وقولنا انه ممكن غير مطابق وان لم نعلم كيفية تلك المطابقة ولم نتمكن من تحييض العبارة
فيها وتفصيل أن المطابق اضافة ي كفيها تحقق المضافين بحسب العقل ولا خفاء
في أن العقل عند ملاحظة المعنيين والمقايسة بينهما سواء كانا من الموجودات
او المعدومات يجد بينهما بحسب كل زمان نسبة ايجابية أو سلبية تقتضيها الضرورة
أو البرهان فتلك النسبة من حيث انها نتيجة الضرورة أو البرهان بالنظر الى نفس
ذلك المعقول من غير خصوصية المدرك والمخبر هي المراد بالواقع وما في نفس الامر
وبالخارج أيضاً عند من يجعله أعم مما في الاعيان على ما ينشأ فصحة هذه النسبة تكون
بمعنى انها الواقع وما في نفس الامر وصحة النسبة المعقولة أو الملقوفة من زيد
أو هـ ر أو غيرهما بين ذينك المعنيين تكون بمعنى انها مطابقة لتلك النسبة
الواقعة على وفقها في الايجاب والسلب ولما يتصور للنسبة المسماة بالواقع وما في نفس
الامر سيما فيما بين المعدومات والمتناعات حصول الابطال بحسب التعقل وكان عندهم
أن جميع صور الكائنات وأحكام الموجودات والمعدومات مرتسمة في جوهر مجرد
أزلي يسمى العقل الفعال فسر بعضهم ما في نفس الامر بما في العقل الفعال ويستدل
على وجوده بأن الاحكام مع اشتراكها في الثبوت الذمعي منها ما هو مطابق لما في نفس
الامر كالحكم بأن الواحد نصف الاثنين ومنها ما هو غير مطابق كالحكم بنقيض ذلك
فلأول متعلق خارج عن الذهن بطابقه ما في الذهن ولأن من الاحكام ما هو أزلي
لا يلحقه تغير أصلاً ولا خروج من قوة الى فعل ولا يمتلئ بوضع أو زمان أو مكان
مع أن المطابقة لما في نفس الامر في الكل بمعنى واحد لزم أن يكون ذلك المتعلق
الخارجي مرتسماً في مجرد أزلي مشتمل على الكل بالقول وليس هو الواجب تعالى
لامتناع اشتماله على الكثرة ولا النفس لامتناع اشتمالها على الكل بالقول فتعين العقل
الفعال ثم قال وهو الذي عبر عنه في القرآن المجيد بالروح المحفوظ والكتاب

المبين المشتمل على كل رطب ويايس وأنت خير بان ما ذكره مع ضعف بعض
مقدماته مخالف لصرح قوله تعالى وعند منفتح الغيب الآية فليته سكت
عن التطبيق انتهى ثم أبطل هذا القول رأسا فان أردت تفصيله فأرجع الى الشرح
(نفس الامر) عند أهل التصوف العلم الذاتي الحاوي لصور الاشياء كلياتها وجزئياتها
صغرها وكبيرها جعلا وتفصيلا عينية أو علمية وجعل بعض العارفين نفس الامر
عبارة عن العقل الاول لكونه مظهر للعلم الالهي من حيث احاطته بالكليات
المشتملة على جزئياتها ويكون علمه مطابقا لعله تعالى وكذلك النفس الكلية
أي اللوح عبارة عنه داود قيسري

(الفصل العشرون في نسبة الاعضاء والقوى الى جوهر النفس)

اعلم ان الحكماء ذكروا في هذا الباب أمثلة كثيرة فالمثال الاول هو أن جوهر النفس
كالملاك والبدن كالمملكة ولهذا الملك جندان جند يرى بالبصر وهو الخواص الظاهرة
وجند لا يرى بالبصر وهو الخواص الباطنة واعلم أن لو جوده هذه القوى معونة
في تكميل مصالح النفس تارة وفي تكميل مصالح البدن أخرى أما النوع الاول
من المعونة فهو أن كمال النفس الناطقة في أن تعرف الحق لذاته والخير لاجل العمل به
لكن عمل الخير مشروط بتقديم العرفان لكنها خلقت في أول القعدة خالية عن معرفة
أكثر الاشياء فأعطيت الخواص الظاهرة والباطنة حتى ان النفس اذا أحست
بمحسوسات تنبت اشارات بينها ومباينات فتميز عند المحس ما به حصص
المشاركة بين الاشياء عما به حصلت لمباينة بينها ثم ان تلك الصور على قسمين منها
ما يمكن أن يكون مجرد تصوراتهم وجبا جزم الذهن باستناد بعضها الى البعض بالنفي
او بالاثبات ومنها ما لا يكون كذلك فالاول هو البديهيات والثاني هو النظريات فهذا
بيان معونة الخواص في تكميل جوهر النفس وأما معونتها في تكميل جوهر البدن
فهو اننا نعلم أن البدن حار رطب فيه كون أبدا في التحلل والذبول ولهذا السبب
يحتاج الى ايراد بدل ما يتحلل عنه ولا بد من التمييز بين ما يكون ملائما وبين ما يكون
منافيا فهذا البيان معونة الخواص في تكميل جوهر البدن واعلم أن السعي في اصلاح
مهمات البدن يفيد السعي في اصلاح مهمات جوهر النفس وذلك ان النفس
انما دخلت هذا العالم الجسماني لتكتسب العلم النافع والعمل الصالح لكن آلة النفس
في هذا الكسب هو هذا البدن وما لم تكن الآلة لم يقدر المكتسب على الاكتساب
فثبت أن الاشتغال باصلاح مهمات البدن سعي في اصلاح مهمات النفس المثال
الثاني قالوا القلب في البدن يشبه الوالي في مملكته وقواه وجوارحه بمنزلة الصناع والقوة
العقلية المفكرة كالشير الناصح والشهوة كالذي يجلب الطعام الى المدينة والغضب
كصاحب الشرطة ثم ان الشهوة التي هي كالعبدا الجالس للطعام للمدينة قد يكون

خبيثا مكارا مخادعا يتشبه بصورة الناصح الا ان تحت نصحه كل شر هائل وسم قاتل
 وتكون عادته منازعة الوزير الناصح في كل تدبير يدبره وكأنه يجب على الملك العاقل
 ان يسلط وزيره الناصح على العبد الجالب للطعام وعلى صاحب الشرطة وأن
 لا يلتفت الى تخليطهما في حق الوزير يستقيم أمر المدينة فكذلك النفس الناطقة متى
 استعانت بنور العقل واستضاءت بضوء العلم والحكمة وجمعت الشهوة والغضب
 مقهورين استقام أمر هذه الحياة الجسمانية ومن عدل عن هذه الطريقة كان كمن قال
 الله في حقه رأيت من اتخذ الله هواء المثال الثالث البدن كالمدينة والنفس الناطقة
 كالملك والحواس الظاهرة والباطنة كالخروج والاعضاء كالرعية والشهوة والغضب
 كعدو يرازعه في مملكته ويسعى في اهلاك رعيته فان قصد الملك قهر ذلك العدو
 استقامت المملكة وارتفعت الحصومة وان لم يرازع عدوه ضيع مملكته واختلت
 بالذمة وصارت عاقبة أمره الى الهلاك المثال الرابع مثل النفس الناطقة مشل فارس
 ركب لاجل الصيد فشهوة فرسه وغضبه كلبه فان كان الفارس حاذقا وفرسه
 مرتاضا منقادا وكلبه متعلما كان جديرا بالنجح ومتى كان هو في نفسه أفرق
 وكان الفرس في نفسه جوحا والكلب غير معلم فلا فرسه ينبعث تحتة على حسب
 ارادته ولا كلبه يسترسل بإشارته فهو خليق بأن يعطب فضلا عن أن يشال ذلك الذي
 طلب المثال الخامس اعلم أن هذا البدن يشبه الدار الكاملة التي بنيت وأكملت
 بيوتها وخرائبها وأقيمت أبوابها وأعد فيها كل ما يحتاج اليه صاحب الدار (أ) الرأس
 كالغرفة في أعلى الدار (ب) الثقب التي في الرأس كالرواق في غرفة الدار (ج) وسط
 دماغه كالايوان في الدار (د) الفم كباب الغرفة (هـ) الانف كالطاق الذي فوق باب
 الدار (و) الشفتان كمصراعي الباب (ز) الاسنان كالابواب (ح) اللسان كالحاجب
 (ط) الظاهر كالدار القوي الذي هو حصن الدار (ي) الوجه كصدر الدار (يا) الرئة
 التي هي الجاذبة للنفس البارد كالبيت الصيفي (يب) جريان النفس فيها كالهواء
 الذي في البيت الصيفي (يج) التلب مع حركته الغريزية كالبيت الشتوي (يد) المعدة
 مع نضج الغذاء فيها كالمطبخ (يه) الكبد مع حصول الدم فيها كبيت الشراب (يو)
 العروق التي يجري فيها الدم كسال الدار (ين) الطحال بما فيه من السوداء كالخوابي
 التي تصب فيها الدرديات (يح) المرارة بما فيها من الصفراء الحادة كبيت السلاح (يط)
 الامعاء بما فيها من ثقل الطعام كبيت الخلاء (ك) المثانة بما فيها من البول
 كبيت البثر (كا) السيلان في أسفل البدن كالمواضع التي تخرج منها القاذورات
 من الدار (كب) الرجلان كاركوب المطيع (كج) العظام مع بناء الجسد عليها
 كالخشب التي عليها ابناء الدار (كد) اللحم في خلل العظام كالطين (كه) العصب الذي
 ربط بعض العظام ببعض كالرسن الذي يربط به بعض الاشياء ببعض (كو) التجويفات

في جوف العظام كالصناديق في الدار (كن) المخ فيها كالجوهر والامتعة المخزونة في الصناديق فهذا ما يتعلق بديوت هذه الدار ثم ان النفس الناطقة في هذه الدار كالمثلث فيبصر بالعينين ويسمع بالاذنين ويشم بالمخبرين ويذوق باللسان ويتنطق أيضا باللسان ويمس باليدين ويعمل الصنائع بالأصابع ويمشي بالرجلين ويبرك على الركبتين ويقعد على الاليتين وينام على الجنين ويستند بالطهر ويحمل الاثقال على الكتفين ويتخيل بمقدّم الدماغ ويتمكّر بوسط الدماغ ويتذكّر بؤخر الدماغ وبصوت بالحجرة ويستنشق الهواء بالخيشوم ويمضغ بالاسنان ويلاع بالمرى والمقصود من كل هذه الآلات والادوات أن يسبب حيلة العلم وتصور هذه النفس منتقشة بنقش عالم الملائكة متخلية بحيلة اللاهوت والله أعلم

(الفصل الحادى والعشرون في خواص الانسان)

ونحن نذكر منها أقساما (القسم الاول) من الخواص النطق وفيه أبحاث الاول ان الانسان الواحد لو لم يسكن في الوجود الا هو والامور الموجودة في الطبيعة لهلك أو ساءت معيشته بل الانسان محتاج الى أمور زائدة عما في الطبيعة من مثل الغذاء المعمول فان الاغذية الطبيعية لا تلائم الانسان والملابس أيضا لا تصلح للانسان الا بعدد ما يروى من صناعاته فلذلك يحتاج الانسان الى جملة من الصناعات حتى تنظم اسباب معيشته والانسان الواحد لا يمكنه القيام بجميع تلك الصناعات بل لابد من المشاركة حتى ينجز به هذا الذي ينبغي ذلك له فافهم هذه الاشياء احتاج الانسان الى أن يكون له قدرة على أن يعرف الآخر الذي هو شر يكده ما في نفسه بعلازمة وضعية وهي أقسام فالاول أصلها وأشرفها وهو الاصوات المركبة والسبب في شرفها أن بدن الانسان لا يتم ولا يكمل الا بالقلب الذي هو معدن الحرارة الغريزية ولا بد من وصول النسيم البارد اليه ساعة فساعة حتى يبقى على اعتداله ولا يحترق فخلقت آلات في بدنه بحيث يقدّر الانسان به ساعة على استدخال النسيم البارد في قلبه فاذا مكث ذلك النسيم لحظة تسخن وتفسد فوجب اخراجه فالصانع الحكيم جعل النفس الخارج سببا لحدوث الصوت به هذا الطريق ثم ان ذلك الصوت سهل تقطيعه في المحابس المختلفة فحصلت هيئات مخصوصة بسبب تقطيع ذلك الصوت في تلك المحابس وتلك الهيئات المخصوصة هي الحروف فحصلت الحروف والاصوات بهذا الطريق ثم ركبوا الحروف فحصلت الكلمات ثم جمعوا كل كلمة مخصوصة معرفة معنى في مخصوص فلا جرم ما ارتفعت المعاني المخصوصة بهذا الطريق في غاية السهولة من وجوه الاول ادخالها في الوجود في غاية السهولة والثاني أن تكون الكلمات الواقعة في مقابلة المعلومات الكثيرة في غاية السهولة والثالث انها عند الحاجة تدخل في الوجود

وعند الاستغناء عن ذكرها لعدم لان الاصوات لا تبقى والقسم الثاني من طريق
التعريف الاشارة الى ان النطق افضل من الاشارة لوجوه الاول ان الاشارة
لا تتناول الا المرقى الحاضر وأما النطق فانه يتناول الممدوم ويتناول ما لا تصح
الاشارة اليه ويتناول ما تصح الاشارة اليه أيضا والثاني ان الاشارة عبارة
عن تحريك الحدة الى جانب معين فالاشارة نوع واحد أو نوعان فلا تصح التعريف
بالاشياء المختلفة بخلاف النطق فان الاصوات والحروف البسيطة والمركبة كثيرة
والثالث انه اذا اشار الى شيء فذلك الشيء ذات قامت بها صفات كثيرة فلا يعرف
بسبب تلك الاشارة ان المراد تعريف الذات وحدها أو الصفة الفلانية أو الصفة
الثالثة أو الرابعة أو المجموع وأما النطق فانه وافي بتعريف كل واحدة من هذه
الاحوال بعينها والقسم الثالث الكتابة فظاهر ان المؤنة في ادخالها في الوجود
صعبة ومع ذلك فانها مفرعة على النطق وذلك اننا لو افترضنا ان نضع تعريف
كل معنى من المعاني البسيطة والمركبة نقسنا لا نقدرنا الى حفظ اقروش
غير متناهية وذلك غير ممكن فدبر واقع طريقا لطيفا وهو انهم وضعوا اباء كل واحد
من الحروف النطقية البسيطة نقسنا خاصا ثم جعلوا النقوش المركبة في مقابلة
الحروف المركبة فسهلت المؤنة في الكتابة بهذا الطريق الا انه على هذا التقدير
صارت الكتابة مفرعة على النطق الا انه حصلت في الكتابة منفعة عظيمة
وهو ان عقل الانسان الواحد لا يفي باستقبات العلوم الكثيرة فان الانسان الواحد
اذا استقبط مقدار من العلم وابته في الكتابة بواسطة الكتابة فاذا جاء بعده انسان
آخر ووقف عليه قدر على استقبات اشياء أخرى زائدة على ذلك الاول فظهر ان العلوم
انما كثر باعانة الكتابة فلهذا اطل عليه السلام قيد العلم فهذا بيان حقيقة النطق
والاشارة والكتابة (البحث الثاني مما يتعلق به هذا الباب) ان المشهور انه يقال
في حد الانسان انه حيوان فطلق فقال بعضهم ان هذا التعريف باطل طردا وعكسا
أما الطرد فلان بعض الحيوانات ينطق وأما العكس فهو ان بعض الناس لا ينطق
فاجيب عنه بأن المراد منه النطق العقلي ولم يذكر هذا النطق العقلي تفسير المخلصا
فنعول الحيوان نوعان منه ما اذا عرف شيئا فانه لا يدرك على ان يعرف غيره حال نفسه
مثل البهايم وغيرها فانها اذا وجدت من أنفسها أحوالا مخصوصة فانها لا تقدر
على ان تعرف غيرها تلك الاحوال وأما الانسان اذا وجد من نفسه حالة مخصوصة
قدرا ان يعرف غيره تلك الحالة الموجودة في نفسه فالناطق الذي جعل فصلا مقوما
هو هذا المعنى والسبب فيه اننا بينا ان كل طريق التعريف هو النطق المعبر عن هذه
القدرة بأكمل الطرق الدالة عليها وجم هذا التقدير فان تلك السؤالات لا توجه
والله أعلم (البحث الثالث) ان هذه الالفاظ والكلمات لها أسماء كثيرة فالاول اللفظ

وفيه وجهان أحدهما أن هذه الالفاظ إنما تولدت بسبب أن ذلك الانسان لفظ
 ذلك الهواء من خلقه فلما كان سبب حدوث هذه الاصوات هو لفظ ذلك الهواء لا جرم
 سميت باللفظ الثاني ان تلك المعاني كانت كامنة في قلب ذلك الانسان فلما ذكر هذه
 الالفاظ صارت تلك المعاني الكامنة معلومة فكان ذلك الانسان لفظها من الداخل
 الى الخارج والاسم الثاني الكلمة واشتقاق هذه اللفظة من الكلام وهو الجرح والسبب
 فيه ان الانسان اذا سمع تلك اللفظة تأثر حسه بسماعها وتأثر عقله بفهم معناها
 فلهذا السبب سميت بالكلمة والاسم الثالث العبارة وهي مأخوذة من العبور
 والمجاوزة وفيه وجهان الاول أن ذلك النفس لما خرج منه فكانه جاوزه وعبر عليه
 والثاني ان ذلك المعنى عبر من القائل الى فهم السامع والاسم الرابع القول وهذا
 التركيب يفيد القوة والشدة ولاشك ان تلك اللفظة لها قوة اما بسبب خروجها الى
 الخارج واما بسبب أنها تقوى على التأثير في السمع وعلى التأثير في العقل والله أعلم
 (النوع الثاني من خواص الانسان) قدرته على استنباط الصنائع العجيبة وهذه
 القدرة مبدأ أولها المبدأ فهو الخيال القادر على تركيب الصور بعضها بالبعض
 وأما الآلة فهي البدان وقد يحصل ما يشبه هذه الحالة للحيوانات الاخر كالنحل
 في بناء البيوت المسدسة الا أن ذلك لا يصدر عن استنباط وقياس بل بالهام وتخيير
 ولذلك لا يختلف ولا يتنوع هكذا قال الشيخ وهو متقوض بالحركة الفلكية (النوع
 الثالث من خواص الانسان) الاعراض النفسانية المختلفة وهي على أقسام فأحدها
 أنه اذا رأى شيئا لم يعرف سببه حصلت له حالة مخصوصة في نفسه مسماة بالتعجب
 وثانيها أنه اذا أحس بحصول الملامح حصلت له حالة مخصوصة ويتبعها أحوال
 جسمانية وهي تمتد في عضلات الوجه مع أصوات مخصوصة وهي الضحك وان أحس
 بحصول المنافي والمؤذى حزن فانه صردم قلبه في الداخل فينهصر أيضا دماغه
 وتنفصل عنه قطرات من الماء فتخرج من العين وهي البكاء وثالثها ان الانسان
 اذا اعتقد في غيره أنه اعتقد فيه أنه أقدم على شيء من القبائح حصلت له حالة
 مخصوصة تسمى بالخجل ورابعها أنه اذا اعتقد في فعل مخصوص أنه قبيح فامتنع عنه
 لقبه حصلت هناك حالة مخصوصة هي الحياء وبالجملة فاستقصاء القول في تعدد
 الأحوال النفسانية مذكور في باب الكيفيات النفسانية (والنوع الرابع من خواص
 الانسان) الحكم بحسن بعض الاشياء وقبح بعضها وذلك اما لان صريح العقل يوجب
 ذلك عند من يقول به واما لاجل أن المصلحة الحاصلة بسبب المشاركة الانسانية
 اقتضت تقديرها لتبقى مصالح العالم صريحة وأما سائر الحيوانات فانها ان تركت بعض
 الاشياء مثل الاسد فانه لا يفترس صاحبها فليس ذلك مشايخ البعالة الحاصلة للانسان
 من هيئة أخرى لان كل حيوان فانه يحب بالطبع ~~كل~~ من يتفقه فلهذا السبب

الشخص الذي يطعمه محبوب عنده ويصير ذلك مانعاً له عن اقتراحه (والذرع الخامس
 من خواص الانسان) تذكر الامور الماضية فقبل ان هذه الحالة لا تحصل لسائر
 الحيوانات والجزم في هذا الباب بالنفي والاثبات مشكل (والنوع السادس) الفكرة
 والروية وهذا الفكر على قسمين أحدهما أن يتفكر لاجل أن يعرف حالة في نفسه وهذا
 النوع من الفكر يمكن في الماضي والمستقبل والحاضر والنوع الثاني التفكير في كيفية
 ايضاده وتكويينه وهذا النوع من الفكر لا يمكن في الواجب والممتنع وانما يمكن
 في الممكن ثم لا يمكن في الممكن الماضي والحاضر وانما يمكن في الممكن المستقبل واذا
 حكمت هذه القوة تتبع حكمها حصول الارادة الجارمة ويتبعها تأثير القوة والقدرة
 في تحريك البدن وهل شيء من الحيوانات شيء من الكليات المشهورة وانكاره وفيه
 موضع بحث فانها رغبة في كل ما يكون لذية عند هانافرة عن كل ما يكون مؤلماً
 عندها فوجب أن يقرر عندها ان كل لذيذ مطلوب وان كل مؤلم مكروه فأوجب عنه
 بان رغبته انما تكون في هذا اللذيذ وكل لذيذ حضر فانه يرغب فيه من حيث انه ذلك
 الشيء فأما أن تعتقد أن كل لذيذ فهو مطلوب فهذا ليس عندها واعلم ان الحكم في هذه
 الاشياء بالنفي والاثبات حكم على الغيب والعلم به ليس الا الله العلي العظيم الى هنا من
 المطالب العاليية (في خواص الاسم الجليل) اعلم ان هذا الاسم أعني الله مختص
 بخواص لا توجد في سائر اسماء الله تعالى ونحن نشير اليها فالخاصة الاولى أنك ان
 حذفت الالف من قولك الله بقي الباقي على صورة الله وهو مختص به سبحانه وتعالى كما
 في قوله والله جنود السموات والارض والله خزائن السموات والارض وان حذفت
 عن هذه البقية اللام الاولى بقيت البقية على صورة له كما في قوله تعالى له مقاليد
 السموات والارض وقوله له الملك وله الحمد فان حذفت اللام الباقية كانت الباقية
 هي قولنا هو وهو أيضاً يدل عليه سبحانه وتعالى كما في قوله تعالى قل هو الله أحد
 وقوله تعالى هو الحى لا اله الا هو والواو زائدة بدليل سقوطها في الجمع والتثنية
 تقول هم اهلهم فهذه الخاصة وجوده في لفظة الله غير موجودة في سائر الاسماء
 ولما حصلت هذه الخاصة بسبب اللفظ فقد حصلت أيضاً بحسب المعنى فانك اذا
 دعوت الله بالرحمن فقد وصفته بالرحمة وما وصفته بالقهر واذا دعوته بالعليم فقد
 وصفته بالعلم وما وصفته بالقدرة أما اذا قلت يا الله فقد وصفته بجميع هذه الصفات
 لان الاله لا يكون الها الا اذا كان موصوفاً بجميع هذه الصفات فثبت أن قولنا
 الله قد حصلت له هذه الخاصة التي لم تحصل لسائر الاسماء الخاصة الثانية ان كلمة
 الشهادة وهي الكلمة التي يسبها يقتل الكافر من الكفر الى الاسلام لم يحصل فيها
 الا هذا الاسم فلو أن الكافر قال أشهد أن لا اله الا الرحيم أو الامالك أو القدوس
 لم يخرج من الكفر ولم يدخل في الاسلام أما اذا قال أشهد أن لا اله الا الله فانه يخرج

من الكفر ويدخل في الاسلام وذلك يدل على اختصاص هذا الاسم بهذه الخاصية
 الشريفة (من التفسير الكبير في أول تفسير الفاتحة) وأما الفرح والحزن والحقد
 وأمثالها كالغضب والفرح والهم والغم والحجل فغنية عن التعريف لكونها
 وجدانية الا أنك ينبغي أن تعلم أن السبب المعنى للفرح كون الروح الحيوانى المتولد
 في القلب على أفضل أحواله في الكم والكيف أما في الكم فهو أن يكون الروح كثير
 المقدار وكثرة المقدار معتبرة بأمرين أحدهما أن زيادة الجوهر في الكم فوجب زيادة
 القوة الثاني أنه اذا كان كثيرا بقى قسط واف منه في المبدأ وقسط واف للانبساط
 الذي يكون عند الفرح لان القلب يتجلى به الطبيعة وتغلبه عند المبدأ فلا ينسبط
 وأما في الكيف فبان يكون معتدلا في اللطافة والغلظ وشديد الصفاء ومن هذا ظهر
 أن المعنى للغم اما قلة الروح كما في الناقهين والمهوكين بالامراض فلا يبنى بالانبساط
 واما غلظه كما للسوداوين وأما سببه الفاعل فالاصل فيه أن تحيل الكمال راجع
 الى العلم والقدرة ويندرج فيها الاحساس بالمحسوسات الملائمة والتمكن من تحصيل
 المراد والاستيلاء على الغير والخروج عن المؤلم وتذكري الذات ومن هذا يعلم السبب
 الفاعل للغم ويتبع الفرح أمران أحدهما يقوى القوى الطبيعية ويتبعه أمور
 ثلاثة أحدها اعتدال مزاج الروح وثانيها حفظه من استيلاء التحمل عليه وثالثها
 كثرة تولد بدل ما يتعطل عنه وثانيهما تحفظ الروح ويتبعه أمران أحدهما الاستعداد
 للحركة والانبساط للطف القوام والثاني ان يجذب المادة الغذائية اليه بحركته
 بالانبساط الى غير جهة الغذاء ومن شأن كل حركة بهذه الصفة ان تستتبع ما وراءها
 لتلازم صفاتها الأجسام وامتناع الخلاء والغم يتبعه وصفان مقابلان للوصفين
 التابعين للفرح أحدهما ضعف القوة الطبيعية والآخر تكاثف الروح للبرد الحاد
 عند انقطاع الحرارة الغريزية لشدة الانقباض والاحتقان من الروح ويتبع ذلك تضداد
 ما ذكرناه والغضب يصحبه حركة الروح الى خارج دفعة والفرح يصحبه حركة الروح
 الى داخل دفعة أيضا والحزن وهو ألم نفسي يعرض لفقد المحبوب وقوات المألوف
 يتدفق معه الروح الى داخل تدريجيا والهم يتدفق معه الروح الى جهتين في وقت واحد
 فانه يوجد معه غضب وحزن وكذلك الحجل فانه تنقبض به الروح أولا الى الباطن
 ثم يخطري بالماحبه أنه ليس فيما يجبل منه كثير ضرر فينبسط ثانيا ويعود الى خارج
 فيحمر اللون وما ذكر من أحوال الروح المتعلقة بهذه الامور قائم عارف من طريق
 التجربة والحدس والحق يدعى في حقيقة غضب ثابت والالم تنقصر صورة المؤذى
 في الخيال فلا تشتمق النفس الى الانتقام وأن لا يكون الانتقام في غاية السهولة
 والا كان كذلك لاصل في الخيال فلا يشبه الشوق الى تحصيله ولذلك لا يبقى الحقد
 مع الصفاء وأن لا يكون في غاية الصعوبة بل يكون في محل الطمع والا كان كالتعذر

عند الخيال فلا يشتماق اليه ولذلك لا يبقى مع الملوك (من شرح حكمة العين لمبارك شاه) (التعسف) هو ارتكاب ما لا يجوز عند المحققين وان جوزه بعضهم ويطلق على ارتكاب ما لا ضرورة فيه والاصل عدمه وقيل حمل الكلام على معنى لا تكون دلالة عليه ظاهرة وهو أخف من البطلان (والتساهل) يستعمل في كلام لا خطأ فيه ولكن يحتاج الى نوع توجيه تحتمله العبارة (والتساح) هو استعمال اللفظ في غير موضعه الاصل كالمجاز بلا قصد علاقة مقبولة ولا نصب قرينة دالة عليه اعتماده على ظهور الفهم من ذلك المقام (والتحمل) الاحتمال وهو الطلب (والتأمل) هو اعمال الفكر (والتدبر) تصرف القلب بالنظر في الدلائل والامور بالتدبر بغير فاء للسؤال في المقام وبالفاء يكون بمعنى التقرير والتحقيق لما بعده كذلك تأمل وقلبتأمل قال بعضهم تأمل بلا فاء اشارة الى الجواب القوي وبالفاء الى الجواب الضعيف وقلبتأمل الى الاضعف وقيل معنى تأمل ان في هذا المحل دقة ومعنى فتأمل ان في هذا المحل أمر ازيد على الدقة بتفصيل وقلبتأمل هكذا مع زيادة بناء على أن كثرة الحروف تدل على كثرة المعنى وفيه بحث معناه أعم من أن يكون في هذا المقام تحقيق أو فساد فيحمل عليه على المناسب للمحل وفيه نظر يستعمل في لزوم الفساد واذا كان السؤال أقوى يقال واقتل فخرابه أقول أو نقول باعانة سائر العلماء واذا كان ضعيفا يقال فان قبل وجوابه أجيب أو يقال واذا كان أضعف يقال لا يقال وجوابه لا نقول واذا كان قويا يقال فان قلت فخرابه قلنا أو قلت وقيل فان قلت بالفاء سؤال عن القريب وبالواو عن البعيد وقيل يقال فيما فيه اختلاف وقيل فيه اشارة الى ضعف ما قالوا وفي الجملة يستعمل في الاجمال وبالجملة في التفصيل محصل الكلام اجمال بعد التفصيل وحاصل الكلام تفصيل بعد الاجمال من كابات أبي البقاء (في أن الكاف تستعمل على أربعة أوجه) قال الفاضل أبو عبد الله محمد بن أحمد بن هشام النخعي في شرح المقصورة لابن دريد فيما وصف ظهور الشيب في رأسه بقوله

واشتعل المبيض في مسوده * مثل اشتعال النار في جزل الغضى

فكان كالليل البهيم حل في * أرجائه ضوء صباح فانجلى

قوله كالليل في موضع خبر كان وهذه الكاف تستعمل على أربعة أقسام قسم تكون فيه اسما وقسم تكون فيه حرفا وقسم يجوز أن تكون فيه حرفا وأن تكون اسما وقسم تكون فيه زائدة فالقسم الذي تكون فيه اسما تكون فاعلة كقول الاعشى

انتهمون وان ينهى ذوى شطط * كالمظن يهلك فيه الزيت والقتل

فالكاف هنا فاعلة ينهى لان الفاعل لا يحذف وقال امرؤ القيس

وانك لم تفخر عليك ~~ك~~فاخر * ضعيف ولم يغلبك مثل مغلب

فالكاف فاعلة يفخر وتكون مبتدأ فتقول كزيد جاني أي مثل زيد جاني وتكون

اسم ان يحوان كزيد غلام محمد ويدخل عليها حرف الجر فتكون اسما لدخول حرف
الجر عليه قال امرؤ القيس

ورحنا بكتاب الماء يجنب وسطنا * تصوب فيه العين طورا وترتقى

والقسم الذي تكون فيه حرفا كقولك مررت بالذي كزيد فهي هـ هنا حرف لانك
لوجعلتها اسما لوصات الذي بالمفرد والذي يوصل بالجملة والقسم الذي يجوز أن تكون
فيه اسما وحرفا كقولك زيد كعمرو فتصلح أن تكون الكاف اسما فيكون التقدير
زيد مثل عمرو وتصلح أن تكون حرفا كقولك زيد من الكرام فتكأن أن حرف
وقع خبرا عن المبتدأ فكذلك الكاف تصلح أن تكون خبرا فاذا قلت أنت كزيد وجعلت
الكاف اسما فلا ضمير فيها كما أنك اذا قلت أنت مثل زيد فلا ضمير في مثل كما لا ضمير في
الاخ اذا قلت أنت أخو زيد فقوله عز وجل ليس كمثل شيء تقديره والله أعلم ليس مثله شيء
فلا بد من زيادة هـ الكاف ليصح المعنى انتهى من الشرح المذكور (ما يتعلق
بالتواريخ الاربع من العربية والرومية والفرس والملاكية) اعلم أن التواريخ برهة
من الزمان فتأخذ برها بين قرن أو قرون وقع فيها أمر عجيب الشأن كوقعة الطوفان
فلما مضى الآتي والماضى من الزمان بعد منها الايام والشهور والاعوام وقد اعتبر
المتبحرون من التواريخ اربعة تاريخ العرب وتاريخ الروم وتاريخ الفرس وتاريخ
الملكي ولما كانت الشمس والقمر مرأطهما بالاجرام السماوية وكان تمام دور الشمس
في حدود سنة وتمام دور القمر في حدود شهر كان الواجب في كل تاريخ أن يكون سنة
شمسية وشهور اقمرية مع أن تلك مما لم يذهب اليه أحد من أصحاب التواريخ لانه لو كان
كذلك لكان الواقع من الشهور في كل سنة أكثر من اثني عشر وأقل من ثلاثة عشر
فأدى الى أن يكون عدد شهور السنة في كل سنتين أو ثلاث سنين ثلاثة عشر لكن العدة
التي ترتب في العقول وتلقاها الطباع السليمة بالقبول انما هي اثنا عشر كما نطق به
القرآن العظيم ان عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهرا في كتاب الله أي فيما أثبتته
وأوجبه من كلمته وراة حكمة وصوابا وقيل في اللوح المحفوظ فهم من اعتبر دور القمر
وجعل السنة تابعة للشهور كالعرب ومنهم من اعتبر دور الشمس وجعل السنة
شمسية تابعة للشمس كارباب التواريخ الباقية هذا وان العرب في الجاهلية
كان تاريخهم فيما شجر بينهم من الحروب والوفائع كعام الفيل وغيره فلما مضى
من الهجرة سبع عشرة سنة كتب أبو موسى الاشعري الى عمر رضي الله تعالى عنه
يا أبا عبد الله من قبلك كتب ليس لها تاريخ فارتخ لنا فاستشار عمر رضي الله عنه في ذلك فقال
بعض أرواحهم النبي صلى الله عليه وسلم وقال آخر بوفاته فقال عمر رضي الله عنه
بل نؤرخ بهجرة عليه السلام فانها هي التي فرقت بين الحق والباطل فأرخ بها ولما
كان بناء هذا التاريخ على السنة القمرية التي هي اثنا عشر شهرا اقربا وهو زمان مفارقة

القمر وضعه من الشمس الى أن يهود الى ذلك الوضع وله في كل وضع شكل
فاعتبر الشكل الهلالي لانه مبدأ سائر الاشكال فاحتاج أن يعرف أوائل الشهور
برؤية الهلال وهذه الرؤية تختلف باختلاف مسيرات القمر واختلاف آفاق المساكن
فمن ههنا عدد أيام الشهور قد يكون ثلاثين وقد يكون تسعة وعشرين وأهل الحساب
لما رأوا الاختلاف الأله في الرؤية لم يلفقوا اليها بل أخذوا الشهر من اجتماع الشمس
والقمر في درجة واحدة من ذلك البرج الى اجتماع بينهما وزمان ما بين الاجتماعين على
ما وجد في الرصد تسعة وعشرون يوما وثلاث عشرة ساعة وأربع وأربعون دقيقة فجعلوا
أيام الشهر الأول ثلاثين اصطلاحاً منهم على أن الكسر يقوم مقام العدد اذا كان
زائداً على نصفه وجعلوا أيام الشهر الثاني تسعة وعشرين ليكون كسره جبراً للنقصان
الشهر الأول وهكذا فعلوا في الشهور الباقية حتى صار أيام ستة أشهر وهي الأوتار
ثلاثين ثلاثين وأيام ستة أشهر وهي الأشفاق تسعة وعشرين وقد اجتمع من الكسر
الزائد على نصف اليوم الذي أهملوه من كل شهر وهو أربع وأربعون دقيقة في مدة
سنة خمس مائة وثمان وعشرون دقيقة وهذه الدقائق ثمان ساعات وثمان وأربعون
دقيقة وهذه الجلة خمس يوم وسدسه ففي كل ثلاثين سنة يجتمع من الاخماس ثلاثون
وهي ستة أيام ومن الاسداس أيضاً ثلاثون وهي خمسة أيام فالجموع احد عشر يوماً
فمن ههنا تراهم يزيدون في كل ثلاثين سنة احدى عشرة مرة في آخر ذي الحجة يوماً
واحد يسمى الكبيسة لان ذلك اليوم لما حصل من جمع الكسور وكان الكبس
بمعنى الطم فكانه قد طم من الكسور والكبيسة في الحقيقة نعت السنة التي يسرق فيها
ذلك اليوم وتلك السنة في كل ثلاثين سنة هي السنة الثانية والخامسة والسابعة
والعاشرة والثالثة عشرة والخامسة عشرة والثامنة عشرة والحادية والعشرون
والرابعة والعشرون والسادسة والعشرون والتاسعة والعشرون ولما صار أيام ذي
الحجة من السنة الكبيسة ثلاثين يوماً صار أيام ثلاثة أشهر ثلاثين يوماً ثلاثين يوماً وكان
الحاصل من أخذ الشهور على الوجه المذكور ثلثمائة وأربعة وخمسين يوماً وثمان
ساعات وثمان وأربعين دقيقة

(أتمات تاريخ الروم)

وقد قرع سمعك فيما سبق أن التواريخ الباقية بأسرها مبنية على السنة الشمسية
وهي مفارقة أية نقطة فرضت من فلك البروج الى أن تعود الى تلك النقطة بجركتها
الخاصة التي هي من المغرب الى المشرق وذلك الزمان في ارض ابطليموس ومن بعده
من المتأخرين **كالمأمون وابن الاعلم** والبناني والهاكي ثلثمائة وخمسة
وستون يوماً وربع يوم الا كسر او عليه بناء التاريخ المالكي وفي ارض المتقدمين
على بطليموس كابرماحيث ثلثمائة وخمسة وستون يوماً وربع يوم بلا زيادة ولا نقصان

وعليه بناء تاريخ الروم والفرس ثم الروميون اصطلاحوا على أن أيام أربعة أشهر منها
وهي تشرين الأول وآخرونيدان وحزيران وأيلول ثلاثون ثلاثون وأيام سبعة منها
وهي تشرين الأول وكتونان وادار واپاروت ووزوآب أحد وثلاثون أحد وثلاثون وأيام
واحد منها وهوشبباط في ثلاث سنين متواليه ثمانية وعشرون ثمانية وعشرون
وفي السنة الرابعة التي هي الكبيسة تسعة وعشرون لأنهم لما أخذوا الشهور
على الوجه المذكور حصل لهم ثلثمائة وخمسة وستون يوما وبقى ربع يوم اجتمع منه
في مدة أربع سنين يوم واحد زادوه في آخر شبباط بمحصره لانه وان لم يكن آخر
شهورهم لكنه أنقصها أياما وقد وضع هذا التاريخ بعد مضي اثنتي عشرة سنة من
وفاة اسکندر بن فيلبس الرومي الذي ملك الدنيا كلها وعن النبي صلى الله عليه وسلم
أنه سمى بذي القرنين لانه طاف قرني الدنيا شرقها وغربها (أما تاريخ الفرس) فقد
كان من عادتهم أن يؤرخوا بأيام ملك تولى أمرهم فإذا مضى أمر ذلك الملك
أرخوا بأيام من قام بأمرهم وهكذا إلى أن انتهى الأمر إلى يزيد جرد بن شهریار بن
بروز هو لما كان آخر ملوك العجم ولم يكن بعده ملك منهم استمر التاريخ الذي
في أول عهده واشتهر بتاريخ يزيد جرد وجعلوا أيام شهوره ثلاثين ثلاثين وازدادوا
في آخر ابان ماه واستفندارند ماه خمسة أيام استرقوها من جميع السنة لأنهم
أخذوا الشهور ثلاثين يوما ثلاثين يوما حصل لهم من ذلك ثلثمائة وستون يوما
وبقي خمسة أيام مسترقة وانما لم يجعلوا ازديادها في آخر استفندارند ماه بعينه مع
أنه آخر شهورهم وعند عدم تعيينه انما خصوا بزيادتها ابان ماه من بين سائر شهورهم
لأنهم من جهة ما كانوا عليه من الملة في كفرهم كانوا يمشون أن يكتبوا السنة
يوم واحد كما فعله الحساب والروميون بل كانوا يتركون الكسر الذي هو ربع يوم
إلى أن يجتمع منه في مدة مائة وعشرين سنة شهر ثم يزيدون ذلك الشهر على شهور
سنة بالغ الكسور فيها ثلاثين يوما فتصير تلك السنة ثلاثة عشر شهرا ويسمون بها
شهرک ويسمون الشهر الزائد باسم شهر زاد فيزيدون الخمسة المسترقة أيضا في آخر ذلك
فتكون زيادتها علامة له إلى طور آخر (من شرح رسالة التوقيم)

معرفة انك قد درك دام برجست بطريق تفريق

انچه از ماه شدمشني كن * پنج ديكر فزاي بر سران * بس به رينج ازان زم نزل شمس *
خانه كبر و جاي ماه بدان * (بيوت كواكب) محل وعشر بست با بهرام * قوس
و حوتست مشير ارام * نور و ميزان جو خانه زهره است * هر زحل راست جدی
دلو مقام تير و جوزا و خورشه سرطان * خانه اقبال شيريه مقام (مدن مكث
اقتاب در بروج) لا لالاب لا ولا لاشش مه است * ال كط و كط ال شهور كونه است
اسماء شهور رومي
در تشرين

ودو کافون و پس انکه * شباط اذار و نيسان و ايارست * حزينان و تموز و آب و ايلول
 * نکه دارش که از من ياد کارست (منازل منحوسه) از منازل که بدین چرخ برين
 دارد جای * آنچه نخس است همين است که کفتم خاشاک * شوله و اخيسه و نثره
 و صرفه دبران * بلده و ذابح و اکيل و زبانی و سماء (شهور فارسيه) زفر و ردین
 چو بگذشتی مه اردی بهشت اید * بمان خردار و تیرانکه چو مردادت همی باید *
 پس از شهر پور از مهر ايان و از رودی ماه * که بر بهمن جزا سفند از مذماهی نیز اید
 (اسماء شهر و رقبه) نوت و پس بابه بعد از ان هاتور * کیهک و طوبه آمد و امشبیر *
 بر قنار مهات و بر موده است * پس بشنس و بونه آمد ز پر * از شهر و رقبه چو بگذشت
 ده * آخر ایشان ایدب و مسری کبر (اعلم) ان قولنا تأمل اشاره الى قوة کلام سابق
 و تأمل الى ضعفه (حسن چلبی علی المواقف) و اذا قبل تأمل يكون معناه
 أن في هذا المحل دقة و فتأمل معناه أن في هذا المحل أمر ازائد علی الدقة بتفصيل
 لان كثرة الحروف تدل علی كثرة المعاني و كذا فلي تأمل علی زيادة و اذا قبل فيه بحث
 معناه أعني من أن يكون في هذا المحل تحقيق أو فساد و يحمل علی المناسب للمحل
 و فيه نظريسته عمل في لزوم الفساد (سعد الدين علی المفتاح) الخبر يستعمل علی ثلاثة
 أوجه الاول أن يكون أقول تفضيل أصله أخير حذف همزته علی خلاف القياس
 لكثرة استعماله و الثاني أن يكون مصدر من خارج خيرا و الثالث أن يكون صفة
 مشبهة تخفيف خير مثل سيد و سيد و ميت و ميت حسن چلبی (الصواب)
 خلاف الخطا و هو ما يستعملان في الهمهمات و الحق و الباطل يستعملان
 في المعتقدات حتى اذا سئلنا عن مذهبنا و مذهب من يخالفنا يجب أن نقول
 انه خطأ يحمّل الصواب و اذا سئلنا عن المعتقدات يجب علينا أن نقول الحق ما عليه
 نحن و الباطل ما عليه من خالفنا (عناية)

* (الفصل الخامس عشر) *

في الفرق بين الكل والكلّي وذلك من أوجه الاول ان الكل من حيث هو كل يكون
 موجودا في الخارج و أما الكلّي فلا وجود له الا في ذهن الثاني الكل يعد باجزائه
 و الكلّي لا يعد بجزئياته الثالث الكلّي يكون مقوما للجزئي و الكل يكون مقوما
 بالجزء الرابع أن طبيعة الكل لا تصير هي أما طبيعة الكلّي فانها تصير جزئية مثلا
 الانسان اذا صار هذا الانسان الخامس أن الكل لا يكون كذا لكل جزء و حده و الكلّي
 يكون كذا لكل جزئي و حده لان الانسان يصدق علی الشخص الواحد السادس ان
 الكل اجزائه متناهية و الكلّي جزئياته غير متناهية السابع ان الكل لابد من حضور
 أجزائه و الكلّي لا يحتاج الى حضور جزئياته جميعا من المباحث المشرقة للامام
 الرازي (الفرق بين العام و المطلق) أن المطلق انما يدل علی نفس حقيقة الشيء و العام

يدل عليهم من حيث تحققة ما في ضمن جميع جريته فاعلم لفظ يستغرق جميع ما صلح له
اللفظ بوضع واحد (شيخ زاده) الفرق بين نعم وبلى فنعم وضعت للجواب بمعنى الاقرار
بالذي ليس فيه نفي وبلى بمعنى الاقرار بالذي فيه نفي وبيان ذلك
انه اذا قيل لك اجابك زيد بجوابه نعم واذا قيل ألم يأتك زيد بجوابه بلى بمعنى الاقرار قال
الله تعالى فهل وجدتم ما وعد ربكم حقا قالوا نعم وقال في موضع آخر ألم يأتكم نذير
قالوا بلى فان قيل لك أأنت بمؤمن بأي تجيب من بلى ونعم فتجيب بلى ليكون معناه أنا
مؤمن فان أجبت بنعم لا يجوز ذلك وتصير كافرا اذا تعددت ذلك بالمعرفة (من هاهنا
شيخ زاده) الفرق بين الضدين والنقيضين أن النقيضين لا يرتفعان ولا يجتمعان
كوجود وعدم والضدين لا يجتمعان ولكن يرتفعان كالسواد والبياض
من شرح المفتاح (اعلم) أن الفرق بين اسم الجنس والجنس أن الجنس يطلق على
القليل والكثير كالماء يطلق على القطرة والبحر واسم الجنس لا يطلق على الكثير بل
يطلق على واحد على سبيل البدل كرجل ورجال فعلى هذا يكون كل جنس اسم جنس
بدون العكس (رضي) والفرق بين النبي والرسول أن النبي بحسب اللغة اما أخوذه من
النبوة أو النبوة بمعنى الارتفاع فيكون فعلا بمعنى الفاعل أو من النبي بمعنى الطريق
أو من النبأ بمعنى الخبر فهو فعيل بمعنى الفاعل للبالغة ويحتمل أن يكون بمعنى
المفعول أي أخبره الله بأمره ثم النبي في الاصطلاح انسان بعنه الله تعالى لتبليغ
ما أوحى وكذا الرسول (كذا في شرح المقاصد) وقال الامام الواحدى في تفسير سورة
الحج الرسول الذي أرسل الى الخلق بأمر الله بعبادته ومجاهدة شفاها والنبي
من تكون نبوته الها ما أوفى ما فكل رسول نبي دون العكس واعترض عليه الامام
النووى في تهذيب الاسماء بأن فيه نقصا الصفة النبي فان ظاهره ان النبوة المجردة
لا تكون برسالة ملك وليس كذلك أقول التفريع بقوله فكل رسول الخ يشعر بالمراد
من كون النبوة برسالة الملك وبغيره ونقل الامام اليافى في أواخر تاريخه عن شيخه
أن الرسول هو الذي يوحى اليه ويرسل الى الخلق ويؤيد بالمعجزات التي تدل على الحق
والنبي غيره متصف بهذه الصفات وذكر الشيخ ابن حجر في كتاب الدعوات أن النبي
في العرف المنبأ من جهة الله بأمر يقتضى تكليفا فان أمر بتبليغه الى غيره فهو رسول
والا فهو نبي غير رسول فاذا قلت فلان رسول تضمن أنه نبي واذا قلت فلان نبي
لم يتضمن أنه رسول وذكر في شرح المواقف وغيره من الكتب أن الرسول نبي معه كتاب
وشرع والنبي غير الرسول من لا كتاب معه بل أمر بتأبعية شرع من قبله أقول فيه
أبحاث الاول انه يشكك بمثل داود عليه السلام انه كتاب دون الشريعة ومع ذلك
قد أمر بتأبعية الشرع السابق والجواب ان المراد بالكتاب ما يفيد الشرع بقوله
لا كتاب معه بل أمر بتأبعية شرع من قبله ألا ترى قول القونوى شارح الحاوى

في فقه الشافعي والمراد بالكتاب في قوله تعالى والمحصنات من الذين آمنوا الكتاب
 التوراة والانجيل لا الزبور وصحف ابراهيم وادريس وثبت عليهم السلام اما لكونها
 لم تنزل عليهم بنظم اول عدم تضمنها الاحكام وانما هي حكم ومواعظ بقى أن عيسى عليه
 السلام لم يدخل في تعريف الرسول على قول من لم يجعله صاحب شريعة (البحث
 الثاني) أن صاحب الكشف ذكر أن هذا التفسير غير سديد لان أكثر الرسل لم يكونوا
 أصحاب كتاب مستقل كيف وقد نص تعالى ان اسمعيل ولوطا والياس ويونس من
 المرسلين ولم يوح اليهم كتاب وكلمة والتحقيق أن النبي هو الذي ينبي عن ذات الله
 وصفاته وما لا تستقل العقول بدرايته ابتداء بلا واسطة بشر والرسول هو المأمور بذلك
 لاصلاح النوع فالنبوة تنظر فيها الى الله تعالى والرسالة الى المبعوث اليهم والثاني وان
 كان أخص وجود الا أنهم مأمورهم وان يفترقان أقول يمكن أن يجاب عنه بان يفترق
 الرسول والمرسل في أن الرسول مخصوص اصطلاحا وعرفا بما ذكر والمرسل عام
 للانبياء جميعا على ما هو مقتضى اللغة نعم يرد عليه أنه ذكر في معالم التنزيل في قوله تعالى
 فاصبر كما صبر أولوا العزم من الرسل قال ابن عباس وقتادة هم نوح وادريس وادريس
 وعيسى أصحاب الشرائع فهم مع محمد عليهم الصلاة والسلام خمسة قال رسول الله
 مخصوصا بالشريعة فانه ذكر هذا القول في مقابلة أن يكون كلمة من التجنيس
 أي البيان وذكر في كثير من التفاسير أن يعقوب عليه السلام من أول العزم
 مع أنه قال تعالى واقعد أرسلسا رسلا من قبلك منهم من قصصنا عليك ومنهم
 من لم نقصص عليك والظاهر ان صاحب الشريعة ليس به هذه المثابة والكثرة
 (تكملة) قال الله تعالى (فاصبر كما صبر أولوا العزم من الرسل) أي أولوا الثبات
 والجلد منهم فانك من جملتهم ومن للتبيين وقيل للتبيين وأولوا العزم أصحاب الشرائع
 اجتمعدوا في تأسيسها وصبروا على مشاقها القولة تعالى في آدم (ولم نجعله عزيمة)
 ومشاهيرهم نوح وادريس وعيسى عليهم السلام وقيل الصابرون على بلا
 الله تعالى كنوح صبر على أذى قومه وادريس صبر على النار وذبح ولده ويعقوب
 صبر على فقد ولده وذهب بصره ويوسف على السجن وأيوب على الضر وموسى
 لما قال له قومه انما ادركون قال كلا ان معي ربي وداود بكى على خطيئته أربعين سنة
 وعيسى لم يضع لبنة على لبنة كذا في تفسير القاضى وقريب منه ما في الكشف
 والتفسير الكبير قال بعضهم كل الانبياء أولوا العزم الا يونس وقيل أصحاب الشرائع
 وهم خمسة نوح وادريس وموسى وعيسى ومحمد صلوات الله عليهم وسلامه
 كذا في التعلي قال ابن عباس أولوا العزم ذوو الحزم وقال الضمالي ذوو الجود والصبر
 واختلفوا فيه قال بعضهم لم يبعث الله نبيا الا كان ذا عزم وحزم ورأى وكال عقل
 فن التجنيس لا للتبيين وقال بعضهم كانوا أولوا العزم الا يونس لعجلة كانت منه وقال

قوم هم نجباء الرسل المذكورون في سورة الانعام وهم ثمانية عشر قال الكاظم
هم المأمورون بالجهاد وقيل هم ستة نوح وهود وصالح ولوط وشعيب وموسى
عليهم السلام وقال مقاتل هم نوح وابراهيم واسحق ويعقوب ويوسف وأيوب
وقال ابن عباس وقتادة هم نوح وابراهيم وعيسى وموسى أصحاب الشرائع فهم
مع محمد خسة عليهم الصلاة والسلام كذا في معالم التنزيل والقول مختار المولى
عبد العزيز شرح الاصول البزدوى الخنفي الى هنا من المجموعة الحفيدة

(الفصل السادس)

في شرح أحوال الانسان من وقت ولادته الى وقت موته وفي عجائب القاب ذهب
أكثر العقلاء الى أن أنف أعضاء البدن هو القلب وهو الرئيس المطلق لساائر الأعضاء
وهو الخاطب في الحقيقة وهو موضع التمييز والاختيار وأما ساائر الأعضاء فمستخرجة
والدليل عليه الاخبار والقرآن والمعقول الحجة الاولى قوله تعالى في سورة البقرة
قل من كان عدوا لجليل فانه نزل على قلبك وقال في سورة الشعراء وانه انزل
رب العالمين نزل به الروح الامين على قلبك فدللت هاتان الآيتان بصريحهما
على أن التنزيل والوحى كانا على القلب فوجب أن يكون الخاطب والمسكف هو القلب
والحجة الثانية قوله تعالى ان في ذلك لذكرى لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد والآية
دالة بصريحها على أن الذكرى والفهم انما يحصلان بالقلب وتأويل القاء السمع باليد
في الاستماع حتى يصير سمعه كالشيء الذي ألقى الى الكلام بلا اضطراب فيه ومن الناس
من قال ان أوفى هذه الآية معنى الواو وذلك لان الذكرى لا بد فيها من مجموع الامرين
يعنى كما لا بد فيها من حضور القلب لا بد فيها من القاء السمع لان القلب عبارة عن محل
ادراك الحقائق والقاء السمع عبارة عن الجهد والاجتهاد في تحصيل تلك الادراكات
ومن المعلوم أنه لا بد من الامرين معا فكان أوهنا بمعنى الواو والجواب أن ما ذكرتم
محتمل لكن يمكن أيضا اجراء الآية على ظاهرها وذلك لان القوى العقلية قسمان
منها ما يكون في غاية الكمال والصفاء ويكون مخالفا لساائر العقول بالكيفية والكيفية
أما الكيفية فان حصول المتقدمات البدئية والحسية والتجريبية لها أكثر وأما الكيفية
فلان تركيب تلك المتقدمات على وجه ينساق الى النتائج الخفية أسهل بالنسبة اليها
ومثل هذه القوة العقلية يستغنى في معرفة حقائق الاشياء عن التعلم والاستعانة
بالغير الا أن مثل هذا في غاية الندرة وأما القسم الثاني وهو الذي لا يكون كذلك
فهو يحتاج في اكتساب العلوم النظرية الى التعلم والاستعانة بالغير والتفكير
بالقانون الصناعي الذي يعصمه من الخلل والزوال اذا عرفت هذا فقولنا ان في ذلك
لذكرى لمن كان له قلب إشارة الى القسم الاول وانما ذكر القلب بلفظ التذكير
ليدل ذلك على الكمال التام بدليل قوله تعالى (ولتجدنهم أحرص الناس على حياة)

أى على حياة عظيمة طويلة المدة فكذا هي ناقولة لمن كان له قلب أى كامل في قوة
 الادراك عظيم الدرجة في الاستعداد لمعرفة الحقائق وأما قوله تعالى أو لى السمع
 وحوشه هيد فهو إشارة الى القسم الثاني الذى يقتصر الى الكسب والاستعانة بالغير
 وهذا من الاسرار التى عليهم إنشاء أصل العلم المنطق وقد لاج يتوفيق الله تعالى
 في هذه الآية ولما كان القسم الاول نادرا جدا وكان الغالب هو القسم الثاني لاجرم
 أمر الكل في أكثر الايات بالطلب والاكتساب فقال أفلم يسيرا في الارض فتكون لهم
 قلوب يعقلون بها أو آذان يسمعون بها فان قوله أفلم يسيرا في الارض حث على الطلب
 والجهـد في الكسب وقال صاحب المنطق ان القسم الاول وان كان غيبا عن
 الاستعانة بالناطق الا انه نادرجـدا والغلبة للقسم الثاني وكما هم محتاجون الى المنطق
 فانظر الى هذه الاسرار العميقة كيف تجدها مندرجة في الفاظ القرآن الحجة الثالثة
 الايات الدالة على أن استحقاق الجزاء ليس الاعلى ما في القلب من المساعي فقال
 لا يؤخذكم الله باللغو في أيمانكم ولكن يؤخذكم بما كسبت قلوبكم (وقال ابن زل
 الله لحومها ولادماؤها ولكن يؤخذكم بالتقوى منكم) ثم بين تعالى في آية أخرى
 أن التقوى في القلب فقال أولئك الذين امتحن الله قلوبهم للتقوى وقال وحصل
 ما في الصدور الحجة الرابعة قوله تعالى حكاية عن أهل النار وقالوا لو كنا نسمع أو نعقل
 ما كنا في أصحاب السعير وستعرف أن العقل في القلب وأن السمع منفذ اليه الحجة
 الخامسة قوله تعالى أن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسئولا ومنه معلوم
 أن السمع والبصر لا فائدة فيهما الا ما يؤديانه الى القلب فكان الـ والـ عنهما
 في الحقيقة والاعين القلب وتطيره قوله تعالى بهلم خائفة الاعين وما تخفى الصدور
 ومنه معلوم أن خيانة الاعين لا تكون الا بما يضره التاب عند التعديق والنظر الحجة
 السادسة قوله تعالى وجعل لكم السمع والابصار والافئدة قلبا لئلا ماتم تذكرون
 نخص هذه الثلاثة بالزام الحجة بسببها واستدعاء الشكر عليها وقد قلنا لا طائل
 في السمع والابصار الا بما يؤديان الى القلب ليكون القلب هو القاضى فيه والحاكم
 عليه الحجة السابعة قوله تعالى ولقد مكناهم فيما ان مكناكم فيه وجعلنا لهم سمعا
 وابصارا وأفئدة فما أغنى عنهم سمعهم ولا أبصارهم ولا أفئدتهم من شئ فجعل
 هذه الثلاثة تمام ما ألزمهم من حجبهم والمقصود من ذلك هو الفؤاد القاضى فيما
 يؤدي اليه السمع والبصر الحجة الثامنة قوله تعالى ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم
 وعلى أبصارهم فجعل العذاب لازما لهذه الثلاثة وتطيره قوله تعالى لهم قلوب
 لا يذكرون بها ولهم أعين لا يبصرون بها ولهم آذان لا يسمعون بها وجه الاستدلال
 بهذه الآية أن المقصود منها بيان أنه لا علم لهم أصلا ولو ثبت العلم في غير القلب كشيائه
 في القلب لم يتم الفرض الحجة التاسعة أنه تعالى كلما ذكر الايمان في القرآن أضافه

الى القلب فقال تعالى من الذين قالوا آمنا بأفواههم ولم تؤمن قلوبهم وقال تعالى
الامن أكرم وقلبه مطمئن بالايمان وقال تعالى يكتب في قلوبهم الايمان وقال
ولما دخل الايمان في قلوبكم فثبتت أن محل هذه المعارف هو القلب وإذا كان كذلك
كان محل الارادات هو القلب لان الارادة مشروطة بالعلم وإذا كان محل الارادة
والعلم هو القلب كان الفاعل هو القلب بلغة العاشرة محل العقل هو القلب وإذا كان
كذلك كان المكلف هو القلب انما قلنا ان محل العقل هو القلب لقوله تعالى
أفلم يسيروا في الارض فتبينوا أنهم قلوب يعقلون بها وقوله تعالى ولهم قلوب
لا يعقلون بها وقوله تعالى ولهم قلوب لا يفقهون بها وقوله تعالى ان في ذلك لذكرى
لمن كان له قلب أى عقل أطلق على العقل اسم القلب لان القلب محل العقل وأيضا
فانه تعالى اضاف اضداد العلم الى القلب فقال في قلوبهم مرض ختم الله على قلوبهم
وقالوا قلوبنا غلف بل لعنهم الله بكفرهم يحذروا المناقون أن تنزل عليهم سورة تنبئهم
بما في قلوبهم يقولون بألسنتهم ما ليس في قلوبهم كلاب ران على قلوبهم أظلام تدبرون
القرآن أم على قلوب أقفالها فانها لا تعنى الابصار وإنما تعنى القلوب
التي في الصدور فدللت هذه الآيات على أن موضع الجهل والغفلة هو القلب فوجب
أيضا أن يكون موضع الفهم والعقل هو القلب (وأما الخبر) فاروى عن نعمان بن بشير
قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ألا ان في الجسد مضغة إذا صلحت صلح
الجسد كله وإذا فسدت فسد الجسد كله ألا وهي القلب وهذا تصريح بأن الفاعل
هو القلب وباقي الاعضاء تابع له ويروى أن أسامة لما قتل الكافر الذي قال
لا اله الا الله قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يقتله قال لانه قال هذه الكلمة
من الخوف فقال هل شقت عن قلبه وهذا يدل على أن محل المعرفة هو القلب وكان
عليه السلام يقول يا مقلب القلوب ثبت قلبي على دينك وهذا يدل على أن المقصود
الاصل هو القلب (وأما المعقول) فاعلم أن هذه المسئلة مما عظم اختلاف الفلاسفة
فيها فزعم ارسطاطاليس أن النفس واحدة وأما أفعال الثلاثة الفكر والغضب والشهوة
فهذه صفات ثلاث لجوهر واحد هو النفس والمتعلق الاول للنفس هو القلب
ومنه تعدى القوى النفسانية الى سائر الاعضاء وزعم بقراط وأفلاطون وجالينوس
أنهم نفوس ثلاث كل واحدة منها مستقلة بنفسها ولكل واحدة منها عضو على حدة
فعدن النفس المفكرة هو الدماغ ومعدن النفس الغضبية هو القلب ومعدن النفس
الشهوانية هو الكبد واعلم أن القرآن والحديث مطابقان لقول ارسطاطاليس ونحن
نورد هذه المسئلة في هذا المقام على سبيل الاستقصاء فنقول اثبات صحة ما ذهب
اليه ارسطاطاليس يتوقف على اثبات مقامين أحدهما بيان أن النفس واحدة
والثاني بيان أن العضو الرئيس على الإطلاق واحد وهو القلب أما المقام الاول

وهو بيان أن النفس واحدة فمحس ههنا بين مقامين إما أن ندعى البدئية
وإما أن ندعى الاستدلال أما دعوى البدئية فهو أن المراد من النفس ما يشير كل أحد
إلى ذاته الخاصة بقول أنا وكل أحد يعلم بالضرورة أنه إذا أشار إلى ذاته الخاصة
بقوله أنا فإن ذلك المشار إليه شيء واحد غير متعدد فإن قيل لم لا يجوز أن يكون
المشار إليه لكل أحد بقوله أنا وإن كان واحدا إلا أن ذلك الواحد يكون مركبا من ثلاثة
أشياء وهو القوة المنكرة والغضبية والشهوانية والجواب هذا باطل وذلك لأن البدئية
العقلية حكمة بأنني اشتيت وغضبت وتفكرت إذا قلت أنا اشتيت أنا أغضب أنا أفكر
فالمرسوع في هذه القضايا الثلاث شيء واحد والتعدد انما وقع في المحمول كما أني إذا قلت
هذا الجسم حلو وأسود وبابس فالمرسوع في هذه القضايا الثلاث شيء واحد والتعدد
واقع في المحمولات وإذا كان هذا معلوما بالضرورة علمنا أن الجوهر واحد
بالذات متعدد في الصفات وأما على طريق الاستدلال فيدل على صحة قولنا
وجوه الحجة الأولى أن الغضب حالة نفسانية تحدث عند دفع المنافي والشهوة حالة
نفسانية تتولد عند جلب الملائم ودفع المنافي وجلب الملائم مشروط بالشعور بكون
الشيء ملائما ومنافيا فالقوة الغضبية التي هي قوة دافعة للمنافي على سبيل الاختيار
والقصد لأن القصد إلى الدفع والجذب مشروط لاحتمال الشعور بالشيء المحكوم عليه
بكونه دافعا للمنافي على سبيل الاختيار لا بد وأن يكون شاعرا بكونه منافيا
فلا إدراك والغضب صفتان من صفات شيء واحد وكذا القول في الشهوة فثبت
بهذا البرهان القاطع أن التفكير والغضب والشهوة صفات ثلاث لذات واحدة إلا
أنها صفات متباينة الحجة الثانية أما إذا فرضنا مبدءا ين يكون كل واحد منهم ماستقلا
بفعله الخاص امتنع أن يكون اشتغال أحدهم بفعله الخاص به مانعا لآخر
من الاشتغال بفعله الخاص بذلك الآخر وإذا ثبت هذا فلو كانت القوة لمفكرة مبدءا
مستقلا بنفسها وكذا القوة الشهوانية والغضبية وجب أن لا يكون اشتغال القوة
الغضبية بفعالها مانعا للقوة الشهوانية من الاشتغال بفعالها ولا بالعكس لكن التالي
باطل فإن اشتغال الإنسان بالشهوة وانصبابه إليها يمنع من الاشتغال بالغضب
والانصباب إليه فعلمنا أن هذه الأمور الثلاثة ليست مبادئ مستقلة بانفسها بل هي
صفات لجوهر واحد فلا جرم كان اشتغال ذلك الجوهر بأحد هذه الأفعال مانعا له
من الاشتغال بالفعل الآخر الحجة الثالثة أنا إذا أدركت شيئا فقد يكون الإدراك سببا
لحصول الشهوة وقد يكون سببا لحصول الغضب فلو كان الجوهر المدرك مغايرا للجوهر
الذي يغضب وللجوهر الذي يشتهي فحينما أدرك صاحب الإدراك الإدراك لم يكن
من هذا الإدراك أنزولا خبر عند صاحب الشهوة ولا عند صاحب الغضب فوجب
أن لا يترتب على ذلك الإدراك حصول الشهوة ولا حصول الغضب وحيث حصل

هذا الترتيب علمنا أن صاحب الادراك بعينه هو صاحب الشهوة وهو صاحب الغضب
فهذا اجلة ما يحتج به على وحدة النفس واحتجوا على تعدد هذه النفوس فقالوا رأينا
النفس الشهوانية حاملة في النبات بدون النفس الغضبية ورأينا النفس الغضبية
حاملة في الحيوان بدون النفس النطقية ثم رأينا هذه الآثار الثلاثة حاملة في الانسان
فعلمنا أن كل واحد من هذه الثلاثة جوهر مستقل بنفسه منفرد بذاته والجواب ثبت
في أصول المعقولات أن الماهيات المختلفة يجوز اشتراكها في آثار متساوية اذا ثبت
هذا فنقول من الجائز أن تكون النفس الانسانية مساوية للنفس النباتية في أفعال
التغذي والنمو وان كانتا مختلفتين في الماهية ومن الجائز أن تكون النفس الانسانية
مساوية للنفس البهيمة في فعل الغضب وان كانتا مختلفتين في الماهية وعلى هذا يكون
جوهر النفس الانسانية واحدا بالذات الا أنها مبدا لأفعال ثلاثة أحدها النطق
ولا يشاركها فيه سائر النفوس وثانيها الغضب ويشاركها فيه البهيمة فقط وثالثها الشهوة
ويشاركها فيه البهائم والنبات فان قالوا النفس الواحدة كيف تكون مصدر الأفعال
مختلفة قلنا لم لا يجوز ذلك لاسيما عند حصول الآلات المختلفة فهذه احوال البيان
المخلص في وحدة النفس وهو أقوى مما كتب جالينوس فيه المجادات أما الماتام الثاني
في بيان أن العضو الرئيس على الاطلاق هو القلب فنقول انما قد ينافيا تقدم أن المني
اذا وقع في الرحم صار كالكرة ونتيجة مع فيها الاجزاء الهوائية والنارية وتصير مادة
الارواح وتجتمع الاجزاء المائية وادرضية وتحيط بتلك الكرة لتكون صوانا لها
وانما من التحلل وذلك الموضع المتوسط الذي اجتمعت فيه تلك الاجزاء اللطيفة
هو الموضع الذي اذا تمت خلقته كان قلبا فيه هذا الطريق عرفنا أن أول عضو يتكون
هو القلب واذا كانت النفس واحدة كان تعلقها الاقل بالقلب ثم بواسطة القلب
يسرى أثرها الى سائر الاعضاء فثبت أن العضو الرئيس على الاطلاق هو القلب
هذا هو الكلام المعقول عليه في اثبات هذا المطلوب وهو ما وجوه أخر اقناعية
ولم ننذكرها الخجة الاولى أن العقلاء يجردون الفهم والادراك والعلم في ناحية
القلب فعلمنا أن القلب محل العلم قال جالينوس مسلم أن القلب محل للغضب فأما أنه
محل العلم فمنه نوع وجوابه أن الغضب دفع المنافي ودافع المنافي له شعور بكونه منافيا
فوجب أن يكون القلب محل العلم والشعور الخجة الثانية أن النفس هي الحساسة
المتحركة بالارادة فاذا تعاقبت بالقلب فلا بد أن تفيد الحس والحركة الارادية فيكون
القلب منبع للحس والحركة الارادية الخجة الثالثة أن الحس والحركة الارادية
انما يصح لان الحرارة أما البرودة فماتقة عنهم والقلب منبع الحرارة والدماغ
لبرودة فجعل القلب مبدأ للحس والحركة الارادية أولى من جعل الدماغ مبدأ لهما
الخجة الرابعة كل أحد اذا قال أنا ما نه يشير بقوله أنا الى صدره وناحية قلبه وأيضا

اذا قال الرجل العاقل أنا فعلت كذا وأنا أقول كذا يضع يده على ناحية قلبه وهذا
 دليل يدل على أن كل أحد يعلم بالضرورة أن المشار اليه بقوله أنا موجود في القلب
 لا في الدماغ (الجزء الخامسة) تظهر آثار النفس الناطقة النطق فوجب أن يكون
 معدن النفس الناطقة هو الموضع الذي ينبعث منه النطق لكن النطق والكلام
 إنما ينبعث من القلب لأن الصوت إنما يتولد من اخراج النفس وادخال النفس
 واخراجه فعل القلب وذلك لأن المقصود من ادخال النفس ترويح حرارة القلب
 والمقصود من اخراجه دفع الفضلة المحترقة واذا كان ادخال النفس واخراجه مقصودا
 للقلب بالذات كان اسناد هذا الفعل الى القلب أولى من اسناده الى الدماغ الذي
 لا حاجة به اليه البتة فنبت أن اخراج النفس فعل القلب والصوت إنما يحدث من
 اخراج النفس فنبت أن فاعل الصوت هو القلب قال جالينوس الصوت لا ينبعث من
 القلب بل من الدماغ ويدل عليه وجوه الاول أن آلة الاولى للصوت هي الخنجرة
 بدليل أنك اذا خرقت قصبة الرئة أسفل من الخنجرة لم تسمع لذلك الحيوان بعد هذه
 الحالة صوتا فنبت أن آلة الصوت هي الخنجرة وهي واقعة من ثلاثة غضاريف
 وهذه الغضاريف تتحرك ببعضلات كثيرة وتلك العضلات إنما تتحرك بأعصاب
 نابتة من الدماغ فنبت أن فاعل الصوت هو الدماغ والثاني أن نرى عصبات البطن
 تمتد عند التصويت بالصوت العنيف وأما القلب فإنه لا يناله التعب عند التصويت
 والثالث أن القلب اذا كشف عنه ثم قبض عليه لم يظل من الحيوان صوته
 وان كشف عن الدماغ ثم حفظ بطل في الحال صوت ذلك الحيوان فنبت أن مبدأ
 الصوت هو الدماغ لا القلب والجواب أننا بينا بالجزء القوية أن مبدأ الصوت هو القلب
 أقصى ما في الباب أن الدماغ يمين عليه الآن هذا لا يقدح في قولنا (الجزء السادسة)
 أن القلب موضوع في موضع يقرب أن يكون وسطا من البدن والعضو الرئيس يليق
 به ذلك حتى يكون ما ينبعث منه من القوى يصل الى جميع أطراف البدن على القسمة
 العادلة والدماغ موضوع في أعلى البدن وذلك يتأني في هذا المقصود (الجزء السابعة)
 أن الناس يصفون القلب بالذكاء فيقولون قلب ذكي وقلب بليد قال جالينوس الناس
 اذا وصفوا انسانا بأن له قلبا قويا فإرادهم منه الشجاعة واذا قالوا فلان لا قلب له فالمراد
 منه الجبن والجواب أن هذا يدل على أن القلب موضع الغضب وهذا لا يتأني أن يكون
 القلب موضع الفهم والعلم والله أعلم واحتج جالينوس على أن موضع الادراك هو
 الدماغ بوجوه الجزء الاولى هي أن الدماغ منبت العصب والعصب آلة الادراك
 وما كان منبتا لآلة الادراك وجب أن يكون معدن القوة الادراك فهذه مقدمة
 ثلاث أما المقدمة الاولى وهي أن الدماغ منبت للأعصاب فالدليل عليه أن الأعصاب
 الكثيرة إنما توجد في الدماغ وأما القلب فإنه لا يوجد فيه الأعصاب صغيرة واذا كان

كذلك وجب أن يكون الدماغ منبتا للأعصاب وأما المقدمة الثانية وهي
 أن الأعصاب آلة الحس والحركة فالدليل عليه أنك إذا كشفت عن عصبية وشددتها
 وجدت ما كان أسفل من موضع الشد يطل منه الحس والحركة وما كان أعلى
 مما يلي جانب الدماغ لا يطل عنه قوة الحس والحركة وهذا يدل على أن آلة الحس
 والحركة هو العصب وأما المقدمة الثالثة وهي أنه لما كان الدماغ منبتا لآلة الحس
 والحركة وجب أن يكون معدنا لهم فالدليل عليه أنه إذا كان قوة الحس والحركة
 انما يصلان من الدماغ إلى جميع أطراف البدن بواسطة هذه الأعصاب النابتة
 من الدماغ فثبت أن المنبع والمعدن لهذه القوة هو الدماغ وأعلم أن أصحاب
 ارسطاطاليس أجابوا عن هذه الحجة من وجهين الأول قالوا لا نسلم أن الدماغ منبت
 العصب أما دليل جالينوس على ذلك وهو أن الأعصاب كثيرة قوية عند الدماغ وقليلة
 صغيرة عند القلب فقد أجابوا من وجهين الأول أن هذه المقدمة الواحدة غير منتجة
 للمقصد بل لا بد من ضم مقدمة أخرى إليها وهي أن القوة والكثرة انما تكونان
 عند المبدأ والصغر والقلّة عند غير المبدأ إلا أن هذه المقدمة غير برهانية بل هي
 منقوضة من وجوه الأول أن العصبية المحروقة تكون رقيقة عند المنبت فإذا دخلت
 الموضع الذي تتكون الحديقة فيه تغلظ تلك العصبية وتتسع وهذا نقض على هذه
 المقدمة الثاني أن الحبة التي يتولد منها ساق الشجرة تكون أصغر بكثير من ساق
 الشجرة فلم لا يجوز أن تكون العصبية الصغيرة التي في القلب كالخبة التي تنشعب
 منها الأعصاب الكثيرة في الدماغ الثالث لو صح دليل جالينوس لوجب أن يقال
 أن مبدأ العروق الضواري هي النسيجة الشبيهة بالشبكة التي في الدماغ لا القلب لأن
 في تلك النسيجة من العروق الضواري عدد لا يحصى وهو في غاية المشابهة لعروق
 الشجرة الوجه الثاني في الجواب سلما أن الكثرة والقوة لا تحصلان إلا عند المبدأ الممكن
 النزاع في أن القلب منبت الشرايين وهي من جنس اجرام الأعصاب فيمكن أن لا تنبت
 الأعصاب الا منها انما قلنا أن العروق من جنس الأعصاب وذلك لأن اجرام العروق
 تنفرق وتنقسم إلى الشظايا اللينة التي لا حس لها وهي بيض لينة عديدة الدم صلابة
 غير حساسة في نفسها والأعصاب كذلك في جميع الصفات والدليل على أن الأعصاب
 غير حساسة في أنفسها أنك إذا شددت العصبية برباط شدا قويا صار ما هو أسفل من
 موضع الشد عديم الحس وذلك يدل على أن العصب غير حساس في نفسه
 وانما يجري اليه الحس من موضع آخر فثبت أن العروق والأعصاب متشاركة
 في هذه الصفات والاحوال فعلمنا أن العروق والأعصاب من جوهر واحد
 وإذا ثبت هذا فنقول لم لا يجوز أن يقال إن هذه العروق الضواري لما انقسمت
 وتشعبت ودقت وصغرت ونفذت في الدماغ التف بهما على البعض وانضمت

أجزاءها واتصلت وصارت على شكل الاعصاب وتحقق القول فيه أن هذه الشرايين
حينما انفصلت عن القلب كان يحتاج اليها التسكون حاله الدم والروح الى جوهر
الدماغ فلما صغرت ونفذت في جوهر الدماغ وحصل هذا المقصود حصل الاستغناء
عنها فلا جرم صرفت الى غرض آخر وهو أن أزيل عنها وصف التجويف وانضمت
تلك الشظايا بعضها الى بعض وصارت على أشكال الاعصاب فهذا الطريق صارت
العروق أعصابا ولما كان منبت العروق هو القلب لا جرم كان منبت الاعصاب
أيضا هو القلب بهذا الطريق أجاب جالينوس عن هذا الكلام من وجهين الاول
قال الدليل على أن الاعصاب ليست من جنس العروق وجوه الاول أن الشرايين
نايضة والاعصاب ليست بنايضة الثاني أن الشرايين مجوفة والاعصاب ليست
بمجوفة الثالث أن الشرايين محتوية على الدم بدليل أنها اذا ثقت جلب ذلك النقب
على صاحبه من انفجار الدم أما اصعبا والعصب كله لادم الرابع أن الشرايين مؤلفة
من طبقتين احدهما تنحل الى اجزاء ذاهبة في العرض على الاستدارة والاخرى
تنحل الى اجزاء تذهب على الاستقامة في الطول وأما العصب فهو ينحل الى ليف
أيض عديم الدم ذاهب على الاستقامة في الطول الختام من أنك اذا شددت العصب
حصل عدم الحس والحركة الارادية ولا يطل منه حركة النبض وان شددت الشريان
يطل النبض ولم يطل الحس والحركة السادس أن العصب قديمك عن فعله كثيرا
والشريان فعله دائم وهو النبض فثبت به هذه الوجوه أن الشرايين ليست من جنس
الاعصاب الوجه الثاني من الجواب عن هذا الكلام قال ان أصل الشريان المتولد
من القلب ينقسم الى قسمين قسم يصعد الى جانب الرأس وقسم ينزل الى أسفل البدن
والقسم النازل الى الأسفل لا شك أنه ينقسم ويتفرق الى العروق الدقاق ثم انها
بعد ذلك صارت اعصابا فوجب أن يكون الحال في الشرايين الداخلة كذلك
اجاب أصحاب ارسطاطاليس فقالوا أما الجواب الاول فضعيف لان الصفات المذكورة
للشرايين انما تكون باقية قبل نفوذها في جوهر الدماغ فلم قلتم ان هذه الصفات تبقى
والذي يدل عليه أن الروح الدماغى لا شك أنه كان متولدا في القلب ثم انه تصاعدا من
القلب وبقي في النسيجة المتولدة تحت الدماغ مدة ثم انه نفذ في الدماغ فحدث له حال
كونه في الدماغ أحوال وصفات ما كانت حاصلة حين كان في القلب فلم لا يجوز
أن يكون الحال في الشرايين كذلك وهو أن الصفات المذكورة للشرايين كانت
حاصلة لها قبل نفوذها في جرم الدماغ أما بعد نفوذها في جرم الدماغ وتقسيمها
وتصغيرها في الغاية فانه أثر فيها جرم الدماغ وقلبها عن طبائعها فصارت في الصورة
والطاقة شيئا آخر فهذا الاحتمال لا يطل بما ذكره جالينوس وأما جوابه الثاني
فهو أيضا ضعيف وذلك لان الروح القلبى لما صعد الى الرأس في الشرايين الصغيرة

نزل أيضا الى أسفل البدن في الشرايين الصغيرة ثم ان الجزء الصاعد الى الرأس تغير
 عن حالته بسبب اختلاطه بجرم الدماغ والجزء النازل الى أسفل لم يتغير عن حالته
 البتة فلم لا يجوز أن يكون الحال في أجرام الشرايين كذلك فهذا تمام الكلام على حجة
 جالينوس على أن الدماغ منبت العصب واحتج ارسطاطاليس على أن منبت
 العصب هو القلب فقال الحركة الارادية لا بد وأن تكون باآلة صلبة قوية والدماغ
 ليس لجرمه شيء من الصلابة والقوة وأما القلب ففيه أنواع من الصلابة منها أن له
 قوى شديدة صلب أصلب من سائر اللعوم ومنها أن فيه من الرباطات العصبية مقداراً
 كثيراً ومنها أنه بسبب كثرة حركته لا بد وأن يكون أقوى جرماً وإذا كان كذلك
 كان جعل القلب منبتاً للأعصاب التي هي آلات للحركة القوية أولى من جعل
 الدماغ منبتاً أجاب جالينوس عنه من وجهين الاول أنه بنى كلامه على المقدمة
 القياسية والحس دل على أن المنبت هو الدماغ والقياس المعارض للحس لا يلتفت
 اليه والثاني أن المتولى لتحريك الاعضاء ليس هو العصب فقط بل العضل والعضلات
 مركبة من الاعصاب والرباطات والاعشبة واللحوم وهي مستندة الى الاعضاء الصلبة
 والاعصاب تفيد لها الحس والقوى على الحركة وأما ما يحتلط به من الرباطات
 والاعشبة فيفيدها الشدة والقوة على الحركة والامن من الانقطاع وعلى هذا التقدير
 لا يمتنع كون الدماغ منبتاً للأعصاب أجاب أصحاب ارسطاطاليس عن الاول بأن
 الحس لم يدل الا على كثرة الاعصاب وقوتها عند الدماغ وقد بينا أن هذا القدر
 لا يدل على كون الدماغ منبتاً للأعصاب وأما الثاني فصحيح أيضاً لأن جالينوس
 استدل بغلظة العصب وكثرته على تولده منه وارسطاطاليس عارض هذا فقال
 ان هذا الوجه يدل على قولكم كون الدماغ لبنا والعصب قويا على كائنه مع من تولده
 منه بل كون العصب قويا صلبا مع كون القلب قويا صلبا يدل على أن العصب
 أصل نابت من القلب فقط كلام جالينوس بالكيفية والله أعلم (النوع الثاني)
 من الجواب عن شبهة جالينوس سلمنا أن الدماغ منبت للعصب الذي هو آلة الحس
 والحركة لكن لم قلتم انه يلزم من هذا كون الدماغ معدن القوة الحس والحركة بانه أنه
 لا يبعد أن تكون قوة الحس والحركة متولدة في القلب الآن الدماغ يرسل الى القلب
 آلة نابتة منه ليستفيد بتلك الآلة قوة الحس والحركة من القلب وإذا كان هذا
 الاحتمال قائماً سقط كلام جالينوس بالكيفية الحجة الثانية لجالينوس على أن معدن
 القوة المدركة ليس هو القلب وهذا أحسن دلائله أنه لو كان قوة الحس والحركة
 الارادية تنفذ من القلب الى الدماغ لكنا اذا شدنا العصبه بنخيط شدا قويا وجب أن
 يبقى الحس والحركة في الجانب الذي يلي القلب وأن يبطل من الجانب الذي يلي الرأس
 لكن الامر بالهد فعلمنا أن قوة الحس والحركة تجري من الدماغ الى القلب ولا تجري

من القلب الى الدماغ وهذه الحجية لا يحتاج فيها الى المقدمات الكثيرة المذكورة في الحجية الاولى والجواب لم لا يجوز أن يقال ان الروح القلبي يكون في غاية الحرارة فاذا كان بينه وبين الدماغ منفذ مفتوح وصل تبريد الدماغ الى القلب فاعتدل واستعد لقبول قوة الحس والحركة فاما اذا انسد ذلك المسلك وانقطع عن القلب أثر الدماغ فلا جرم لم يبق مستعد لقبول قوة الحس والحركة فبطلت هذه القوة من الجانب الذي يلي القلب الحجية الثالثة جالينوس أن الحكماء والاطباء اتفقوا على أن الحامل لقوة الحس والحركة جسم لطيف نافذ في الاعضاء وهو الروح فاذا كان كذلك فالدماغ يكونه مبدأ لهذا الروح أولى من القلب وذلك لاننا نجد في الدماغ مواضع خالية قتللك المواضع الخالية تصلح لان تتولد فيها تلك الارواح وأما القلب فليس كذلك لان التجويف الايمن منه مملوء من الدم وانما الشبهة في التجويف الايسر فانه يعتقد أنه مملوء من الروح قال جالينوس وليس الامر كذلك فان القلب اذا كشف عنه وبرز من غير أن تثقب وتخرق أغشيته لم يمت الحيوان بهذا السبب بل قد يلبث مدة طويلة تلبسه يده وتتنظر اليه بعينه وهو مكشوف فتعرف كيف ينضه في هذه الحالة لا يراى منه قبل أن يكشف عنه ولكن بشرط أن يقع هذا التشريح في موضع لا يكون هواؤه بارد التلا يبرد القلب فانه لو برد صار النبض ضعيفا بطيئا متفاتا اذا هرفت هذا فنقول انا اذا غرزنا الابرة في غشاء هذا التجويف الايسر سال في الحال منه دم ولو كان هذا مملوءا من الروح لوجب أن لا يسيل منه الدم البتة ولو كان هذا التجويف في بعضه روح وفي بعضه دم لوجب أن يخرج الروح أولا ثم يسيل الدم بعده وعلى هذا التقدير فكان يجب أن لا يسيل الدم في الحال فلما سال في الحال علمنا أن التجويف الايسر مملوء من الدم وأيضا الحيوان الذي مات نجده في التجويف الايسر من تجويفي قلبه علق الدم وأما الدماغ فان جرمه ضروده لا يمنع أن يحصل في تلك الغضون أجزاء الروح والجواب أن هذه الحجية في غاية الضعف لانها ان صحت فهي تدل على أنه ليس في القلب روح أصلا وجالينوس لا يشارع في كون القلب معدنا للارواح الحيوانية ويسلم أن الروح الدماغى هو الذى صعد من القلب الى الدماغ وصار هنالك روحا حاملا لقوة الحس والحركة الحجية الرابعة جالينوس أن العقل أشرف القوى فوجب أن يكون مكانه أشرف الامكنة وأشرف الامكنة أعلاها فوجب أن يكون مكان العقل هو الدماغ وهو بمنزلة الملك العظيم الذى سكن القصر الاعلى وأيضا الحواس محيطة بالرأس كما نخدم الدماغ وواقفة حوله على مراتبها اللاتقة بها وأيضا محل الرأس من البدن مكان السماء من العالم فكما أن السماء منزل الروحانيات فكذلك الدماغ وجب أن يكون منزل العقل الذى هو روحانى هذا البدن والجواب أن ما ذكرناه من الدلائل اليقينية لاتعارضها هذه الاقناعيات فهذا آخر الكلام

المنقح في هذه المسئلة **و** كنت قد طالعت كتاب آراء بقراط وأفلاطون وهو كتاب طويل والمقصود منه هذه المسئلة فتعبت في تلخيص أبحاثه وضممت اليه أشياء كثيرة من المعقولات ثم خفت من أن يضيع ذلك مني فكتبت في هذا المكان اثلاً يضيع وبالله التوفيق (المسئلة الثانية) في شرح أحوال القلب الذي يدل على شرف القلب وجوه الاول أن المقصود من خلق الانسان اشتغاله بمعرفة الله تعالى وخدمته وذلك لانه تعالى قال وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون فبين أن المقصود من الخلق هو العبادة ثم قال في آية أخرى المقصود من العبادة هو المعرفة والاخلاص أما المعرفة فقوله لموسى عليه السلام وأقم الصلوة **ك**رى وأما الاخلاص فقوله تعالى وما أمر الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين فظهر أن لب القلب ومقصود المقصود انما هو معرفة الله تعالى ثم انك قد عرفت أن محمل هذه المعرفة هو القلب فينتدظهر أن المقصود من خلق العالم هو القلب الثاني أنه ثبت في الروايات أن أول ما خلق الله جوهرة ثم نظر اليها بعين الهيبة فصارت ماء ثم سلط الحرارة عليها فارتفع منها زبد وعلامه دخان فخلق الارض من الزبد والسموات من الدخان فنقول انه تعالى خلق تلك الجوهرية شيئاً واحداً ورسله من العدم الى الوجود فكل ما وجد من المخلوقات فهو سلالة الممدومات ثم سل من ذلك المخلوق السموات والارض لانه قال **ك** كما تارة تقا فقتناهما وهذا هو السلالة الثانية ثم سل من الارض قبضة تراب آدم عليه السلام كما قال تعالى واقعد خلقنا الانسان من سلالة من طين وهذا هو السلالة الثالثة ثم سل من جسد آدم قلبه **و** كان هذا هو السلالة الرابعة ثم جعل القلب سريراً للمعرفة فظهرت تلك الحكمة المطبوعة في رابع السلالات ليعلم أنه الشئ العظيم من جميع المخلوقات وعندهذا ظهر أن جسم الانسان منقسم الى قسمين الى الهيكل الظاهر في الصورة والى المضغة الباطنة وهي القلب الذي هو سرير معرفة الله تعالى فالقلب تبع الهيكل الظاهر في الصورة والهيكل الظاهر تبع القلب في المعنى ولما جعل الهيكل تبعاً للمضغة الباطنة علم أنك ما خلقت لاجل هذا الظاهر بل لاجل أن تطلب من هذا الظاهر باطناً ومن هذا الشاهد قاتبا ومن هذا المحسوس معقولاً فظهر بما قلنا أن المقصود الاصيل هو القلب وحسنه هو كل البدن وحسن البدن هو كل الارض وحسن الارض هو كل السموات وحسن كل السموات عالم الممكن والكل مسخر في قبضة قدرته ونفاذ هيئته اذا عرفت هذا فنقول القلب له اسمان في القرآن أحدهما القلب والثاني الفؤاد قال تعالى **ك** كتب في قلوبهم الايمان اهتم قلوب لا يفقهون بها وقال ان السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مستولاً وقال وأفتدتهم هواه وقال نار الله الموقدة التي تطلع على الاقداس ثم نقول يحتمل أن يكون الفؤاد اسماً لجميع هذه المضغة والقلب اسماً لجزء مخصوص منه

ونسبته الى كل هذه المضغة كنسبة العين الى الهيكل الظاهر والشيء يكون اسما
للشيء الذي نسبته الى عين هذه المضغة كنسبة النقطة الناطرة الى العين وتلك
النقطة هي المسماة بسويداء القلب فهذه السويداء بالنسبة الى العين الباطنة كسواد
العين بالنسبة الى العين الظاهرة والسبب في أن الابصار الظاهرة تحصل بالسواد
والبصيرة الباطنة تحصل بالسويداء وجهان الاول أن الابصار تجري مجرى النور
والسواد من جنس الظلمة فالسواد والابصار كالتضادين واظهار أحد الضدين من
الآخر أدل على القدرة والحكمة الثاني أن يكون الانتهاء على وفق الابتداء
فكما أن في الابتداء يظهر نور الوجود من ظلمة العدم بإيجاد الحق سبحانه وتعالى فكذلك
في الانتهاء يظهر نور البصر والبصيرة من ظلمات سواد العين وسويداء القلب ليكون
المبدأ والغاية دالين بقرائن الاحوال وشواهد المقال على تحقيق قوله فالق الاصبح
فمنه هذا يظهر ترتيب عجائب الظاهر والباطن أما الظاهر فادله الهيكل الظاهر ثم
العين ثم الناطرة ثم النور الباسر الموجود في النقطة الناطرة وأما الباطن فالقواد
وهو اسم لتمام هذه المضغة ثم القلب ثم النقطة الناطرة وهي سويداء القلب ثم نور
البصيرة اذا عرفت هذا فنقول ان الابصار في العالم الظاهر توقف على شرائط
وتلك الشرائط بعينها معتبرة في ادراك البصيرة الشرط الاول للابصار أن لا يكون
المبصر في غاية الجلاء ولا في غاية الخفاء أما الذي في غاية الجلاء فكالمشمس فان العين
تخبر فيها فلا تقدر على ابصارها بالتمام والكمال وأما الذي في غاية الخفاء فكالذرة
فكذلك العقل مدركات هي في غاية الجلاء والعظمة ومدركات هي في غاية الخفاء
والصغرى أما الاشياء التي في غاية الجلاء والاشراق فهو جلال الله تعالى وكبريائه
وبليه عظمة الارواح العالية المقدسة فنور سويداء القلب يحترق في هذه الحضرات
فلا يصل اليها واليه الاشارة بقول من قال سبحانه من احتجب عن العقول بشدة
ظهوره واختفى عنها بكمال نوره وأما الذي في غاية الخفاء فككتفاصيل الاحوال
وجريان المحدثات أما تفصيل الاحوال فقوله ونشئكم فيما لا تعلمون فان النطفة
حينما تقع في الرحم الى أن تنفصل جنينها لها في كل لحظة حالة وفي كل لحظة صفة
الا أن التفاوت بين اللحظتين مما لا يصل اليه عقول البشر وأما جريان المحدثات فهو
أنه تعالى لما ذكر من الحيوانات الانعام فقال والانعام خلقها لكم فيها ذكوات ومنافع
ثم قال بعده والحميل والبغال والحمير لتركبوها وزينة ثم قال ويخلق ما لا تعلمون والمعنى
أنه لا يمكنكم أن تحيطوا علمًا بتفاصيل أحوال جميع الحيوانات لكثرتها واختلاف
أحوالها وبالجملة فالعقول قاصرة عن معرفة الاوائل والاواخر وتطيره أن العقول
متخيرة في مبدأ الخلق والايجاد وفي منتهى الاعدام والانقضاء بل العقول لا سبيل لها الى
معرفة الازل والابد فان كل ما يستحضره في ذهنه يكون متوسطا بين الازل

والابد ولو انه بقي الى قيام القيامة يتقدم الى ما قبل ويتأخر الى ما بعد لم يرتفعه الا
 في التوسط بين الازل والابد ويرى حقيقة الازل والابد منزهة عن لواحق الاقطار
 وعلائق الافكار والشرط الثاني أن المبصر اذا كان حاضرا في عالم يحرك الانسان
 حسدته من جانب الى جانب تحريكات كثيرة لم ير المبصر ~~فكذلك~~ كذلك القلب عالم يحرك
 عينه الروحانية من معقول الى معقول لم يتمكن من الابصار وتلك التحريكات هي
 المسماة بالتفكير والروية وتطر العقل وكما أن نظر العين عبارة عن تقلب الحدقة من جهة
 الى جهة طلب الرؤية فكذلك نظر القلب عبارة عن تقلب حدقة العقل من جانب الى
 جانب طلب الادراك المعقول والشرط الثالث أن قوة الباصرة لا يمكنها ادراك المبصرات
 الا عند صيرورة الهواء مضيئا بسبب طلوع الاشياء النيرة ~~فكذلك~~ فكذلك العقل
 لا يقدر على الابصار الا عند طلوع الاشياء النيرة الروحانية ثم نيرات العالم الجسماني
 أربعة الشمس والقمر والكواكب ثم النار فكذلك نيرات العالم الروحاني أربعة نور
 جلال الله كما قال تعالى وأشرققت الارض بنور ربها وهو بمنزلة الشمس فكما
 لا نستطيع أبصار الخفافيش ابصار قرص الشمس فكذلك لا نستطيع
 أبصار الارواح البشرية مطالعة نور جلال الله فهذه المرتبة بمنزلة الشمس
 والمرتبة الثانية بمنزلة أنوار الارواح العلوية الروحانية الكروية كما قال تعالى ينزل
 الملائكة بالروح من أمره على من يشاء من عباده وقال نزل به الروح الامين على قلبك
 وأكابر الانبياء والصدّيقين هم الذين يطيعون مطالعة هذه الانوار فهذه المرتبة
 بمنزلة القمر فكما أن القمر تارة يكون بدر ابيض العالم اضاءة كاملة وتارة يكون هلالا
 دقيقا يظهر قلبه لا ثم يخفى فكذلك الارواح قد تكون عظيمة الاضاءة والانارة كقوله
 ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته وكقوله تعالى ويستغفرون للذين آمنوا وتارة
 تكون كالهلال الضعيف وهو قوله وكم من ملك في السموات لا تغني شفاعتهم شيئا
 والمرتبة الثالثة أنوار الارواح السفلية وهم الصدّيقون الملازمون لعتبة جلال الله
 المعتكفون في حظائر قدس الله استنارت ارواحهم وأناروا ارواح غيرهم
 فهذه المرتبة بمنزلة الكواكب وكما أن الكواكب قد تكون في العظم درية متلألئة
 كما قال تعالى كأنهم كوكب دري يوقدون شجرة مباركة وقد تكون ضعيفة جدا
 كالسهي وأمثاله فكذلك الارواح السفلية منها ما تكون قوية ومراتبها أربع
 أولها الذين ~~يكونون~~ يكونون في العظم الاقل وهو روح الخليل والكليم وروح الحبيب
 فان ارواح الخلق تنادي بأنوار هذه الارواح السفلية لانها ارواح قدسية قريبة
 الدرجة من الارواح العلوية ولهذا قال تعالى يا أيها الناس قد جاءكم برهان
 من ربكم وأنزلنا اليكم نورامينا وقال قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين وكما أن الفائدة
 في الكواكب الالهة كما في قوله تعالى وعلامات وبالنجم هم مهتدون فكذلك ادعوات

الانبياء عليهم السلام أعلام نورانية يهتدى بهم في ظلمات البراهيات وبحر الشهوات
 قال تعالى وانك اهتدي الى صراط مستقيم صراط الله الذي له ما في السموات وما في
 الارض ألا الى الله تصير الامور وثانيها الذين يكونون في العظم الثاني وهم أرواح
 أولى العزم كما قال تعالى فاصبر كما صبر أولوا العزم من الرسل وثالثها أرواح المرسلين
 وهم ثلثمائة وثلاثة عشر وهوؤلاء الذين يكونون في العظم الثالث من الكواكب
 ورابعها أرواح جملة الانبياء عليهم الصلاة والسلام وهم كما يقال مائة ألف وأربعة
 وعشرون ألفا وهوؤلاء هم الذين يكونون في مرتبة العظم الرابع من الكواكب ثم بعد
 هذا مراتب المؤمنين وهي ثلاث السابقة والمقتصدون والظالمون كما قال تعالى
 ثم أورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا فمنهم ظالم لنفسه ومنهم مقتصد ومنهم سابق
 بالخيرات فالسابقون هم الاولياء كما قال تعالى ألا ان أولياء الله لا خوف عليهم ولا هم
 يحزنون والمقتصدون هم العلماء قال تعالى لعلمه الذين يستنبطونه منهم والظالمون هم
 العوام والكل واحد من هذه الارواح اثر ونور فاذا اتصلت صارت كالمرآة المحاذية
 فتعكس أنوار بعضها الى بعض فتصير كل واحدة منها مكمل للآخرى من وجه
 ومستكملة لغيرها من وجه وإلهذا السبب كان أحدهم مقامات الصديقين الحب في الله
 والمرتبة الرابعة من نيرات العالم الروحاني العقل ومرتبة مرتبة النار في العالم الجسماني
 واعلم أن نور العقل له عيوب كثيرة كما أن نور النار له عيوب كثيرة فالقول كما أن نور النار
 ممزوج بدخان كثير يسود الثوب ويحرق الدماغ فكذلك نور العقل ممزوج بدخان
 الشهوات وذلك الدخان تارة يسود ثوب العبودية بلطخة التشبيه والتعطيل وأخرى
 يحرق دماغ البشرية فيلقى صاحبه في وهم الحلول والاتحاد والثاني أن نور السراج
 فيه اشراق وفيه احراق فكذلك نور العقل فيه اشراق وفيه احراق اما اشراقه فهو
 التفكير في غير الله ليستدل به على جلال عظمة الله وأما احراقه فهو التفكير في جلال
 الله فلهذا السبب قال عليه السلام تفكروا في الخلق ولا تتفكروا في الخالق والثالث
 أن نور السراج ينطفئ بأدنى ريح فكذلك اسراج نور العقل ينطفئ بأدنى شبهة فلهذا
 السبب قال محمد صلى الله عليه وسلم ولولا أن ثبتناك لقد كدت تركن اليهم شيئا قليلا
 وقال الخليل عليه السلام ربنا واجعلنا مسلمين لك وقال يوسف الصديق توفني
 مسلما وقال سليمان وأدخلني برحمتك في عبادك الصالحين وقال الصكليم رب
 اشرح لي صدري وقال عيسى ربنا أنزل علينا مائدة من السماء وتلك المائدة مائدة
 الهداية والمعرفة والرابع أن السراج انما يضيء اذا وضع في بيت صغير وأما اذا وضع
 في صحن واسع فانه يقل ضوءه فكذلك اسراج العقل انما يظهر نوره اذا وضع في بيت
 البدن كما قال وفي أنفسكم أفلا تبصرون فان هذا البيت بيت صغير مختصر ألا ترى
 أن سراج العقل لما وضع في ميدان الارواح انطفأ ولم يظهر له لمعان واشراق

كما قال تعالى ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم الا قليلا
 فاذا كان حاله في ميدان الارواح كذلك فاعرف أنه كيف يكون حاله في صحراء أنوار
 الجلال الصمدية وفضاء كمال الاسرار الالهية التي تقدرت عن أن يكون لها بداية
 ونهاية أو مقطع وغاية والخامس ظهر نور السراج مشروط بأن يكون بينه وبين قرص
 الشمس حائل اما اذا وضع في مقابلة قرص الشمس انطفأ فكذلك العقل انما يضيء فيما
 وراء حجب الغيب وعالم أنوار الصمدية وأما اذا أزيل الحجاب فتجلى الانوار انطفأ نور
 العقل ولهذا قال موسى عليه السلام اخلع نعليك انك بالواد المقدس طوى فقوله اخلع
 الخ اشارة الى تجلي أنوار العظمة والكبرياء والسادس أن نور السراج وان طال بقاؤه
 لكنه بالآخرة ينطفئ وان استمر لكنه تطلع شمس الحقيقة فيبطل ضوءه لا محالة فكذا نور
 سراج العقل اما أن ينطفئ لطريقان الفغلات والشهوات واما أن يبقى الى آخر الامر لكنه
 اذا انقضى ليسل الحياة الدنيوية وتجلى نهار عالم الآخرة وتكشفت السرائر وتجلت
 الضمائر لم يبق لسراج العقل نور ولا قوة البتة فهذا هو شرح نبرات عالم الروحانيات
 والجسمانيات الى هنا من كتاب أسرار التنزيل للامام فخر الدين الرازي عليه
 الرحمة (المسئلة الاولى) اختلف الناس في وجود الجن والشیطان فمن الناس من أنكر
 الجن والشیاطين واعلم أولا أنه لا بد من البحث عن ماهية الجن والشیطان فقول
 أطبق الكل على انه ليس الجن والشیطان عبارة عن أشخاص جسمانية كشيعة نجي
 وتذهب مثل الناس والبهائم بل القول المحصل فيه قولان الاول أنها أجسام هوائية
 قادرة على التشكل بأشكال مختلفة وأهاعقول وأفهام وقدرة على اعمال صعبة
 شاقة والقول الثاني ان كثير من الناس أثبتوا وجودات لا متحيزة ولا حالة
 في التحيز وعقلوا انها موجودات مجردة عن الجسمية ثم هذه الموجودات قد تكون
 عالية مقدسة عن تدبير الاجسام بالكلية وهي الملائكة المقربون كما قال تعالى
 ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون ويليهام مرتبة الارواح المتعلقة
 بتدبير الاجسام وأشرفها حلة العرش كما قال تعالى ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ
 ثمانية والمرتبة الثانية الحافون حول العرش كما قال تعالى وترى الملائكة حافين من
 حول العرش والمرتبة الثالثة ملائكة الكرسي والمرتبة الرابعة ملائكة السموات
 طبقة فطبقة والمرتبة الخامسة ملائكة كرامة الاشر والمرتبة السادسة ملائكة كرامة الهواء
 الذي هو في طبع النسيم والمرتبة السابعة ملائكة كرامة الزمهرير والمرتبة الثامنة مرتبة
 الارواح المتعلقة بالبحار والمرتبة التاسعة مرتبة الارواح المتعلقة بالجبال والمرتبة
 العاشرة مرتبة الارواح السفلية المتصرفة في هذه الاجسام النباتية والحيوانية
 الموجودة في هذا العالم واعلم أن على كلا القولين هذه الارواح قد تكون مشرقة
 آلهية خيرة سعيدة وهي المسماة بالصالحين من الجن وقد تكون مظلمة شريرة شقية

وهي المسماة بالشياطين واحتج المنكرون لوجود الجن والشياطين بوجوه الحجج الاولى
ان الشيطان لو كان موجودا لكان اما ان يكون جسما كثيفا او لطيفا والقسمان
باطلان فيبطل القول بوجوده انما قلنا انه يمتنع أن يكون جسما كثيفا لانه لو كان
كذلك لوجب أن يراه كل من كان سليم الحس اذ لو جاز أن يكون بحضرة تناسل اجسام
كثيفة ونحن لا نراها لجاز أن يكون بحضرة تناسل اجسام خفيفة وشموس مضيئة
ورعود وبروق مع اننا لا نشاهد شيئا منها ومن جواز ذلك كان خارجا عن العقل
وانما قلنا انه لا يجوز كونها اجساما لطيفة وذلك انه لو كان كذلك لوجب أن تتفرق
وتتفرق عند هبوب الرياح العاصفة القوية وأيضا يلزم أن لا يكون لها قدرة وقوة
على الاعمال الشاقة ومثبتوا الجن ينسبون اليها الاعمال الشاقة ولما بطل القسمان
ثبت فساد القول بالجن الحجة الثانية أن هذه الاشخاص المسماة بالجن اذا كانوا
حاضرين في هذا العالم يخاطبون للبشر فالظاهر الغالب انه يحصل لهم بسبب طول
المخاطبة والمصاحبة اما عداوة واما صداقة وان حصلت الصداقة وجب ظهور
المنافع بسبب تلك الصداقة وان حصلت العداوة وجب ظهور المضار بسبب تلك
العداوة الا اننا لا نرى آثارا من تلك الصداقة ولا من تلك العداوة وهؤلاء الذين
يمارسون صنعة التعزيم اذا تابوا من الاكاذيب يعترفون بأنهم لم يقطعوا ما شاهدوا آثارا
من هذا الجن وذلك مما يغلب على الظن عدم هذه الاشياء وممعت واحد من تاب
عن تلك الصنعة قال اني واظبت على العزيمة القلانية كذا من الايام وما تركت دقيقة
من الدقائق الا أتيت بها ثم اني ما شاهدت من تلك الاحوال المذكورة آثارا الحجة
الثالثة أن الطريق الى معرفة الاشياء اما الحس واما الخبر واما الدليل أما الحس فلم
يدل على وجود هذه الاشياء فانما اذا كنا لا نرى صورة ولا سمعنا صوتا فكيف
يمكن أن ندعي الاحساس به والذين يقولون اننا أبصرناها أو سمعنا أصواتهم افهم
طائفة من المجانين الذين يخيلون أشياء بسبب خيال أمراضهم فيظنون انهم رأوها
والكذابون المخرفون وأما اثبات هذه الاشياء بواسطة الانبياء والرسل عليهم السلام
فباطل لأن هذه الاشياء لو ثبتت لبطلت نبوة الانبياء فانه على تقدير ثبوتهم لا يجوز أن
يقال ان كل ما أتى به الانبياء من المعجزات انما يحصل باعانة الجن والشياطين وكل فرع
ادى الى ابطال الاصل كان باطلا مثاله اذا جوزنا نفوذ الجن في بواطن الانسان
فلم لا يجوز أن يقال ان حنين الجذع انما كان لاجل أن الشيطان تغذ في ذلك الجذع
ثم أظهر الحنين ولم لا يجوز أن يقال ان الناقة انما تكلمت مع الرسول عليه السلام
لان الشيطان دخل في باطنها فتكلم ولم لا يجوز أن يقال ان الشجرة انما انقلعت
من أصلها لان الشيطان قلعها فتثبت أن القول باثبات الجن والشياطين يوجب
القول ببطلان نبوة الانبياء عليهم السلام وأما اثبات هذه الاشياء بواسطة الدليل

والنظر فهو متعذر لانا لا نعرف دليلا عقليا يدل على وجود الجن والشیاطین فثبت
 انه لا سبيل لنا الى العلم بوجود هذه الاشياء فوجب أن يكون القول بوجود هذه
 الاشياء باطلا فهذه جملة شبه منكري الجن والشیاطین والجواب عن الشبهة الاولى
 أن نقول ان الشبهة التي ذكرتم تدل على أنه يتنع أن يكون الجن جسمافلم لا يجوز
 أن يقال انه جوهر مجرد عن الجسمية واعلم أن القائلين بهذا القول فرق الفرقة الاولى
 الذين قالوا النفوس الناطقة البشرية المفارقة عن الابدان قد تكون خيرة
 وقد تكون شريرة فان كانت خيرة فهي الملائكة الارضية وان كانت شريرة فهي
 الشیاطین الارضية ثم اذا حدث بدن شديد المشابهة يبدن تلك النفوس المفارقة
 وتعلق بذلك البدن نفس شديدة المشابهة لتلك النفس المفارقة فحينئذ يحدث لتلك
 النفس المفارقة ضرب تعلق بهذا البدن الحادث وتصبح تلك النفس المفارقة معاونة
 لهذه النفس المتعلقة بهذا البدن على الاعمال اللائقة به فان كانت النفسان من
 النفوس الطاهرة المشرقة الخيرة كانت تلك المعاونة والمعاضدة الهامان وان كانت
 من النفوس الخبيثة المظلمة الشريرة كانت تلك المعاونة والمعاضدة وسوسة فهذا
 هو الكلام في الالهام والوسوسة على قول هؤلاء الفريق الثاني الذين قالوا بالجن
 والشیاطین جواهر مجردة عن الجسمية وعلاقتها وجنسها مخالف جنس النفوس
 الناطقة البشرية ثم ان ذلك الجنس يندرج تحته أنواع أيضا فان كانت طاهرة نورانية
 فهي الملائكة الارضية وهم المسمون بصالحی الجن وان كانت خبيثة شريرة فهي
 الشیاطین المؤذية اذا عرفت هذا فنقول الجسمية على الضم فالنفوس البشرية الطاهرة
 النورانية تنضم اليها تلك الارواح النورانية وتعينها على اعمالها التي هي من باب
 الخير والبر والنفوس البشرية الخبيثة الكدرة تنضم اليها تلك الارواح الخبيثة الشريرة
 وتعينها على اعمالها التي هي من باب الشر والاثم والعدوان والفريق الثالث وهم الذين
 يشكرون وجود الارواح السفلية ولكنهم أثبتوا الارواح المجردة الفلكية وزعموا أن
 تلك الارواح ارواح عالية قاهرة قوية وهي مختلفة بجواهرها وما هياتها وكما أن لكل
 روح من الارواح البشرية بدنا معيننا فكذلك لكل روح من الارواح الفلكية بدن
 معين وهو ذلك الفلك المعين وكما أن الروح البشرية يتعلق أولا بالقلب ثم بواسطة
 يتعدى أثر ذلك الروح الى كل البدن فكذلك الروح الفلكي يتعلق أولا بالكواكب
 ثم بواسطة ذلك التعلق يتعدى أثر ذلك الروح الى كلية ذلك الفلك والى كلية العالم
 وهكذا أنه يتولد في القلب والدماغ ارواح لطيفة وتلك الارواح تتعدى بالنسرايين
 والاعصاب الى اجزاء البدن وتصل بهما الطريق قوة الحياة والحس والحركة الى كل
 جزء من اجزاء الاعضاء فكذلك يتبعث من جرم الكواكب خطوط شعاعية تتصل
 بجوانب العالم وتتعدى قوة تلك الكواكب بواسطة تلك الخطوط الشعاعية الى اجزاء

هذا العالم وكما أنهم بواسطة الارواح الفائضة من القلب والدماغ الى أجزاء البدن يحصل
 في كل جزء من أجزاء ذلك قوى مختلفة وهي الغازية والتامية والمولدة والحساسة
 فتكون هذه القوى كالنماذج والاولاد لجوهر النفس المدبرة لكلية البدن فكذلك
 بواسطة الخطوط الشعاعية المنبثقة من الكواكب الواصلة الى أجزاء هذا العالم
 تحدث في تلك الأجزاء نفوس مخصوصة تمثل نفس زيد ونفس عمرو وهذه النفوس
 كالاولاد لتلك النفوس الفلكية ولما كانت النفوس الفلكية مختلفة في جواهرها
 وما هيئاتها فكذلك النفوس المتولدة من نفس فلان زحل مثل طائفة والنفوس
 المتولدة من نفس فلان المشتري طائفة أخرى فتكون النفوس المنتسبة الى روح زحل
 متجانسة متشاركة فيحصل بينهم ما محبة ومودة وتكون النفوس المنتسبة الى روح
 زحل مخالفة بالطبع والماهية للنفوس المنتسبة الى روح المشتري اذا عرفت هذا
 فنفذ قول ان العلة تكون أقوى من المعلول فلكل طائفة من النفوس البشرية طبيعة
 خاصة وهي تكون معلولة لروح من الارواح الفلكية وتلك الطبيعة تكون في الروح
 الفلكي أقوى وأعلى بكثير منها في هذه الارواح البشرية وتلك الارواح الفلكية
 بالنسبة الى تلك الطائفة من الارواح البشرية كلاب المشفق والسلطان الرحيم ولهذا
 السبب تلك الارواح الفلكية تعين اولادها على مصالحهم وتهدم سائرهم في النوم
 على سبيل الرؤيا وأخرى في البقطة على سبيل الالهام ثم اذا اتفق لبعض النفوس
 البشرية قوة قوية من جنس تلك الخاصية وقوى اتصاله بالروح الفلكي الذي هو
 أصله ومعدنه ظهرت عليه أفعال عجيبة وأعمال خارقة لامدادات فهذه ذاتها سبيل
 مذهب من أثبت الجن والشياطين ويزعم أنهم موجودات ليست أجساما ولا
 جسمانية واعلم أن قوما من الفلاسفة طعنوا في هذا المذهب وزعموا أن المجرد
 يتمتع عليه ادراك الجزئيات فالمجردات يتمتع ككونها فاعله للأفعال الجزئية واعلم
 أن هذا باطل لوجهين الاول أنه يمكننا أن نتحكم على هذا الشخص المعين بأنه انسان
 وليس بغرس والقاضي على شيئين لا بد وأن يحضره المقضى عليه مما فهمنا شيئا واحدا
 وهو مدرك للكل هو النفس فيلزم أن يكون المدرك للجزئ هو النفس أيضا الثاني
 هب أن النفس المجردة لا تقوى على ادراك الجزئيات ابتداء لكن لا نزاع أنه يمكنها أن
 تدرك الجزئيات بواسطة الآلات الجسمانية فلم لا يجوز أن يقال تلك الجواهر المجردة
 المسماة بالجن والشياطين لها آلات جسمانية من كرة الاثير أو من كرة الزمهرير ثم انها
 بواسطة تلك الآلات الجسمانية تقوى على ادراك الجزئيات وعلى التصرف في هذه
 الابدان فهذا تمام الكلام في شرح هذا المذهب وأما الذين يزعمون أن الجن والشياطين
 أجسام هوائية أو نارية فقالوا الاجسام متساوية في الحجمة والمقدار وهذا ان
 المعنيين اعراض فالاجسام متساوية في قبول هذه الاعراض والاشياء المختلفة

بالمهية لا يمنع اشتراكها في بعض اللوازم ولم لا يجوز أن يقال الأجسام مختلفة
بحسب حقائقها المخصوصة وماهيتها المعينة وإن كانت مشتركة في قبول الخمية
والمقدار إذا ثبت هذا فنقول لم لا يجوز أن يقال أحد أنواع الأجسام أجسام لطيفة
تقادة حية عاقلة لذواتها قادرة على الأعمال الشاقة لذواتها وهي غير قابلة للتفريق
والتمزق وإذا كان الأمر كذلك فتلك الأجسام تكون قادرة على تشكيل أنفسها
بأشكال مختلفة ثم إن الرياح العاصفة لا تمزقها والأجسام الكثيفة لا تفرقها أليس
أن الفلاسفة قالوا إن النار التي تنفصل عن الصواعق تنفذ في اللحظة اللطيفة
في بواطن الحجارة والحديد وتخرج من الجانب فلم لا يعقل مثله في هذه الصورة
وعلى هذا التقدير فإن الجن تكون قادرة على النفوذ في بواطن الناس وعلى التصرف
فيها وإنما تبقى فعالة حية مصونة عن الفساد إلى أجل معين والوقت المعلوم
في كل هذه الأحوال احتمالات ظاهرة والدليل لم يقم على إبطالها فلم يجز المصير
إلى القول بإبطالها وأما الجواب عن الشبهة الثانية أنه لا يجب حمل تلك الصداقة
والعداوة مع كل أحد وكل أحد لا يعرف الأحال نفسه إما حال غيره فانه لا يعلمها فيبقى
هذا الأمر في حيز الاحتمال وأما الجواب عن الشبهة الثالثة فهو وأنا نقول لا نسلم
أن القول بوجود الجن والملائكة يوجب الطعن في نبوة الأنبياء وسيظهر الجواب
عن الشبهة التي ذكرناها فيما بعد ذلك فهذا آخر الكلام في الجواب عن هذه
الشبهات إلى هنا من التفسير الكبير (قال في المطالب العلية) والجواب عن الشبهة
الثالثة أن ما ذكرتموه معارض بوجه آخر وهو أن الأنبياء عليهم السلام أطبقوا
على إثبات الجن والشياطين فالظن في عدمهم يوجب الطعن في نبوة الأنبياء فإن قالوا
إذا كان القول بوجودهم يوجب الطعن في نبوتهم والقول بعدمهم يوجب
الطعن أيضا فهذا الطعن لازم على كلا التقديرين فنقول لما في إثبات النبوة طريق
عجيب نذكره في باب النبوات ولا يتوجه عليه شيء مما ذكرتموه انتهى لا يخفى أن هذا
الجواب أحسن مما ذكره في التفسير الكبير ولذا ذيلناه به هذا وأما الطريق الذي
ذكره في إثبات النبوات فلعلك تجد في هذه الوريقات (المسئلة الثانية)
اعلم أن القرآن والأخبار يدلان على وجود الجن والشياطين أما القرآن فآيات
(الاولى) قوله تعالى وأذصرقنا إليك نفر من الجن يستمعون القرآن فلما حضروه
قالوا انصتوا فلما قضى ولو إلى قومهم منذرين قالوا يا أئمة منّا ناسمعا كتابا أنزل من
بعد موسى مصدقا لما بين يديه يهدي إلى الحق وهذا نص على وجودهم وعلى أنهم سمعوا
القرآن وعلى أنهم أئذروا قومهم (والثانية) قوله تعالى واتبعوا ما تتلو الشياطين
على ملك سليمان (والثالثة) قوله تعالى في قصة سليمان عليه السلام يعملون له
ما يشاء من محاريب وعمائر وجفان كالجوابي وقد وررنا سياها وقال تعالى

والشياطين كل بناء وغواص وآخرين مقرنين في الاصفاد وقال تعالى واسلمنا
 انريح الى قوله ومن الجن من يعمل بين يديه باذن ربه (والرابعة) قوله تعالى يا معشر
 الجن والانس ان استطعتم ان تنفذوا من اقطار السموات والارض فانفذوا الخ
 (والخامسة) قوله تعالى انا زينا السماء الدنيا بنية الكواكب وحفظا من كل شيطان
 مارد وأما الاخبار فكثيرة (الخبر الاول) روى مالك في الموطا عن صفي بن افع
 عن أبي السائب مولى هاشم بن زهرة دخل على أبي سعيد الخدري قال وجدته يصلي
 وجلست أنتظره حتى يقضى صلاته قال فسمعت تحريكاً تحت سريره في بيته فاذا حية
 فقامت لا قتلها فأشار أبو سعيد أن اجلس فلما انصرف من صلاته أشار الى بيت في الدار
 وقال ترى هذا البيت قلت نعم قال انه كان فيه نبي من الانصار حديث العهد بعرس
 وساق الحديث الى أن قال فرأى امرأته واقفة بين الناس فهياً الرمح ليطعن بها بسبب
 الغيرة فقالت امرأته ادخل بيتك لترى قد دخل بيته فاذا هو بجحمة على فراشه فركز الرمح
 فيها فاضطربت الحية في رأس الرمح فخر القتي فماتت أيهما كان أسرع موتاً القتي
 أم الحية قال النار رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ان بالمدينة جناً قد أسلموا فنبأ
 لكم منهم فاذنوه ثلاثة أيام فان عادوا فقتلوه فانه شيطان (والخبر الثاني) روى في الموطا
 عن يحيى بن سعيد قال لما أسرى برسول الله صلى الله عليه وسلم رأى عفريناً من الجن
 يطلبه بشعلة من نار كلما التفت رآه فقال جبريل ألا أعلمك كلمات اذا قلتهن طفت
 شعلته قل أعوذ بوجه الله الكريم وبكلمات التي لا يجاوزهن بر ولا فاجر من
 شر ما ينزل من السماء ومن شر ما يعرج فيها ومن شر ما ينزل الى الارض ومن شر
 ما يخرج منها ومن شر فتن الليل والنهار ومن شر طوارق الليل والنهار الا طارقا يطرق
 بخير يا رحمن (الخبر الثالث) روى مالك أيضاً في الموطا أن كعب الاخبار كان يقول
 أعوذ بوجه الله العظيم الكريم الذي ليس شيء أعظم منه وبكلمات الله التامات التي
 لا يجاوزهن بر ولا فاجر وبكلماته كلها ما قد علمت منها وما لم أعلم من شر ما خلق وذراً
 وبراً (الخبر الرابع) روى أيضاً مالك أن خالد بن الوليد قال يا رسول الله أروّع في نومي
 فقال قل أعوذ بكلمات الله التامات من غضبه وعقابه وشر عباده ومن همزات
 الشياطين وأن يحضرون (الخبر الخامس) ما شتهروا ببلغ مبلغ التواتر من خروج النبي
 صلى الله عليه وسلم ليلة الجن وقراءته عليهم ودعوته اليهم الى الاسلام (الخبر السادس)
 روى القاضي أبو بكر في الهداية أن عيسى بن مريم عليه السلام دعا ربه أن يريه
 موضع الشيطان من بني آدم فأراه ذلك فاذا رأسه مثل رأس الحية وضع رأسه على
 القلب فاذا ذكر الله خنس واذا لم يذكره وضع رأسه على حبة قلبه (الخبر السابع) قوله
 صلى الله عليه وسلم ان الشيطان يجري من ابن آدم مجرى الدم وقال ما منكم من أحد
 الا وله شيطان قبل ولا أنت يا رسول الله قال ولا أنا الا أن الله أعانني عليه فأسلم

والاحاديث كثيرة والقدر الذي ذكرناه كاف (من التفسير الكبير) قال في التفسير
الكبير أيضا في سورة ص عند تفسير قوله تعالى والشیاطین کل بناء وغواص وآخرین
مقرنین فی الاصفاد وهما نباحث وهو أن هذه الآيات دالة علی أن الشیاطین لها قوة
عظيمة وبسبب تلك القوة قدروا علی بناء الابنية العالیة التي لا یقدر علیها البشر
وقدروا علی الغوص فی البحار واحتاج سلیمان علیه السلام الى أن یقدهم واقائل
أن یقول ان هذه الشیاطین اما أن تكون أجسادهم كثیفة أو لطیفة فان كان الاول
وجب أن یراهم من كان صحیح الحاسة اذ لو جاز أن لا یراهم مع كثافة أجسادهم فلیجز
أن یسکون بحضرتنا جبال عالیة وأصوات هائلة لانراها ولا نسمعها وذلك دخول
فی السفطة وان كان الثانی وهو أن تكون أجسادهم لطیفة رقیقة فقل هذا یمتنع
أن یكون موصوفًا بالقوة الشدیده وأیضاً لم أن تتفرق أجسادهم وأن تتفرق بسبب
الریاح القویة وأن یموتوا فی الحال وذلك یمنع وصفهم بالقوة القویة وأیضاً الجن
والشیاطین ان كانوا موصوفین بهذه القوة الشدیده فلم لا یقتلون العلماء والزهاد
فی زماننا ولم لا یخربون ديار الناس مع أن المسلمین یبالغون فی اظهار اراءهم وعداوتهم
وحیث لم یحس بشی من ذلك علمنا أن القول بأبثبات الجن والشیاطین ضعیف
(واعلم) أن أصحابنا یجوزون أن تكون أجسامهم كثیفة مع أننا لا نراهم وأیضاً
لا یبعد أن یقال ان أجسامهم لطیفة بمعنى عدم اللون ولکنها صلیبة بمعنى انها
لا تقبل التفرق والتفرق (وأما الجبائی) فقد سلم انها كثیفة الاجسام وزعم أن الناس
كانوا یشاهدونهم فی زمان سلیمان علیه السلام ثم انه لما توفي أمات الله تلك الجن
والشیاطین وخلق نوعاً آخر من الجن والشیاطین تكون أجسامهم فی غایة الرقة
ولا یكون لهم شی من القوة والموجود فی زماننا من الجن والشیاطین لیس الا من هذا
النوع انتهى ما قاله فی هذه السورة مما یعلق به هذا البحث (المسئلة الثامنة)
فی کیفیة الوسوسة بناء علی ما ورد فی الآثار ذکرنا أنه ای الشیطان یغوص فی باطن
الانسان ویضع رأسه علی حبة قلبه ویلقى الیه الوسوسة واحتجوا بما روى أن النبی
صلی الله علیه وسلم قال ان الشیطان لیجری من ابن آدم مجرى الدم الا فیهة وایجار به
بالجوع والعطش وقال علیه السلام لولا أن الشیاطین یحرمون حول قلوب بنی آدم
لنظروا الى ما یمسک السموات ومن الناس من قال هذه الاخبار لا بد من تأویلها
لانه یمتنع حملها علی ظواهرها واحتج علیه بوجوه الاول أن نفوذ الشیاطین
فی بواطن الناس محال لانه یلزم اما اتساع تلك الجاری أو تدخل الاجسام
الثانی ما ذکرنا أن العداوة الشدیده حاصلة بینهم وبنی أهل الدین فلو قدر علی هذا
النفوذ فلم لا یجتمعونهم بمزید الضرر الثالث أن الشیطان مخلوق من النار فلو دخل
فی داخل البدن لصار ككأنه تقد النار فی داخل البدن ومعلوم انه لا یحس بذلك

الرابع أن الشياطين يحبون المعاصي وأنواع الكفر والفسق ثم انما تضرع بأعظم
 الوجوه اليه ليظهر وأنواع الفسق فلا يجد فيه أثرا ولا فائدة وبالجمله فلا يرى
 من عداوتهم ضررا ولا من صداقتهم نفعاً وأجاب مثبتوا الشياطين عن السؤال
 الاول بأنها نفوس مجردة فالسؤال زائل وعلى القول بأنها أجسام لطيفة كالضوء
 والهواء فالسؤال أيضا زائل وعن الثاني لا يبعد أن يقال ان الله والملائكة يمنعونهم
 عن إيذاء علماء البشر وعن الثالث أنه لما جاز أن يقول الله لنا ابراهيم يا ناركوني بردا
 وسلاما على ابراهيم فلم لا يجوز مثله هنا وعن الرابع أن الشياطين مختارون ولعلمهم
 يفعلون بعض القبائح دون البعض (المسئلة التاسعة) في تحقيق الكلام في الوسوسة
 على الوجه الذي حرره الشيخ الغزالي في كتاب الاحياء قال رحمه الله القلب مثل قبة
 لها أبواب تنصب اليها الاحوال من كل جانب أو مثل هدف ترمى اليه السهام
 من كل جانب أو مثل مرآة منصوبة تجتاز عليها الاشخاص فتري فيها صورة بعد
 صورة أو مثل حوض ينصب اليه مياه مختلفة من أنهار مختلفة واعلم أن تداخل
 هذه الآثار المتجددة في القلب ساعة فساعة اما من الظاهر كالخواس الخمس واما
 من الباطن كالخيال والشهوة والغضب والاخلاق المركبة في مزاج الانسان
 فإنه اذا أدرك بالخواس شيئا حصل منه أثر في القلب وكذا اذا حاجت الشهوة
 أو الغضب حصل من تلك الاحوال آثار في القلب وأما اذا منع الانسان عن
 الادراكات الظاهرة فالخيالات الحاصلة في النفس تبقى وينتقل الخيال من شيء الى
 شيء وبحسب اتقال الخيال ينتقل القلب من حال الى حال فالقلب دائما في التغير
 والتأثر من هذه الاسباب وأخص الآثار الحاصلة في القلب هي الخواطر وأعني
 بالخواطر ما يعرض فيه من الافكار والاذكار وأعني بهما ادراكات وعلوما اما
 على سبيل التذكير واما على سبيل التعتد وانما تسمى خواطر من حيث انها تخطر
 بالخيال بعد ان كان القلب غافلا عنها فالخواطر هي الحركات للارادات والارادات
 محركات للاعضاء ثم ان هذه الخواطر المحركة لهذه الارادات تنقسم الى ما يدعو
 الى الشر أعني الى ما يضرب في العاقبة وإلى ما يدعو الى الخير أعني ما يتفقد في العاقبة
 فهما خاطران مختلفان فاقترعا الى اسمين مختلفين فالخاطر المحمود يسمى الهاما
 والمذموم يسمى وسواسا ثم انك تعلم ان هذه الخواطر أحوال حادثة فلا بد لها من سبب
 والتسلسل محال فلا بد من انتهاء السلك الى واجب الوجود وهذا المختص كلام الشيخ
 الغزالي بعد حذف التطويلات منه (المسئلة العاشرة) في تحقيق الكلام فيما ذكره
 الغزالي اعلم أن هذا الرجل دار حول المقصود الا أنه لا يحصل الغرض الا بعد مزيد
 التنقيح فنقول لا بد قبل الخوض في المقصود من تقديم مقدمات (فالمقدمة الاولى)
 لاشك ان هنا مطلوبا ومهروبا وكل مطلوب فاما أن يكون مطلوبا لذاته أو لغيره ولا يجوز

أن يكون كل مطلوب مطلوباً لغيره وإن يكون كل مهروب مهروباً عنه لغيره واللازم أنما
الدور والتسلسل وهما محالان فثبت أنه لا بد من الاعتراف بوجود شيء يكون مطلوباً
لذاته وشيء يكون مهروباً عنه لذاته (المقدمة الثانية) أن الاستقراء دل على أن المطلوب
بالذات هو اللذة والسرور والمطلوب بالتبع ما يكون وسيلة إليهما والمهروب عنه
بالذات هو الألم والحزن والمهروب عنه بالتبع ما يكون وسيلة إليهما (المقدمة
الثالثة) أن اللذة عند كل قوة من القوى النفسانية شيء آخر فاللذة عند القوة
الباصرة شيء واللذة عند القوة السامعة شيء آخر واللذة عند القوة الشهوانية شيء
ثالث واللذة عند القوة الغضبية شيء رابع واللذة عند القوة العاقلة شيء خامس
(المقدمة الرابعة) أن القوة الباصرة إذا أدركت موجوداً في الخارج لازم من
حصول ذلك الإدراك البصري وقوف الذهن على ماهية ذلك المرقى وعند الوقوف
عليه يحصل العلم بكونه لذياً أو مؤلماً أو خالياً عنهما فإن حصل العلم أو الاعتقاد
بكونه لذياً ترتب على هذا الاعتقاد أو العلم حصول الميل إلى تحصيله وإن حصل
العلم أو الاعتقاد بكونه مؤلماً ترتب على هذا العلم أو الاعتقاد حصول الميل
إلى البعد عنه والفرار منه وإن لم يحصل العلم بكونه مؤلماً ولا بكونه لذياً لم يحصل
في القلب رغبة إلى الفرار ولا رغبة إلى تحصيله (المقدمة الخامسة) أن العلم بكونه لذياً
إنما يوجب حصول الميل والرغبة في تحصيله إذا حصل ذلك العلم خالياً عن المعارض
والمعاوق فإما إذا حصل هذا المعارض لم يحصل ذلك الاقتضاء مثاله إذا رأى ناطعاً ما
لذياً فعملنا بكونه لذياً إنما يؤثر في كوننا نريد تناوله إذا لم نعتقد أنه حصل فيه
ضرر زائد على لذته أما إذا اعتقدنا أنه حصل فيه ضرر فعندهذا يعتبر العقل كيفية
المعارض والترجيح فأغلب على ظنه أنه أرجح عمل يقتضي ذلك الرجحان مثال آخر
لهذا المعنى أن الإنسان قد يقتل نفسه وقد يلقي نفسه من السطح العالي إلا أنه
إنما يقدم على هذا العمل إذا اعتقد أنه بسبب تحصيل ذلك العمل المؤلم يتخلص
عن مؤلم آخر أعظم منه أو يتوصل به إلى تحصيل منفعة أعلى منها حالاً فثبت بما ذكرنا
أن اعتقاد بكونه لذياً أو مؤلماً إنما يوجب الرغبة أو النفرة إذا خلا ذلك
الاعتقاد عن المعارض (المقدمة السادسة) في بيان أن التقرير الذي يبناه يدل على أن
الأفعال الحيوانية لها مراتب مرتبة ترتيباً ذاتياً بالزوم عالياً وذلك لأن هذه الأفعال
مصدرها القريب هو القوى الموجودة في العضلات إلا أن هذه القوى صالحة
للفعل والترك فامتنع مسيرورتها مصدر الفعل بدلاً عن الترك والترك بدلاً عن الفعل
الاضميمة تنضم إليهما وهي الإرادات ثم إن تلك الإرادات إنما توجد وتحدث
لأجل العلم بكونها لذية أو مؤلمة ثم إن تلك العلوم ان حصلت بفعل الإنسان عاد
البحث الأول فيه ولزم أن الدور والتسلسل وهما محالان وأما الانتهاء إلى علوم

وادراكات وتصورات تحصل في جوهر النفس من الاسباب الخارجية وهي
 اما الاتصالات الفلكية على مذهب قوم واما السبب الحقيقي وهو أن الله خلق
 تلك الاعتقادات والعلوم في القلب فهذا المختص بالكلام في أن الفعل كيف يصدر
 عن الحيوان اذا عرفت هذا فاعلم أن نفاة الشيطان ونفاة الوسوسة قالوا ثبت
 أن المصدر القريب للأفعال الحيوانية هو هذه القوى المركزة في العضلات والاورتار
 وثبت أن تلك القوى لا تصبح مصادرا للفعل والتركة الا عند انضمام الميل والارادة
 اليها وثبت أن تلك الارادة من لوازم حصول الشعور بكون ذلك الشيء لذيا أو مؤلما
 وثبت أن حصول ذلك الشعور لا بد وأن يكون بخلاف الله تعالى استدأه أو بواسطة
 مراتب شأن كل واحدة منها استلزام ما بعدها على الوجه الذي قررناه فثبت أن ترتب
 كل واحدة من هذه المراتب على ما قبلها لازم لوماذا تبا واجبا فانه اذا أحس بالشيء
 وعرف كونه ملامحا مال طبعه اليه واذا مال طبعه اليه تحركت القوة الى الطلب
 فاذا حصل هذه المراتب حصل الفعل لا محالة فلو فرضنا شيطانا من الخارج وفرضنا
 انه حصلت له وسوسة منه كانت تلك الوسوسة عديمة الاثر لانه اذا حصل تلك المراتب
 المذكورة حصل الفعل سواء حصل الشيطان أو لم يحصل وان لم يحصل مجموع
 تلك المراتب امتنع حصول الفعل سواء حصل الشيطان أو لم يحصل فعلمنا أن القول
 بوجود الشيطان ووجود الوسوسة قول باطل بل الحق أنه ان اتفق حصول
 هذه المراتب في الطرف النافع معناه بالالهام وان اتفق في الطرف الضار سميناها
 بالوسوسة هذا تمام الكلام في تقرير هذا الاشكال والجواب أن كل ما ذكرناه حتى
 وصدق الا أنه لا يبعد أن يكون الانسان فاعلا عن شيء فاذا ذكره الشيطان ذلك الشيء
 تذكره ثم عند التذكر يترتب الميل عليه ويترتب الفعل على حصول ذلك الميل فالذي
 أتى به الشيطان الخارج ليس الا ذلك التذكير واليه الاشارة بقوله تعالى حكاية
 عن ابليس وما كان لي عليكم من سلطان الا أن دعوتكم فاستجبتم لها الا أنه بقي لقائل
 أن يقول فالانسان انما أقدم على المعصية بتذكير الشيطان فالشيطان اذا كان
 اقدامه على المعصية بتذكير شيطان آخر لم تسلسل الشياطين واذا كان عمل ذلك
 الشيطان ليس لأجل شيطان آخر ثبت أن ذلك الشيطان الاول انما أقدم
 على ما أقدم عليه لحصول ذلك الاعتقاد في قلبه ولا بد لذلك الاعتقاد الحادث
 من سبب وما ذاك الا الله تعالى وعند هذا يظهر أن الكل من الله فهذا غاية الكلام
 في هذا البحث الدقيق وصار حاصل الكلام ما قاله سيد الرسل عليه الصلاة
 والسلام وهو قوله أعوذ بك منك الى هنا من أوائل التفسير الكبير (ق) أنس
 رضى الله عنه اتفقا على الرواية عنه قال جاءت صفية زوجة النبي صلى الله عليه وسلم
 تزوره في اعتكافه فحدثت عنده ساعة ثم قامت وقام النبي صلى الله عليه وسلم

معها فلما بلغا باب المسجد مترجلان من الانصار فسلما على النبي صلى الله عليه وسلم
 وأسرعوا فقال لهما النبي عليه السلام علي وسلم كما انهما صفيحة نقالا سبحان الله تعالى
 قال النبي صلى الله عليه وسلم ان الشيطان يجري من ابن آدم مجرى الدم تنمسه اني
 خشيت أن يقذف الشيطان في قلوبكم شيئا فتهلكوا المعنى ان كيد الشيطان لا يتفك
 عن الانسان فيوسوس له مادام حيا كما لا يتفك جريان الدم عنه وقال قوم انه على
 ظاهره لان الشيطان جسم لطيف فلا يبعد تفوذ نفسه لان اللطيف يدخل
 في الكثيف اذا كان متخلل الاجزاء كالهواء النافذ في البدن من شرح المشارق
 لابن الملك (م) أبو الدرداء رضى الله عنه روى مسلم عنه قال بينما رسول الله
 صلى الله عليه وسلم يصلي سمعناه يقول أعوذ بالله منك ثم قال ألعنك يا لعنة الله التامة
 ثلاثا فبسط يده كأنه يتناول شيئا فلما فرغ من الصلاة قلنا يا رسول الله قد سمعناك
 تقول في الصلاة شيئا لم نسمعه منك قبل ذلك ورأيناك بسطت يديك فقال النبي
 صلى الله عليه وسلم ان عدو الله ابليس بالنصب عطف بيان أو بدل جاء بشبهاب من نار
 أي بشعلة منها ليحعله في وجهي فقلت أعوذ بالله منك ثلاث مرات ثم قلت ألعنك
 يا لعنة الله التامة فلم يستأخر ثلاث مرات العامل فيه لم يستأخر أو قلت على تنازع
 الفعلين وما قاله الشراح العامل فيه ألعنك فبعيد لان اللعنة غير مقيدة بالمرات
 ثم أردت أخذه والله لو لا دعوة أخينا سليمان لأصبح موثقا يعني لأخذت ابليس
 وجعلته مشدودا بالوثاق وهو القيد يلعب به ولان أهل المدينة وفي الحديث جواز
 رؤية ابليس لبعض الأدميين وأما قوله تعالى انه يراكم هو وقيبله من حيث لا ترونهم
 فمحمول على الغالب قال الامام المازري الجن أجسام لطيفة يحتمل أن يتصور بصورة
 يمكن ربطه معها ثم يمنع من أن يعود الى ما كان عليه حتى يتأني اللعب به وفي قوله
 ألعنك دلالة على أن خطاب الغير في الصلاة جائز فان قلت هذا مخالف لقوله عليه
 السلام ان الصلاة لا يصلح فيها شيء من كلام الناس وهذا قال الجمهور يطل الصلاة
 برّد السلام قلنا هذا الحديث كان قبل تحريم الكلام وقد نسخ كذا قاله النووي
 رحمه الله تعالى (ق) أبو هريرة رضى الله عنه اتفقا على الرواية عنه أنه أن عقرية
 وهو الخبيث المنكر من الجن فقلت أي تعرض بتشديد اللام على البارحة ليقطع على
 صلاتي انما قدم المفعول غير الصريح وهو على الصريح لان غالب اهتمام العقرية
 كان قطعه على رسول الله صلى الله عليه وسلم فأمكنني الله تعالى منه أي أعطاني الله
 مكنة من أخذه وقدرة عليه فأخذته وفيه دليل على جواز العمل القليل في الصلاة
 وعلى أن الشيطان عينه غير نجسة فلا تبطل الصلاة بمسه فأردت أن أربطه بكسر
 الباء وضمها أي أشده وفيه دلالة على أن الصلاة لا تبطل بخطور ما ليس من أفعالها
 يقال المصلي على سارية أي اسطوانة من سوارى المسجد حتى ينظر اليه كما لكم

فذكرت دعوة أنجي سليمان رب اغفر لي وهب لي ملكا لا ينبغي لأحد من بعدي
فردده خاسئا أي ذليلا مطرودا لأن التسخير التام مختص به فان قلت يفهم من هذا
الحديث أنه عليه السلام تذكر دعوة سليمان بعد أخذه ومن الحديث السابق
أنه تذكرها قبله فيتناولان قلت لا منافاة لأن الحديثين صدر في وقتين (إلى هنا
ملخص من شرح المشارق) القسم الثاني من كتاب النبوات في تقرير القول بالنبوة
على طريق آخر وفيه فصول الفصل الأول في تمييز هذا الطريق عن الطريق
المشهور فنقول اعلم أن القائلين بالنبوات فريقان أحدهما الذين يقولون إن ظهور
المعجزات على يد النبي صلى الله عليه وسلم يدل على صدقه ثم اننا استدلل بقوله على تحقيق
الحق وإبطال الباطل وهذا القول هو الطريق الأدل وعليه عامة أرباب الملل والنحل
والقول الثاني أن نقول اننا نعرف أولا أن الحق والصدق في الاعتقادات ما هو
وإن الصواب في الأعمال ما هو فإذا عرفنا ذلك ثم رأينا أنسا نأيد عوا الخلق إلى الدين
الحق ورأينا أن لقوله أثرا قويا في صرف الخلق من الباطل إلى الحق عرفنا أنه نبي
صادق واجب الاتباع وهذا الطريق أقرب إلى العقل والشبهات فيه أقل وتقريره
لا بد وأن يكون مسبوقا بمقدمات المقدمة الأولى اعلم أن كمال حال الإنسان
في أن يعرف الحق لذاته والخير لأجل العمل به والمراد منه أن كمال حاله محصور
في أمرين أحدهما أن تصير قوته النظرية كاملة بحيث تتجلى فيها صور الأشياء
وحقائقها تجليا كاملا مبرا عن الخطأ والزال والثاني أن تصير قوته العملية كاملة
بحيث يحصل لصاحبها ملكة يقدر به على الاتيان بالأعمال الصالحة والمراد
من الأعمال الصالحة الأحوال التي توجب النفرة عن السعادات البدنية وتوجب
الرغبة في عالم الآخرة وفي الروحانيات فقد ظهر بهذا أنه لا سعادة للإنسان إلا بالوصول
إلى هاتين الحالتين وهذه المقدمة مقدمة أطبقت الأنبياء على صحتها واتفق الحكماء
الإلهيون على حقيقتها ولا ترى في الدنيا عاقلا كامل العقل إلا وساعده عليها المقدمة
الثانية الناس ينقسمون إلى ثلاثة أقسام أحدها الذين يكونون ناقصين في هذه
المعارف وفي هذه الأعمال وهم عامة الخلق وجمهورهم وثانيها الذين يكونون كاملين
في هذين المقامين إلا أنهم لا يقدررون على علاج الناقصين وهم الأولياء وثالثها الذين
يكونون كاملين في هذين المقامين ويقدررون أيضا على معالجة الناقصين ويمكنهم
السعي في نقل الناقصين من حضيض النقصان إلى أوج الكمال وهو لا هم إلا أنبياء
عليهم السلام وهذا تقسيم معلوم مضبوط المقدمة الثالثة أن درجات النقصان
والكمال في القوة النظرية وفي القوة العملية ككأنها غير متناهية بحسب الشدة
والضعف والكثرة والقلّة وذلك أيضا معلوم بالضرورة المقدمة الرابعة أن النقصان
وإن كان شاملا للخلق عاماقهم إلا أنه لا بد وأن يوجد فيهم شخص كامل بعيد

عن النقصان والادبيل عليه من وجوه الاقل اننا بينا ان الكمال والنقصان واقع
 في الخلق على مراتب مختلفة ودرجات متفاوتة ثم انما كما شاهدنا اشخاصا بلغوا في جانب
 النقصان وقلة الفهم والادراك الى حيث قربوا من اليهم ثم والسبب في ذلك
 في جانب الكمال لا بد وان توجد اشخاص كاملة فاضلة ولا بد وان يوجد فيها بينهم
 شخص يكون افضلهم واكملهم وهو يكون في آخر مراتب الانسانية واقل مراتب
 الملكية الثاني ان الاستغناء على ما ذكرناه وذلك لان الجسم العنصري جنس
 تحت ثلاثة انواع المعدن والنبات والحيوان وصرح العقل يشهد بان اشرف هذه
 الثلاثة الحيوان واسطها النبات وادونهم المعادن ثم نقول الحيوان جنس تحت
 انواع كثيرة واشرفها هو الانسان وايضا فالانسان تحت اصناف كثيرة مثل الزنج
 والهند والروم والعرب والافرنج والترک ولا شك ان اشرف اصناف الانسان واقرهم
 الى الكمال سكان وسط المعمورة وهم سكان الموضع المسمى بابران شهر ثم ان هذا الصنف
 من الناس مختلفون ايضا في الكمال والنقصان ولا شك انه يحصل فيهم شخص واحد
 هو افضلهم واكملهم فعلى هذا قد ثبت انه لا بد وان يحصل في كل دور شخص واحد
 هو افضلهم واكملهم في القوة النظرية والعملية ثم ان الصوفية يسمونه بقطب العالم
 واقد صدقوا فيه فانه لما كان الجزء الاشرف من سكان هذا العالم الاسفل هو الانسان
 الذي حصلت له القوة النظرية التي بها يستفيد الانوار القدسية من عالم الملائكة
 وحصلت له القوة العملية التي بها يقدر على تدبير هذا العالم الجسماني على الطريق
 الاصلح والاسبيل الاكمل ثم ان ذلك الانسان الواحد هو اكمل الاشخاص الموجودين
 في ذلك الدور كان المقصود الاصل من كل هذا العالم العنصري وجود ذلك الشخص
 ولا شك ان المقصود بالذات هو الكمال واما الناقص فانه يكون مقصودا بالعرض
 فثبت ان ذلك الشخص هو القطب لهذا العالم العنصري وما سواه فكالتبع له وجاعة
 الشيعة الامامية يسمونه بالامام المعصوم وقد يسمونه بصاحب الزمان ويقولون انه
 غائب ولقد صدقوا في الوصفين ايضا لانه لما كان خليا عن النقائص التي هي حاصلة
 في غيره كان معصوما من تلك النقائص وهو ايضا صاحب الزمان لاننا قلنا ان ذلك
 الشخص هو المقصود بالذات في ذلك الزمان وما سواه فكالتابع له وهو ايضا غائب
 عن الخلق لان الخلق لا يعلمون ان ذلك الشخص هو افضل هذا الدور واكملهم واقل
 وله لا يعرف ذلك الشخص ايضا انه افضل اهل الدور لانه وان كان يعرف حال نفسه
 الا انه لا يمكنه ان يعرف حال غيره فذلك الشخص لا يعرف غيره وهو ايضا لا يعرف
 نفسه فهو كما جاء في الاخبار الالهية انه تعالى قال اوليائي تحت قبائي لا يعرفهم
 غيري فثبت بهذا ان كل دور لا بد وان يحصل فيه شخص موصوف بصفات
 الكمال ثم انه لا بد وان يحصل في هذه الادوار المتلاحقة دور يحصل فيه شخص

واحد يكون هو أفضل من كل أولئك الذين كل واحد منهم صاحب دوره وفريد عصره
 وذلك الدور المشتل على مثل ذلك الشخص انما لا يوجد في ألف سنة أو أكثر أو أقل
 الامرة واحدة فيكون ذلك الشخص هو الرسول المعظم والنبي المكرم وواضع
 الشرائع والهادي الى الحقائق وتكون نسبته الى سائر اصحاب الادوار كنسبة
 الشمس الى الكواكب ثم لا بد وأن يحصل في اصحاب الادوار انسان هو اقربهم
 الى صاحب الدور في صفاته الفضيلة فيكون ذلك الشخص بالنسبة اليه كالقمر
 بالنسبة الى الشمس وهو الامام القائم مقامه والمقرر شريعته وأما الباقيون فنسبة كل
 واحد منهم الى صاحب الدور الاعظم كنسبة كوكب من الكواكب السجادة
 الى الشمس وأما عوام الخلق فهم بالنسبة الى اصحاب الادوار مثل حوادث هذا العالم
 بالنسبة الى الشمس والقمر وسائر الكواكب ولا شك أن عقول الناقصين تكمل
 بأنوار عقول اصحاب الادوار فتقوى بقوتها فهذا الكلام كلام معقول مرتب على هذا
 الاستقراء الذي يفيد القطع واليقين المقدمة الخامسة ان ذلك الانسان هو أكمل
 الحكاملين وأفضل الفضلاء والعلماء يكون في آخر الافق الاعلى من الانسانية وقد علمت
 أن آخر كل نوع متصل بأول النوع الذي هو أشرف منه والأشرف من النوع البشري
 هو الملائكة فيكون آخر البشرية متصلاً بأول الملائكة ولما بينا أن ذلك الانسان
 موجود في أعلى مراتب البشرية وجب أن يكون متصلاً بأول الملائكة ومختلطاً بهم
 ولما كان من خواص عالم الملائكة البراعة عن العلائق الجسمانية والاستيلاء على عالم
 الاجسام والاستغناء في أفعالها عن الآلات الجسمانية كان هذا الانسان موصوفاً
 بما يناسب هذه الصفات فيكون دليل الالتفات الى الجسمانيات قوى التصرف
 فيه لا يدب الا فنجذاب الى عالم الروحانيات فتكون قوته النظرية مستكملة بأنواع
 الخلايا القدسية والمعارف الالهية وتكون قوته العملية مؤثرة في أجسام هذا العالم
 بأنواع التصرفات وذلك هو المراد من المعجزات ثم بعد الفراغ من هذين المقامين تكون
 قوته الروحانية مؤثرة في تكميل أرواح الناقصين في قوى النظر والعمل ولما عرفت
 أن النفوس الناطقة مختلفة بالمجاهيات فقد تكون بعض النفوس قوية كاملة في القوة
 النظرية وضعيفة في القوة العملية وقد تكون بالضد منه فتكون قوية في التصرف
 في أجسام العالم العنصري وضعيفة في المعارف الالهية وقد تكون كاملة قاهرة فيهما
 جميعاً وذلك في غاية الندرة وقد تكون ناقصة فيهما جميعاً وذلك هو الغالب في أحوال
 الخلق وإذا عرفت هذه المقدمات فتقول من ضل النفوس الناطقة شيان الأعراض
 عن الحق والاقبال على الخلق وهما شيان الاقبال على الحق والأعراض عن
 الخلق فكل من دعا الخلق الى الاقبال على الحق والأعراض عن الخلق فهو النبي
 الصادق وقد ذكرنا أن مراتب هذا النوع من الناس مختلفة بالقوة والضعف

والكمال والنقصان فكل من كانت قدرته على افادة هذه الصلة اكمل كان اعلى
 في درجة النبوة وكل من كانت قدرته في هذا الباب اضعف كان انقص في درجة
 النبوة فهذا ما اردنا شرحه وبيانه من حال النبوة والله اعلم (الفصل الثاني)
 في أن القرآن العظيم يدل على أن هذا الطريق هو الطريق الاكمل الافضل في اثبات
 النبوة اعلم اننا ذكرنا من القرآن ونفسرها ليطهر من ذلك التفسير صحة هذا
 الطريق الذي ذكرناه فيها سورة سبح اسم ربك الاعلى فنقول قد علمت أن
 الاصل هو الالهيات والفرع هو النبوات فلا جرم جرت العادة في القرآن أنه يقع
 الابتداء بتقرير الالهيات ثم يقع الشروع في تقرير النبوات بعدها ففي هذه السورة
 بدأ بالالهيات فقال سبح اسم ربك الاعلى ومعناه انه اعلى من مناسبة جميع الممكنات
 ومشابهة كل المحدثات لانها مركبة من المادة والصورة باعتبار ومن الجنس والفصل
 باعتبار ثبات ومن قبول التغيير والقضاء اما في الذات واما في الصفات وهو سبحانه
 اعلى من كل هذه الاشياء في كل هذه الصفات وفيه لطيفة أخرى لا يمكن ذكرها واعلم
 أن أكثر الدلائل المذكورة في القرآن على اثبات الاله تعالى محصورة في قاعدة واحدة
 وهي حدوث الصفات وهي اما في الحيوانات أو في النبات والحيوان له بدن ونفس
 وقوله الذي خلق فسوى اشارة الى ما في ابدانهم من العجائب وقوله والذي قدر فهدى
 اشارة الى ما في نفوسها من الغرائب قبه بهذين الضابطتين على ما لانهاية له من العجائب
 والغرائب ثم أتبعه بذكر الدلائل المأخوذة من النبات وهو قوله والذي أخرج المرعى
 فجعله غثاء أحوى ولما قرر أمر الالهيات أتبعه بتقرير أمر النبوات وقد علمت أن كمال
 حال الانبياء في حصول أمور أربعة أقوالها كمال القوة النظرية وثانيها كمال القوة
 العملية وثالثها قدرته على تكميل القوة النظرية التي لغيره ورابعها قدرته على تكميل
 القوة العملية التي لغيره ولا شك أن كمال حاله في القوتين مقدم على قدرته على تكميل
 غيره في هاتين القوتين ولا شك أن القوة النظرية أشرف من القوة العملية فهذا
 البيان يقتضى أن يقع الابتداء أولا بشرح قوته النظرية وثانياً بشرح قوته العملية
 وثالثها بكيفية حاله في القدرة على تكميل القوة النظرية التي للناقصين ورابعها
 بكيفية حاله في القدرة على تكميل القوة العملية التي للناقصين فاذا ظهر كماله
 في هذه المقامات الأربع فحينئذ يظهر أنه بلغ في صفة النبوة والرسالة الى الغاية
 القصوى اذ عرفت هذا فنقول انه تعالى لما ذكر أصول الالهيات وأراد الشروع
 في صفات النبوة قال سنقرئك فلا تنسى يعني أن نفسك تفهم قدسية آمنة من الغلط
 والنسيان الا ماشاء الله أنه يحصل بمقتضى الجبلية الانسانية والطبيعية البشرية ثم أتبعه
 ببيان كمال حاله في القوة العملية فقال وينسرك لليسرى معناه انما تقوى وواعلم
 في الاعمال التي تفيد اليسر والسعادة في الدنيا والآخرة ثم لما بين كمال حاله في هذين

المقامين أتبعه بأن أمره بأن يشتغل بتكميل الناقصين وارشاد المحتاجين فقال فذكر
 ان نفعت الذكرى فقوله فذكر أمره بارشاد الناقصين وقوله ان نفعت تنبيهه على أنه
 ليس كل من سمع ذلك الذكر انتفع به فان النفوس الناطقة مختلفة فبعضها ينتفع بذلك
 وبعضها لا ينتفع وبعضها يضره سماع ذلك التذكير لان سماعه يكثر في قلبه دواعي
 الجسد والغضب والافسار على الجهل ثم لما تبين تعالى على أن المستمع لذلك
 التذكير قد ينتفع به وقد لا ينتفع به أتبعه ببيان خاصية كل واحد من هذين القسمين
 فقال سيد ذكر من يخشى ويتجنبها الاشقي الذي يصل الى النار الكبرى فيبين أن صفة
 من ينتفع به هذا التذكير هو أن يكون الخوف غالباً على قلبه والخشية مستولية على
 روحه فلاجل ذلك الخوف يطلب زاد المعاد فلا جرم ينتفع بارشاد هذا الحق وأما الذي
 لا ينتفع به هذا التذكير فينبغي عدمه ويحجب من القرب منه فهو النفس الموصوفة
 بكونها أشقى فانها تبقى في عناء هذا العالم وبعد الموت تقع في نيران الحسرة والوحشة
 فلما بين هذا زاد في صفة فقال ثم لا يموت فيها ولا يحيى وانما قال ثم لا يموت فيها
 لما ثبت أن النفس لا تموت بموت البدن وانما قال ولا يحيى لانها وان بقيت حية لم تكن
 بقيت في العذاب والموت خير من هذه الحياة فلهذا قال ثم لا يموت فيها ولا يحيى ولما بين
 وعبد من لا ينتفع بذلك بين **ك**مال حال من ينتفع فقال قد أفلم من تركي وذلك أن
 المقصود من تعليم الانبياء وتذكيرهم وارشادهم أمران أحدهما ازالة الاخلاق
 الذميمة الظلمانية عن النفس والثاني تحصيل الصفات الحميدة الروحانية في النفس
 ولما كانت ازالة ما لا ينبغي متقدمة على تحصيل ما ينبغي لا جرم ابتدأ بقوله قد أفلم
 من تركي والمراد منه تركية النفس وتطهيرها عن الصفات المذمومة ولما ذكر ذلك
 أتبعه بتحصيل ما ينبغي وذلك اما في القوة النظرية أو في القوة العملية ورئيس المعارف
 النظرية ذكر الله ومعرفته ورئيس الاعمال الفاضلة خدمة الله فلهذا قال وذكر اسم ربه
 فصلى وهو اشارة الى استبعاد الانسان في تكميل قوته النظرية بارشاد الانبياء
 وقوله فصلى اشارة الى استعادته في تكميل قوته العملية بارشادهم وهدايتهم ثم عاد
 الى حال المعرضين عن الاتقاع بارشاد الانبياء وهدايتهم وبين أن ذلك الاعراض
 انما تولد عن حب الدنيا وقوة الرغبة فيها فقال بل تؤثر في الحياة الدنيا ثم بين أن
 الرغبة في الروحانيات التي تحصل في عالم الآخرة راجحة على لذات هذه الدنيا من
 وجهين أحدهما أنها خير من اللذات الجسمانية وقد سبق تقريره في كتاب التفسير
 والثاني أنها أبقى من هذه الجسمانيات وذلك معلوم بالضرورة فقال والآخرة خير
 وأبقى واعلم أنه ظهر بهذه الآيات أمور أربعة أولها أحوال الالهيات وثانيها
 صفات النبي والرسول وثالثها انقسام المستمعين الى من ينتفع بارشاد الانبياء
 والى من لا ينتفع به وبيان أحوال **ك**كل واحد من هذين القسمين ورابعها

التنبيه على أن خبرات الآخرة أفضل وأبقى من خبرات هذه الحياة الدنيا والافضل
الابقي أولى بالتصصيل وعند هذا قد تم كل ما يحتاج الانسان اليه في معرفة المبدأ
ومعرفة صفات الانبياء ومعرفة احوال النفس ومعرفة الآخرة ثم ختم السورة
بقوله ان هذا في الصحف الاولى صحف ابراهيم وموسى والمعنى أن كل من جاء من
الانبياء فأنزل الله كتابا أو صحيفة فالقصد منه ليس الا هذه المراتب الاربع
المذكورة ومن وقف على أسرار هذه السورة على الوجه الذي خصناه علم أن حقيقة
القول في النبوة ليس الا ما ذكرناه ومن جملة السور الثلاثة به هذا المعنى سورة العصر
فبدأ بقوله ان الانسان لني خسر وذلك لاني ناسا أنه حصل في بدنه تسعة عشر نوعا
من أنواع القوى وكما تجزى الى الدنيا وطيباتها ولذاتها وهي الحواس الخمس الظاهرة
والخمس الباطنة والشهوة والغضب والسبع النباتية ومجموعها تسعة عشر وهي
الزبانية الواقعة على باب جهنم الجسد وأما العقل فانه مصباح ضعيف وانما حصل
بعد استيلاء تلك التسعة عشر على ملكة البدن واذا كان كذلك فالظاهر أن حب الدنيا
يستولى على النفوس والارواح فاذا مات البدن بقيت النفس في الخسران والحسران
فلهذا قال ان الانسان لني خسر ثم انه استثنى من هذا الخسران انسانا يتناول
ترياق الاربعية وهو ترياق روحاني مركب من اخلط اربعة روحانية فأولها كمال
القوة النظرية وهو قوله الا الذين آمنوا وثابوا كمال القوة العملية وهو قوله وعملوا
السلطات وثابوا السعي في تكميل القوة النظرية للغير وهو قوله وتواصوا بالحق
ورابعها السعي في تكميل القوة العملية للغير وهو قوله وتواصوا بالصبر وانما عين الصبر
لان البلاء الاكبر في دعاء الشهوة الى الفساد ودعاء الغضب الى الايذاء وسفك الدماء كما
أخبر عن الملائكة أنهم قالوا أتعلم فيهم امن يفسد فيها ويسفك الدماء فاذا قدر الانسان
على الصبر على اجابة الشهوة والغضب فقد فاز بكل الخبرات في القوة العملية ومن جملة
الايات الدالة على صحة ما ذكرناه أنه تعالى لما سأل عن الكفار أنهم طلبوا منه عليه
السلام المعجزات القاهرة في قوله تعالى وقالوا لنؤمن لك حتى تفجر لنا من الارض
ينبوعا ثم انه تعالى قال قل سبحان ربي هل كنت الا بشرا رسولا يعني كون الشخص
انسانا موصوفا بالرسالة معناه كونه كاملا في قوته النظرية والعملية وقادرا على
معالجة الناقصين في هاتين القوتين وليس يلزم من حصول هذه الصفة كونه قادرا على
الاحوال التي طلبوها منه ومن جملة الايات الدالة على ما ذكرناه أنه تعالى لما قال
في سورة الشعراء وانه لتنزيل رب العالمين أورد عليه سؤال وهو أنه لم لا يجوز أن
يكون هذا من تنزيل الشياطين فقال جوابا عنه ما تنزل به الشياطين ثم بين الجواب
فقال هل أتيتكم على من تنزل الشياطين تنزل على كل اقل أثيم والمعنى أنه لو كانت
الدعوة الى طلب الدنيا وطلب اللذات والشهوات كان ذلك الداعي افا كاثما والذين

يعينونه عليه هم الشياطين وأما أنا فادعوا إلى الله وإلى الأعراض عن الدنيا والقبال
 على الآخرة فلا يكون هذا باعانة الشياطين بل باعانة الله فاستدل بكون دعوته دعوة
 إلى الله وإلى الحق على كونه نبيا صادقا لا ساعرا كاذبا وإنما أورد عليه سؤال آخر وهو
 أن لكل واحد من الشعراء شيطان يبعينه على شعره فلم لا يجوز أن يكون حاله كذلك
 أجاب عنه بقوله والشعراء يتبعهم الغاوون ألم تر أنهم في كل واد يهيمون والمعنى
 أن الشاعر إنما يدعوا إلى الطمع في الدنيا والترغيب في اللذات البدنية وأما أنا فادعوا
 إلى الله وإلى الدار الآخرة فامتنع أن يكون الناصر والمعين في هذه الطريقة
 هو الشيطان فظهر الفرق فقد ظهر به هذه الآيات أن الطريق الذي ذكرناه في إثبات
 النبوة هو الطريق الأفضل الأكمل والله أعلم (الفصل الثالث) في صفة هذه الدعوة
 اعلم أن منصب النبوة والرسالة عبارة عن دعوة الخلق من الاشتغال بالخلق إلى خدمة
 الحق ومن الأقبال على الدنيا إلى الأقبال على الآخرة فهو هذا هو المقصود الأصلي
 الآن الناس لما كانوا حاضرين في الدنيا ومحتاجين إلى مصالحها وجب أن يكون له
 خوض في هذا الباب أيضا بقدر الحاجة فتقول خوض الرسول أما أن يكون فيما
 يتعلق بالدين أو فيما يتعلق بالدنيا أما القسم الأول وهو ما يتعلق بالدين فيجب عليه البحث
 في أمور ثلاثة الماضي والحاضر والمستقبل أما الماضي فهو أن يرشد هم إلى أن
 هذا العالم محدث وله الله كان موجودا في الأزل وسيبقى في الأبد وأنه منزّه عن مماثلة
 الممكنات وأنه موصوف بالصفات المعسرة في الإلهية والكمال وهي القدرة النافذة
 في جميع الممكنات والعلم الساري في جميع المعلومات والوحدانية المطلقة بمعنى كونه
 منزها عن الأجزاء والأبعاض والفرادية المطلقة بمعنى كونه منزها عن الضد
 والندو والخاصية والولد ثم يجب عليه أن يبين لهم أن كل ما يدخل في الوجود فهو
 بقضاء الله وقدره وأنه منزّه عن الظلم والعبث والباطل واءلم أن هذا الذي ذكرناه
 يتفرع عليه أنواع من البحث الفرع الأول لا يليق بصاحب الدعوة إيراد هذه المطالب
 كما يورده أهل الجدل والاستدلال لأن ذلك الطريق يحمل السامعين على الاعتراض
 عليه وعلى إيراد الأسئلة فانه إذا اشتغل بالجواب عنها فرما أورد واءلى تلك الأجوبة
 أسئلة ويحصل فتح باب المشاغبات والمجادلات ولا يحصل المقصود البتة بل الواجب
 عليه إيراد البيانات البرهانية مخلوطة بطريقة الخطابة من الترغيب والترهيب فانه
 بسبب ما فيه من قوة المقدمات البرهانية يبقى مستغظا في العقول وبسبب ما فيه
 من طريقة الخطابة يكون تأثيره في القلوب أكمل ويكون بعد السامعين عن سوء
 الأدب الذي يحصل بسبب المشاغبات أتم والفرع الثاني أنه لا يجوز له أن يصرح
 بالتنزيه المحض لأن قلوب أكثرا خلق تنفر عن قبول مثل هذا الكلام فاذا وقع
 التصريح به صار ذلك سببا لنفرة أكثر الخلق عن متابعتهم بل الواجب عليه أن يبين

أنه سبحانه منزّه عن مشابهة المحدثات ومناسبة الممكنات كما قال ليس كمثله شيء
 وهو السميع البصير ثم يقول بعد ذلك وهو القاهر فوق عباده اليه يصعد الكلم الطيب
 الرحمن على العرش استوى ويمنعهم عن البحث في هذه المضائق إلا إذا كان من الأذكياء
 المحققين والعقلاء المفلّحين فإنه بعقله الوافر يفتق على حقائق الأشياء وأيضا يبين لهم
 صكون العبد صانعا فاعلا قادرا على الفعل والترك والخير والشر ويسالغ فيه
 فإنه إن ألقى اليهم الخبر المحض تركوه ولم يلتفتوا اليه ويبين لهم أيضا أنه وإن كان
 الأمر كذلك الآن الكل بقضاء الله فلا يعزب عن علمه وحكمه مقدار ذرة
 في السموات والأرض ثم يمنعهم بأقصى الوجود عن الخوض في هذه الدقائق فإن
 طباع أكثر الخلق بعيدة عن هذه الأشياء وبالجملة فأحسن الطرق في دعوة الخلق
 إلى عبودية الحق هو الطريق الذي جاء به سيد الأنبياء وهو محمد عليه السلام وذلك أنه
 بالغ في تعظيم الله تعالى من جميع الوجود على سبيل الإجمال ومنعهم عن الخوض
 في التفاصيل فذكر في اثبات التنزيه قوله تعالى والله الغني وأنتم الفقراء وإذا كان
 غنيا على الإطلاق امتنع كونه مؤثما من الأجزاء وإذا كان كذلك امتنع أن يكون
 متحيزا وإذا كان كذلك امتنع أن يكون حاصلا في الامكنة والاحياز وذكر أيضا قوله
 ليس كمثله شيء ولو كان جسمال كان ذاته مثلا لاسائر الأجسام بناء على قولنا
 الأجسام متماثلة بأسرها ثم انه ذكر في جانب الاثبات ألفاظا كثيرة وبالغ فيه وهذا
 هو الواجب لأنه لو لم يذكر هذه الألفاظ لما تقرر عند الأكثرين كونه موجودا وأيضا
 بالغ في تقرير كونه عالما بجميع المعلومات فقال وعند من مضاعف الغيب لا يعلمها إلا هو
 وقال الله يعلم ما تحمّل كل شيء وما تغيض الأرحام ثم لم يقع في بيان أنه عالم لذاته أو بالعلم
 وبين أيضا صكون العبد فاعلا وعاملا وصانعا وخالقا ومحدثا في آيات كثيرة
 ثم بين في سائر الآيات أن الخير والشر كله من الله ولم يبين أنه كيف يجمع بين هذين
 القولين بل أوجب الإيمان به بما على سبيل الإجمال وأيضا بين أنه لا يعزب شيء عن
 مشيئة الله وإرادته وقضائه وقدره ثم بين أنه لا يريد الظلم والعبث والباطل فالحاصل
 أن طريقته في الدعوة هي تعظيم الله من جميع الجهات المعقولة والمنع من الخوض في
 بيان أن تلك الجهات هل تتناقض أم لا فإما أن قلنا القبايح من أفعال العباد
 حصلت بتخليق الله فقد عظمناه بحسب الحكمة لا يمكن ما عظمناه بحسب القدرة
 وبحسب الحكمة معان فقال في الأول قل كل من عند الله وقال في الثاني ما أصابك
 من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك ثم منع الناس من أن يخوضوا
 في تقرير هذا التعارض وفي آياته بل الواجب على العوام الإيمان المطلق بتعظيم
 الله في القدرة وفي الحكمة وفي الحقيقة فالذي قاله هو الصواب فإن الدعوة
 العامة لا تنظم إلا بهذا الطريق وأما القسم الثاني من المباحث المتعلقة بالاديان

ما يتعلق باليوم الحاضر وذلك هو أن يكون العبد مشغول الزمان بخدمة المعبود وتلك
 الخدمة إما أن تعبر في القلب وهو بالمعارف والعلوم وإما بالبدن وهو بالآتيان
 بالطاعات البدنية وإما بالمال وهو الزكاة والصدقات وإما كان جهه ورائه الخلق محتاجين إلى
 مرشد يرشدهم إلى هذه المعارف وهو النبي لا جرم وجب على الأنبياء أن يوجبوا عليهم
 الإيمان بالأنبياء والرسول (والقسم الثالث) من المباحث المتعلقة بالاديان ما يتعلق
 باليوم المستقبلي وهو معرفة الآخرة وأحوال ما بعد الموت فهذه الأقسام الثلاثة
 أهم المهمات للأنبياء والرسول في أن يشتغلوا بتعريف أحوالها وتفصيل آثارها
 وأعلم أن المهمات على قسمين أحدهما إزالة ما لا ينبغي والثاني تحصيل ما ينبغي والاول
 متقدم على الثاني لأن اللوح إذا حصل فيه نقوش فاسدة فالواجب إزالتها حتى يمكن
 تحصيل النقوش الصحيحة فيه ثانياً فثبت أن إزالة ما لا ينبغي متقدمة على تحصيل
 ما ينبغي فلهذا السبب أول ما ذكره الله في القرآن هذه المراتب وهي سبعة فالمرتبة
 الأولى إزالة ما لا ينبغي وهو المراد بالتقوى فلهذا بدأ الله بذكره فقال هدى للمتقين
 وأما سائر المراتب بعد ذلك فهي إشارة إلى تحصيل ما ينبغي وأشرف ما يتعلق بالإنسان
 هو النفس وأوسط المراتب البدن وأدونها المال فلهذا ذكر بعد قوله هدى للمتقين
 قوله يؤمنون بالغيب فإن محمل الإيمان هو القلب وبعد قوله ويقومون الصلاة لأنها
 تتعلق بالبدن وآخره قوله ومما رزقناهم يفتقون لأنه يتعلق بالمال ولما ذكر هذه
 الأحوال الأربعة المتعلقة بالآلهيات أردفها بذكر مرتبتين تتعلقان بالتبوات فقال
 والذين يؤمنون بما أنزل إليك وهو إشارة إلى وجوب الإيمان بالرسول الحاضر ثم قال
 بعده وما أنزل من قبلك وهو إشارة إلى وجوب الإيمان بسائر الأنبياء المتقدمين
 وعند هذا تم ما يحتاج إليه في باب التبوات ثم قال في المرتبة السابعة وبالأخرة هم
 يوقنون وهو إشارة إلى الإيمان بالبعث والقيامة ثم لما ذكر هذه المراتب السبع وهي
 الأصول المتعلقة بالأمس واليوم والغد فقد تمت المطالب وكملت المصالح فلهذا قال
 بعده أولئك على هدى من ربهم وأولئك هم المفلحون وذلك لأن الإنسان مادام يكون
 في الدنيا فهو في الطريق وأحسن أصول المسافرين أن يكون على هدى من معرفة
 الطريق وإذا مات فقد وصل المسافر إلى المقصد وأحسن أحواله أن يكون قد أفلح
 في ذلك السفر وفاز بالخيرات فثبت بما ذكرنا أن هذا الطريق في الدعوة أحسن الطرق
 فلما شئت فلما بيّنت ما في هذه الشريعة من أنواع الأسرار الإلهية القدسية والأنوار
 العلوية لطال الكلام فاكتملت بما سبق من الكلام والله أعلم (الفصل الرابع) في بيان
 أن محمداً عليه السلام أفضل من جميع الأنبياء والرسول أعلمنا أن الرسول هو الذي
 يعالج الأرواح البشرية وينقلها من الاشتغال بغير الله إلى الاشتغال بعبادته فلما كان
 المراد من الرسالة والنبوة هو هذا المعنى فكل من كان صدور هذه الفوائد عنه أكثر

وأكل وجب القطع بأن رسالته أعظم وأكمل إذا عرفت هذا فبقول أن تأثير دعوة
 موسى عليه السلام كانت مقصورة على بني إسرائيل فقط وأما دعوة عيسى عليه
 السلام فكانت لم يظهر لها تأثير إلا في أقل القليل وذلك لأنها قطع بأنه مادي إلى الدين
 الذي يقول به هؤلاء النصارى لأن القول بالآب والابن والتثليث أقبح أنواع الكفر
 وأخسر أقسام الجهل ومثل هذا لا يليق بأجهل الناس فضلا عن الرسول المعظم
 المعصوم فعلمنا أنه ما كانت دعوته البتة إلى هذا الدين الخبيث وإنما كانت دعوته إلى
 التوحيد والتنزيه ثم إن تلك الدعوة ما ظهرت البتة بل بقيت مطوية غير مبرورة فثبت
 أنه لم يظهر لدعوته إلى الحق أثر البتة أما دعوة محمد صلى الله عليه وسلم إلى التوحيد
 والتنزيه فقد وصلت إلى أكثر بلاد المعمورة والناس قبل وصوله كانوا على الأديان
 الباطلة فعبادة الأصنام كانوا مستغلين بعبادة الحجر والخشب والبهود كانوا في دين
 التشبيه وصنعة التزيير وترويج الأكاذيب والمجوس كانوا في عبادة الآلهين ونكاح
 الأقهار والبنات والتصارى كانوا في التثليث والصابئة كانوا في عبادة الكواكب
 فكان كل أهل العالم كانوا معرضين عن الدين الحق والمذهب الصدق فلما أرسله الله
 إلى هذا العالم بطات الأديان الخبيثة وزالت المثالات القاسية وطلعت شمس
 التوحيد وأقار التنزيه من قلب كل أحد وانتشرت تلك الأنوار في بلاد العالم فثبت
 أن تأثير دين محمد صلى الله عليه وسلم في علاج القلوب المريضة والنفوس الظلمانية
 كان أتم وأكمل من تأثير دعوة سائر الأنبياء فوجب القطع بأنه أفضل من جميع الأنبياء
 والرسول في كل ما يتعلق بالنبوة والرسالة وهذا برهان ظاهر من باب البرهان اللهي
 فانا بحثنا عن حقيقة النبوة والرسالة ثم بينا أن كمال تلك الماهية ما حصلت لاحد
 من الأنبياء كما حصلت لمحمد صلى الله عليه وسلم (القسم الخامس) في بيان أن إثبات
 النبوة بهذا الطريق أقوى وأكمل من إثباتها بالمعجزات اعلم أن التمسك بطريق المعجزات
 من باب البرهان الاني وهو الاستدلال بالاثرة على المؤثر على سبيل الاجمال فانا نعرف
 بظهور المعجز عليه كونه مشرقا عند الله على الاجمال من غير أن نعرف كيفية ذلك
 الشرف وأما هذا الطريق الثاني فهو من باب برهان الله وذلك لأننا نعلم أن الأمراض
 الروحية غالبية على أكثر النفوس فلا بد لهم من طبيب ونشاهد أن النبي صلى الله
 عليه وسلم ما لم يثر علاجه ويضيق الصدقة بقدر المكان فهو ذايدل على كونه
 طبيبا حاذقا في هذا الباب وحينئذ يظهر أنه عليه السلام لا حاجته في معرفته
 إلى أن يكون عالما به فائق المنطق والطب والهندسة والحساب بل كونه عالما بها
 مستغلا باستنباط دقائقها مما يضره في كونه مستغرقا في معرفة الله وعند هذا نزول
 جملة التسميات المذكورة في باب نبي النبوات فانه دلل المشاهدة في أنه عليه السلام
 كان طبيبا حاذقا في علاج هذه الأمراض كما ينشأ بل كان روحه قدرت على قلب

طبائع أهل الدنيا فتعلمهم من الباطل إلى الحق ومن الكذب إلى الصدق ومن الأديان
 الفاسدة إلى العقائد الصحيحة بقدر الإمكان وأما قولهم إن النسخ كلام لا فائدة فيه
 فنقول قد ذكرنا أن الشرائع على قسمين عقلية لا تقبل النسخ وحاصلة يرجع
 إلى ما ذكرناه في قولنا التعظيم لأمر الله والشفقة على خلق الله ولما كان طريق النسخ
 عليهم محالاً لا جرم قال تعالى إلى كلمة سواء بيننا وبينكم أن لا نعبد إلا الله وأما القسم
 الثاني وهو الشرائع الوضعية وهي الأحوال القابلة للنسخ فالفائدة في النسخ أن
 الإنسان إذا واطب على أمر من الأمور مدة مديدة صار ذلك كالألوف المعتاد فيأتي
 بتلك الأعمال للآلاف والعهدة لا للاخلاص والعبادة فيحصل إبدالها بغيرها إزالة لهذه
 الحالة وقولهم إن شرع القتل والنهب لتقرير هذا المقصود بعيد فيقال لهم إن طبعه
 وعلاجه في الأصول المهمة إنما يؤثر فيهم لو كان مقبول القول فوجب عليه تقرير
 هذا الطريق في الجزئيات الصغيرة ليبقى النفع في الكليات الكبيرة وأما قولهم
 ألفاظ التشبيه قد وردت في القرآن فنقول قد ينسأ أن مخاطبة الجمهور بالتشبيه
 المحض مشكل فوجب المصير إلى طريقة متوسطة بين التصريح بالتشبيه وبين
 التصريح بالتشبيه ليكون قوله مقبولا عند الجمهور وإلى هنا من المطالب العالية
 (مسئلة) فإن قلت إن بعض الأخبار والآيات يتطرق إليها أو يلائم فينبى كيفية
 اختلاف الظاهر والباطن فإن الباطن إن كان مناقضا للظاهر ففيه إبطال الشرائع
 وهو قول من قال إن الحقيقة خلاف الشرع وهو كقولنا الشريعة عبارة عن الظاهر
 والحقيقة عبارة عن الباطن وإن كان لا يتناقضه ولا يخالفه فهو وقبول به الانقسام
 ولا يكون للشرع سر يفتنى بل يكون الخفي والجلي واحدا فاعلم أن هذا السؤال يحرك
 قطبا عظيما وينجر إلى علوم المكاشفة ويخرج عن مقصود علم المعاملة وهو غرض هذه
 الكتب ولكن إذا انجز الكلام إلى تحريك خيال في مناقضة الظاهر للباطن فلا بد
 من كلام وجيز في حله فن قال إن الحقيقة بخلاف الشريعة أو الباطن بخلاف الظاهر
 فهو إلى الكفر أقرب منه إلى الإيمان بل الأسرار التي يختص المقربون بدركها
 ولا يشاؤونهم إلا كثرون في علمها ويمتنعون من إفشائها إليهم ترجع إلى خمسة
 أقسام الأول أن يكون الشيء في نفسه دقيقا مكلأ كثيرا فهم لم عن دركه فيختص
 بدركه الخواص وعليهم أن لا يفتشوه إلى غير أهله أذ يصبر ذلك فتنة عليهم حيث
 تقصر أفهامهم عن الدرك والخفاء سر الروح وكفى رسول الله صلى الله عليه وسلم
 عن بيانه من هذا القسم فإن حقيقته مما تكلأ الأفهام عن دركه ولا تظن أن ذلك
 لم يكن مكشوقا رسول الله صلى الله عليه وسلم فإن من لم يعرف الروح فكأنه لم يعرف
 نفسه فكيف يعرف ربه ولا يبعد أن يكون ذلك مكشوقا لبعض الأولياء والعلماء
 وإن لم يكونوا أنبياء لكم يتأدبون بأدب الشرع فيسكتون عما سكت النبي

صلى الله عليه وسلم عنه بل في صفات الله تعالى من الخفاء ما يقصر الجاهل عن دركه
 ولم يذكر رسول الله صلى الله عليه وسلم منها الا الظواهر للافهام من العلم والقدرة
 وغيرها ما حتى فهمها الخلق بنوع مناسبة توهموها الى علمهم وقدرتهم اذ كان لهم
 من الاوصاف ما يسمى علما وقدرة فيتوهمون ذلك بنوع مقايسة ولو ذكر من صفاته
 ما ليس للخلق ما يناسبه بعض المناسبة لم يفهموه بل لذة الجماع اذا ذكرت للصبي
 والعين لم يفهمها الا بمقايسة الى لذة المطعم الذي يدركه ولا يكون ذلك فهمه ما على
 التحقيق والمخالفة بين علم الله وقدرته وعلم الخلق وقدرتهم أكثر من المخالفة بين لذة الجماع
 والاكل وبالجملة فلا يدرك الانسان ان نفسه وصفات نفسه مما هو حاضره في الحال
 او مما كان له من قبل ثم بالمقايسة اليه يفهم ذلك لغيره ثم قد يصدق بان بينهم ما تفاوتوا
 في الشرف والكمال فليس في قوة البشر الا أن ينبت لله تعالى ما هو ثابت لنفسه من
 الفعل والعلم والقدرة وغيرها من الصفات مع التصديق بأن ذلك أكمل وأشرف فيكون
 معظم تحويجه على صفات نفسه لا على ما اختص الرب تعالى به من الجلال ولذلك
 قال صلى الله عليه وسلم لا أحصى ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك وليس المعنى به
 اني أعجز عن التعبير عما أدركته بل هو اعتراف بالقصور عن ادراك كنهه الله جل جلاله
 ولذلك قال بعضهم ما عرف الله بالحقيقة سوى الله تعالى وقال الصديق رضي الله عنه
 الحمد لله الذي لم يجعل سبيلا الى معرفته الا بالعجز عن معرفته وليرجع الى الغرض
 وهو أن أحد الاقسام ما يكل عن دركه الافهام ومن جلته الروح وبعض صفات الله
 تعالى ولعل الإشارة الى مثله قوله صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى سبعة من جباب من نور
 لو كشفها لأحرقت أنوار سجحات وجهه كل ما أدركه بصره القسم الثاني من الخفيات
 التي يمنع الانبياء والصديقون عنه هو مفهوم في نفسه لا يكل الفهم عنه ولكن ذكره بضر
 بأكثر المستعين ولا يضر بالانبياء والصديقين ومرا القدر الذي منع أهل العلم به عن
 افشائه من هذا القسم ولا يبعد أن يكون ذكر بعض الحقائق مضر ببعض الخلق
 كما يضر نور الشمس بابصار الخفافيش ورياح الورد بالجعل وكيف يبعد هذا وقولنا
 ان الكفر والمعاصي والزنا والشروع بقضاء الله تعالى وارادته ومشيئته حق في نفسه
 وقد أغتر سماعه يقوم اذا وهم ذلك عندهم دلالة على السفه وتقيض الحكمة والرضا
 بالقبيح والظلم وقد ألد ابن الراوندي وطائفة من المخدولين مثل ذلك فكذلك سر القدر
 ولو أفشى اوهم عنده أكثر الخلق عجزا اذ تنصروا فهمهم عن درك ما يزيد ذلك الوهم
 عندهم ولو قال قائل ان القسامة لو ذكر ميقاتها وانما بعد ألف سنة أو أكثر أو أقل
 لكان مفهوما ولكن لم يذكر لصحة العباد وخوفهم من الضرر فلعن المدة اليها بعيدة
 فبطول الامر واذا استطالت النفوس وقت العقاب قل أكثرائها وأولعها كانت قريبة
 في علم الله تعالى ولو ذكرت لعظم الخوف وأعرض الناس عن الاعمال وخربت الدنيا

وهذا المعنى لو اتجه وصح يكون مثالا لهذا القسم (القسم الثالث) أن يكون الشيء بحيث لو ذكر صريح الفهم ولم يكن فيه ضرر ولكن يكنى عنه على سبيل الاستعارة والرمز ليكون وقعته في قلب المستمع أغلب وله مصلحة في أن يعظم وقع ذلك الأمر في قلبه كما لو قال قائل رأيت فلانا يقلد الدر في أعناق الخنازير وكنى به عن افشاء العلم وبث الحكمة إلى غير أهلها فالسموع قد يسبق إلى فهمه ظاهره والمحقق إذا نظر وعلم أن ذلك الإنسان لم يكن معه در ولا كان في موضعه خنزير تظن لدرك السر الباطن فتفاوت الناس في ذلك ومن هذا قول الشاعر

رجلان خياط وآخر حائك * متقابلان على السماء الاقل

لا زال ينسج ذاك خرقة مدبر * ويخيط صاحبه ثياب المقبل

فانه عبر عن سبب سماوى في الاقبال والادبار برجلين صاعين وهذا النوع يرجع إلى التعبير عن المعنى بالصورة التي تتضمن عين المعنى أو مثله ومنه قوله صلى الله عليه وسلم إن المسجد ينزوي من الخامة كما تنزوي الجلالة في النار وأنت ترى أن مساحة المسجد لا تنقص من الخامة ومعناه أن روح المسجد ومعناه كونه معظما ورعى الخامة تحقير فيضاد معنى المسجدية مضادة النار لا اتصال أجزاء الجلالة وكذلك قوله صلى الله عليه وسلم أما يخشى الذي يرفع رأسه قبل الإمام أن يحول رأسه رأس حمار وذلك من حيث الصورة قط لم يكن ولا يكون ولكن من حيث المعنى هو كائن إذا رأس الحمار لم يكن بحقيقته لونه وشكله بل بخاصيته وهو البلادة والحق وهو المقصود دون الشكل الذي هو قالب المعنى إذ من غاية الحق أن يجمع بين الاقتداء والتقدم فانهم متناقضان وإنما يعرف هذا السر على خلاف الظاهر أما بدليل عقلى أو شرعى أما العقلى فهو أن يكون سلمه على الظاهر غير ممكن كقوله صلى الله عليه وسلم قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن فإذا انتشنا عن صدور المؤمنين فلم نجد فيها أصابع علم أنه كناية عن القدرة التي هي سر الأصبع وروحها الخفى وكنى بالأصبع عن القدرة لأن ذلك أعظم وقعته في تفهيم تمام الاقتدار ومن هذا القبيل كنيته عن الاقتدار بقوله تعالى انما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون فان ظاهره ممتنع إذ قوله ~~كان~~ ان كان خطا بامع الشيء قبل وجوده فهو محال إذ المعدوم لا يفهم الخطاب حتى يتمثل وإن كان به بعد الوجود فهو مستغن عن التكون ولكن لما كانت هذه الكناية أوقع في النفوس في تفهيم غاية الاقتدار عدل إليه وأما المدرك بالشرع فهو أن يكون اجراؤه على الظاهر ممكنا ولكن يروى انه أراد به غير الظاهر كما في تفسير قوله تعالى انزل من السماء ماء فسال أودية بقدرها الآية وان معنى الماء هو القرآن ومعنى الأودية القلوب وان بعضها احتمل شيئا كثيرا وبعضها شيئا قليلا وبعضها لم يحتمل والزبد مثل الكفر فانه وان ظهر وطفا على رأس الماء فانه لا يثبت والهداية التي تنفع الناس تكث وفي هذا القسم تعمق

جماعة فاقولوا ما ورد في الآخرة من الميزان والصراط وغيرهما وهو بدعة اذ لم ينقل ذلك بطريق الرواية واجراؤه على الظاهر غير محال فيجب اجراؤه على الظاهر (القسم الرابع) أن يدرك الانسان الشيء بحاله ثم يدركه تفصيلا بالتحقيق والذوق بأن يصير حالا ملبسا له في تفاوت العلمان ويكون الاول كالقشر والثاني كالباب والاول كالظاهر والآخر كالباطن وذلك كما يتمثل للانسان في عينه شخص في الظلمة أو على البعد فيحصل له نوع علم فاذا رآه بالقرب أو بعد زوال الظلام أدرك تفرقة بينهما ما ولا يكون الا خبر ضد الاول بل هو استكمال له وكذلك في العلم والايمان والتصديق اذ قد يصدق الانسان بوجود العشق والمرض والموت قبل وقوعه ولكن تحققه به عند الوقوع اكمل من تحققه قبل الوقوع بل للانسان في الشهوة والعشق وسائر الاحوال ثلاثة احوال متفاوتة وادراكات متباينة الاول تصديقه بوجوده قبل وقوعه والآخر عند وقوعه والآخر بعد نصرفه فان تحققه بالجويع بعد زواله يخالف التحقق به قبل الزوال فكذلك من علوم الدين ما يكون ذوقا فيكمل فيكون ذلك كالباطن بالاضافة الى ما قبل ذلك ففرق بين علم المريض بالحمية وبين علم الصحيح بها ففي هذه الاقسام الاربعة يتفاوت الخلق وليس في شيء منهم باطن يناقض الظاهر بل يتمه ويكمله كما يتم اللب القشر (القسم الخامس) أن يعبر بلسان المقال عن لسان الحال فالقاصر الفهم يقف على الظاهر فيعتقد نطقا والبصير بالحقايق يدرك السرفيه وهذا كقول القائل قال الجدار للوتد لم تشقني قال سل من يدقني فلم يتركني وراي الحجر الذي ورائي فهذا تعبير عن لسان الحال بلسان المقال ومن هذا قوله تعالى فقال لها وللارض ائتيا طوعا أو كرها قالتا اتينا طائعين فالبليد يفتقر في فهمه الى أن يقدر لهما حياة وعقلا وفهما للخطاب وخطابا هو صوت وحرف تسمعه الارض فتجيب بصوت وحرف فتقول اتينا طائعين والبصير يعلم ان ذلك لسان الحال وانه كناية عن كونه مسخرة بالضرورة ومضطرة الى التسخير ومن هذا قوله تعالى وان من شيء الا يسبح بحمده فان البليد يفتقر فيه الى أن يقدر للجماة حياة وعقلا ونطقا بصوت وحرف - في يقول سبحانه الله ليحقق تسميحه والبصير يعلم انه ما أريد به نطق اللسان بل كونه مسجبا بوجوده ومقتضا بذاته وشاهد بوحدانية الله تعالى كما قبل وفي كل شيء آية • تدل على أنه واحد وكما يقال هذه المنفعة المحكمة تشهد اصحابها بحسن التدبير وكمال العلم لا يعني انها تقول أشهد ولكن بالذات والحاز وكذلك ما من شيء الا وهو محتاج في نفسه الى موجد يوجد به ويبقى ويدوم أو صافه ويردده في اطوار فهو يحتاج به شهد الخالق بالتقديس يدرك شهادته ذوو البصائر دون الخامدين على الطواهر ولذلك قال تعالى ولا يمكن الاتفقهون تسميحتهم اما القاصرون فلا يفهمون كنهه وكما له اذ لكل شيء شهادات شتى على تقديس الله وتسميحه ويدرك كل واحد بقدر ذوقه وبصيرته وتعداد تلك

الشهادات لا يبق بعلم المعاملة فهذا الفن أيضا مما تتفاوت أرباب الظواهر وأرباب
 البصائر في علمه ويظهر به مفارقة الباطن للظاهر وفي هذا المقام لأرباب المقالات
 اسراف واقتصاد في مسرف في دفع الظواهر انتهى إلى تغيير جميع الظواهر أو أكثرها
 حتى جعلوا قوله تعالى وتكلمنا أيديهم وتشهد أرجلهم وقوله تعالى وقالوا الجلود هم
 لم شهدتم ءاينا قالوا أنطقنا الله الذي أنطق كل شيء وكذلك الخطابات التي تجري
 من منكر ونكير وفي الميزان وفي الحساب ومنظرات أهل النار أهل الجنة في قواهم
 أفيضوا علينا من الماء أو مما رزقكم الله زعموا إن كل ذلك لسان الحال وغلا آخرون
 في حسم الباب منهم أحمد بن حنبل حتى منع من تأويل قوله تعالى كن فيكون
 وزعموا أن ذلك خطاب بحرف وصوت يوجد من الله تعالى في كل لحظة بعدد كل مكون
 حتى سمعت بعض أصحابه قال أنه حسم باب التأويل الثلاثة ألفاظ قوله عليه
 السلام الحجر الأسود عين الله في الأرض وقوله قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع
 الرحمن وقوله إني لأجد نفس الرحمن من جانب اليمن ومال إلى حسم الباب أرباب
 الظواهر والظن بأحمد بن حنبل أنه علم أن الاستواء ليس هو الاستقرار والنزول ليس
 هو الاتقال ولكنه منع من التأويل حسم الباب ورعاية إصلاح الخلق فإنه إذا فتح
 الباب اتسع الخرق على الراقع وخرج الأمر عن الضبط وجاوز الاقتصاد إذا حدد
 الاقتصاد لا يثبت ولا بأس به هذا الزجر ويشهد له سيرة السلف فإنهم كانوا يقولون
 أقرؤها كما جاءت حتى قال مالك لما سئل عن الاستواء الاستواء معلوم والكيفية مجهولة
 والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة وذهب طائفة إلى الاقتصاد فتحوا باب التأويل
 في كل ما يتعلق بصفات الله تعالى وتركوا ما يتعلق بالآخرة على ظواهرها ومنعوا
 من التأويل وهم الأشعرية وزاد المعتزلة عليهم حتى أقولوا من صفات الله تعالى الرؤية
 وأقولوا كونه سمعاً بصيراً وأقولوا المعراج وزعموا أنه لم يكن بالجسد وأقولوا عذاب القبر
 والميزان والصراط وجه من أحكام الآخرة ولكن أفتروا بمشرا لجساد وبالجنة
 واشتغالها على المأكولات والمشروبات والمنكوحات والملاذ المحسوسة وبالنار
 واشتغالها على جسم محسوس يحرق الجلود ويذيب الشحوم ومن ترقبهم إلى هذا
 الحد زاد الفلاسفة فأولوا كل ما ورد في الآخرة وردوه إلى آلام عقلية روحانية ولذات
 عقلية وأنكروا حشر الأجسام وقالوا تبقى النفوس وإنها تكون إما معذبة وإما منعمة
 بعذاب ونعيم لا يدرك بالحس وهؤلاء هم المسرفون وحدد الاقتصاد بين هذا الانحلال
 وبين جود الحسابات دقيق غامض لا يطلع عليه إلا الموفقون الذين يدركون الأمور
 بنور الهی لا بالسمع ثم إذا انكشف لهم أسرار الأمور على ما هي عليه نظروا إلى السمع
 والالفاظ الواردة فوافقوا ما شاهدوا بنور اليقين قرروه وما خالف أولوه فامان
 بأخذ معرفة هذه الأمور من السمع المجردة ولا يستقر له فيه قدم ولا يتعين له موقف

والاليق بالقتصر على السمع المجرد مقام أحد بن حنبل والآن فكشف الغطاء عن حد
الاقتصاد في هذه الأمور داخل في علم المصنف والقول فيه بطول فلا نخوض
فيه (إلى هنا من أحياء العلوم) من كتاب قواعد العقائد وهو الكتاب الثاني من ربيع
العبادات قوله تعالى (الله نور السموات والأرض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح
المصباح في زجاجة الزجاجة كأنها كوكب دري نوره من شجرة مباركة زيتونة
لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار نور على نور يهدي الله لنوره من
يشاء ويضرب الله الأمثال للناس والله بكل شيء عليم) اعلم أن الكلام في هذه الآية
مرتب على فصول الفصل الأول في إطلاق اسم التور عليه تعالى اعلم أن لفظ النور
موضوع في اللغة لهذه الكيفية الفاضلة من الشمس والقمر والنار على الأرض والجدار
وغيرهما وهذه الكيفية يستحيل أن تكون لها الوجوه أحدها أن هذه الكيفية
إن كانت عبارة عن الجسم كان الدليل الدال على حدوث الجسم دالاً على حدوثها
وإن كانت عرضاً فثبت حدوث الجسم لزوم حدوث جميع الأعراض القائمة بالجسم
ولكن هذه المقدمة انما تثبت بعد إقامة الدلالة على أن الخلل على الله تعالى محال
وثانها أناسوا قلنا التور هو الجسم أو أمر حال في الجسم فهو منقسم لأنه إن كان
جسماً فلا شك أنه ينقسم وإن كان حالاً فيه فالحال في المنقسم منقسم وعلى التقديرين
النور منقسم وكل منقسم فانه يفتقر في تحققه إلى تحقق أجزائه وكل واحد من أجزائه
غيره وكل مفتقر فهو في تحققه مفتقر إلى الغير والمفتقر إلى الغير ممكن لذاته محدث لغيره
فالتور محدث فلا يمكن أن يكون الها وثانها أن هذا التور المحسوس لو كان هو الله
لوجب أن لا يزول هذا التور لا ممتنع الزوال عليه تعالى ورابعها أن هذا النور يقع
بطلوع الشمس والكواكب وذلك على الله محال وخامسها أن هذه الأنوار لو كانت
أزلية لكانت إما متحركة أو ساكنة لا جائز أن تكون متحركة لأن الحركة معناها
الانتقال من مكان إلى مكان فالحركة مسبوبة بالحصول في المكان الأول والأزلي
يتمنع أن يكون مسبوبة بالغير فالحركة الأزلية محال ولا جائز أن تكون ساكنة فإن
السكون لو كان أزلياً لكان متمنع الزوال لكن السكون ممكن الزوال لا نرى الأنوار
تنتقل من مكان إلى مكان فذلك على حدوث الأنوار وسادسها أن النور إما
أن يكون جسماً أو كيفية قائمة بالجسم والأول محال لانا قد نعقل الجسم جسماً
مع الذهول عن كونه نيراً ولأن الجسم قد يستنير بعد أن كان مظلماً فثبت الثاني لكن
الكيفية القائمة بالجسم محتاجة إلى الجسم والمحتاج إلى الغير لا يمكن أن يكون الها ومجموع
هذه الدلائل يطل قول المانوية الذين يعتقدون أن الإله هو النور الأعظم وأما المجسمة
المعتزلة فبهمزة القرآن فيحتاج على فساد قولهم بوجوده الأول قوله تعالى ليس كمثله
شيء ولو كان نوراً لبطل ذلك لأن الأنوار كلها متماثلة الثاني أن قوله تعالى مثل نوره

صريح في أنه ليست ذاته نفس النور بل النور مضاف اليه وكذا قوله يم - دي الله انوره
 من يشاء فان قيل قوله الله نور السموات والارض يقتضي ظاهره أنه في ذاته نور وقوله
 مثل نوره يقتضي أن لا يكون هو في ذاته نوراً فيهم ما تناقض قلنا نظير هذه قولك زيد
 كرم وجود ثم تقول يعيش الناس بكرمه وجوده وعلى هذا الطريق لا تناقض الثالث
 قوله تعالى وجعل الظلمات والنور وذلك صريح في أن ماهية النور مجعولة لله تعالى
 فيستحيل أن يكون الاله نوراً فثبت أنه لا بد من التأويل والعلماء ذكروا فيه وجوهاً
 أحدها أن النور سبب للظهور والهداية كذلك سبب للظهور وقاله داية لما شاربكت
 النور في هذا المعنى صح اطلاق اسم النور على الهداية وهو كقوله تعالى الله ولي الذين
 آمنوا يخرجهم من الظلمات الى النور وقوله أن كان ميتاً فأحييناه وجعلنا له نوراً
 وقال ولكن جعلناه نوراً - دي به من نشاء من عبادنا فقوله الله نور السموات أي
 ذو نور السموات والنور هو الهداية والهداية لا تحصل إلا لأهل السموات والارض
 فالجواب أن المراد الله مادي أهل السموات والارض بحكمة بالغية وحجة نيرة وهو
 قول ابن عباس والاكثرين وثانيها المراد أنه مدبر السموات والارض فوصف نفسه
 بذلك كما يوصف الرئيس العالم بأنه نور البلد فانه اذا كان يديرهم تدبيراً حسناً فهو لهم
 كالنور الذي يهديهم الى مسالك الطريق قال جرير وأنت لنا نور وغيث وعصمة
 وهو اختيار الأصم والزجاج وثالثها المراد ماظم السموات والارض - على التركيب
 الاحسن فانه قد يعبر بالنور عن النظام يقال ما رأى الامر نوراً ورأبهم الله من نور
 السموات والارض ثم ذكر وافي هذا القول ثلاثة أوجه أحدها أنه نور السموات
 بالملائكة والارض بالانبياء والعلماء والثاني نوره ما بالشمس والقمر والكواكب
 والثالث زين السماء بالشمس والقمر والكواكب وزين الارض بالانبياء والعلماء وهو
 مروى عن أبي بن كعب والحسن وأبي العالية والاقرب هو القول الاول لان قوله في
 آخر الآية يهدي الله لنوره من يشاء يدل على أن المراد بالنور الهداية الى العمل والعلم
 واعلم أن الشيخ الغزالي تصنف في تفسير هذه الآية الكتاب المسمى بمشكاة الانوار
 وزعم أن الله نور في الحقيقة بل ليس النور الا هو وأما أنقل محصل ما ذكره مع زوائد
 كثيرة تقوى كلامه ثم تنظر في صحته وفساده على سبيل الانصاف فقال اسم النور انما
 يقع على الكيفية الفاضلة من الشمس والقمر والنار على ظواهر الاجسام الكسيفة
 فيقال استنارت الارض ووقع نور الشمس على التراب ونور السراج على الطائط ومعلوم
 أن هذه الكيفية انما اختصت بالفضيلة والشرف لان المرتبات تصير بسببها ظاهرة
 منجوبة ثم من المعلوم أنه كما يتوقف ادراك هذه المرتبات على كونها مستنيرة فكذلك يتوقف
 على وجود العين الباصرة اذ المرتبات بعد استنارتها لا تكون ظاهرة في حق العميان
 فقد ساوى الروح الباصر النور الظاهر في كونه وكذا لا بد منه للظهور ثم يرجع عليه في أن

الروح الباصرة هي المدركة لها اولاً بالادراك وأما النور الخارج فلا يدرك ولا به
الادراك بل عنده الادراك فكان وصف الاظهار بالنور الباصر أحق منه بالنور
المبصر فلا جرم أطلقوا اسم النور على نور العين المبصرة فقالوا في الخفاش ان نور عينه
ضعيف وفي الاشمس انه ضعف نور بصره وفي الاعشى انه قد نور بصره اذا ثبت هذا
فمن قول ان الانسان بصير وبصيرة فالبصر هو العين الطاهرة المدركة للاضواء والالوان
والبصيرة هي القوة العاقلة وكل واحد من الادراكين نور يقتضي ظهور المدرك فكل
واحد من الادراكين نور الا أن لنور العين عيوباً لم يحصل شيء منها في نور العقل والغزالي
ذكر منها سبعة ونحن جعلناها عشرين الاول ان القوة الباصرة لا تدرك نفسها ولا
تدرك ادراكها ولا تدرك آلتها أما أنها لا تدرك نفسها ولا ادراكها فلا ان القوة الباصرة
وادراك القوة الباصرة ليستا من الامور المبصرة بالعين الباصرة وأما أنها لا تدرك آلتها
فهى العين والقوة الباصرة بالعين لا تدرك العين أما القوة العاقلة فانها تدرك نفسها
وتدرك ادراكها وتدرك آلتها في الادراك وهى القلب والدماع ثبت أن نور العقل
أكمل من نور البصر الثاني أن القوة الباصرة لا تدرك الكلمات والقوة العاقلة تدركها
ومدرك الكلمات أشرف من مدرك الجزئيات أما ان القوة الباصرة لا تدرك الكلمات
فلان القوة الباصرة لو أدركت كل ما في الوجود فهي ما أدركت الكل لان الكل
عبارة عن كل ما يمكن دخوله في الوجود في الماضي والحاضر والمستقبل وأما ان القوة
العاقلة تدرك الكلمات فلاننا نعرف أن الاشخاص الانسانية مشتركة في الانسانية
ومتميزة بخصوصياتها وما به المشاركة غير ما به الممايزة فالانسانية من حيث انها
انسانية أمر مفار لهذه الشخصات فقد عقلنا الماهية والسكينة وأما أن ادراك
الكلمات أشرف فلان ادراك الكلمات يمنع التغيير وادراك الجزئيات واجب
التغيير ولان ادراك الكل يتضمن ادراك الجزئيات الواقعة تحته لان ما ثبت للماهية
يثبت لجميع أفرادها ولا ينعكس ثبت أن الادراك العقلي أشرف الثالث الادراك
الحسي غير منتج والادراك العقلي منتج فوجب أن يكون الادراك العقلي أشرف أما أن
الادراك الحسي غير منتج فلان من أحس بشيء لا يكون ذلك الاحساس سبباً لحصول
احساس آخر بل لو استعمل آلة الحس مرة لا حس به مرة أخرى ولكن ذلك لا يكون
انتاج الاحساس لاحساس آخر وأما أن الادراك العقلي منتج فلاننا اذا عقلنا أموراً
ثم ركبناها في عقلنا فوصلنا بتركيبها الى اكتساب علوم أخرى وكذا كل تعقل حاصل
فانه يمكن التوصل به الى تحصيل تعقل آخر لا الى نهاية ثبت أن الادراك العقلي
يتسع لها فوجب أن يكون أشرف الرابع الادراك الحسي لا يتسع الامور الكثيرة
والادراك العقلي يتسع لها فوجب أن يكون الادراك العقلي أشرف أما أن الادراك
الحسي لا يتسع لها فلان البصر اذا توجه الى عليه ألوان كثيرة يحجز عن تمييزها فادرك لونا

كأنه حاصل من اختلاط هذه الألوان والسمع اذا توات عليه كلمات كثيرة التبس
 عليه تلك الكلمات ولم يحصل التميز وأما أن الادراك العقلي يقسح لها فلان كل من كان
 مخصصا للعلوم أكثر كانت قدرته على كسب الجديد أسهل وبالعكس وذلك يوجب
 الحكم بأن الادراك العقلي أشرف الخامس القوة الحسية اذا أدركت المحسوسات
 القوية ففي ذلك تعجز عن ادراك الضعيفة فان من سمع الصوت الشديد ففي تلك الحالة
 لا يمكنه أن يسمع الصوت الضعيف والقوة العقلية لا يشغلها معقول عن معقول
 السادس القوى الحسية تضعف عند مضي الأربعين وتضعف عند كثرة الافكار
 التي هي توجب استيلاء النفس على البدن الذي هو موجب لخراب البدن والقوى
 العقلية تقوى بعد الأربعين وتقوى عند كثرة الافكار الموجبة لخراب البدن فدل
 ذلك على استغناء القوة العقلية عن هذه الآلات واحتياج القوى الحسية اليها السابع
 القوة الباصرة لا تدرك المرق مع القرب القريب ولا مع البعد البعيد والقوة العقلية
 لا يختلف حالها بحسب القرب والبعد فانها تترقى الى ما فوق العرش وتنزل الى ما تحت
 الثرى في أقل من لحظة واحدة بل تدرك ذات الله وصفاته مع كونه منزها عن القرب
 والبعد والجهة فكانت القوة العقلية أشرف الثامن القوة الحسية لا تدرك من
 الاشياء الا ظواهرها فاذا أدركت الانسان ففي الحقيقة ما أدركت الانسان
 بل انما أدركت السطح الظاهر من جسمه واللون القائم بذلك السطح والاتفاق ليس
 الانسان عبارة عن مجرد السطح واللون فالقوة الباصرة عاجزة عن النفوذ في الباطن
 وأما القوة العقلية فليست كذلك فان باطن الاشياء وظواهرها بالنسبة اليها على السواء
 فانها تدرك البواطن والظواهر ونفوس فيها وفي أجزائها فكانت القوة العاقلة تورا
 بالنسبة الى الباطن والظاهر وأما القوة الباصرة فهي بالنسبة الى الظواهر نور
 وبالنسبة الى البواطن ظلمة فكانت القوة العاقلة أشرف من القوة الباصرة التاسع
 أن مدرك القوة العاقلة هو الله وجميع أفعاله ومدرك القوة الباصرة هو الألوان
 والاشكال فوجب أن تكون نسبة شرف القوة العاقلة الى شرف القوة الباصرة
 كنسبة شرف ذات الله الى شرف الألوان والاشكال العاشر القوة العاقلة
 تدرك جميع الموجودات والمعدومات والماهيات التي هي معروضات الموجودات
 والمعدومات ولذلك قد أحاطت بجميع الامور فان أول حكمها أن الوجود والعدم
 لا يجتمعان ولا يرتفعان وذلك مسبوق لا محالة بتصور مسمى الوجود والعدم فكانها
 بهذين الوصفين قد أحاطت بجميع الامور من بعض الوجوه وأما القوة الباصرة فانها
 لا تدرك الاضواء والانوار وهما من أخس عوارض الاجسام والاجسام أخس من
 الجوهر الروحانية فكان متعلق القوة الباصرة أخس الموجودات وأما متعلق القوة
 العاقلة فهو جميع الموجودات والمعدومات فكانت القوة العاقلة أشرف الحادي عشر

القوة العاقلة تقوى على توحيد الكثير وتكثير الواحد والقوة الباصرة لا تقوى على ذلك أما أن القوة العاقلة تقوى على توحيد الكثير فذلك لانها تنضم الجنس الى الفصل فتحدث منها ما طبيعة نوعية واحدة وأما أنها تقوى على تكثير الواحد فلانها تأخذ الانسان وهو ماهية واحدة فتقسمها الى مفهوماتها الى عوارضها اللازمة وعوارضها المفارقة ثم تقسم مفهوماتها الى الجنس وخص الجنس والفصل وفصل الفصل وخص الفصل وخص الفصل والجنس والى سائر الاجزاء المفهومة التي لا تعتمد من الاجناس ولا من الفصول ثم لا تزال تأتي به هذا التقسيم في كل واحد من الاقسام المذكورة حتى تنتهي من تلك المركبات الى البسائط الحقيقية ثم تعتبر في العوارض اللازمة أن تلك العوارض مفردة أو مركبة أو لازمة بوسائط أو بواسطة أو بغير واسطة فالقوة العاقلة كأنها نفذت في أعماق الماهيات وتغلغل في أركانها وميزت كل واحد من أجزائها عن صاحبه وأتت كل واحد منها في المكان اللائق به وأما القوة الباصرة فلا تطلع على أحوال الماهيات بل لا ترى إلا امر واحد ولا تدري ما هو وكيف هو فظهر أن القوة العاقلة أشرف الثاني عشر القوة العاقلة تقوى على إدراك غير متناهية والقوة الحاسة لا تقوى على ذلك بيان الاول من وجوه الاول القوة العاقلة يمكنها أن تتوسل بالمعارف الحاضرة الى استنتاج المجهولات ثم انها تجعل النتائج مقدمات في نتائج أخرى لا الى نهاية وقد عرفت أن القوة الحاسة لا تقوى على الاستنتاج أصلا الثاني القوة العاقلة تقوى على تعقل مراتب الاعداد ولا نهاية لها الثالث أن القوة العاقلة يمكنها أن تعقل نفسها وأن تعقل أنما عقلت وكذا الى غير النهاية الرابع النسب والاضافات غير متناهية وهي معقولة لا محسوسة فظهر أن القوة العاقلة أشرف الثالث عشر الانسان بقوة العاقلة يشارك الله تعالى في ادراك الحقائق وبقوة الحاسة يشارك البهائم والنسبة معتبرة فكانت القوة العاقلة أشرف الرابع عشر القوة العاقلة غنية في ادراكها العقلي عن وجود المعقول في الخارج والقوة الحاسة محتاجة في ادراكها الحسي الى وجود المحسوس في الخارج والغنى أشرف من المحتاج الخامس عشر هذه الموجودات الخارجة ممكنة لذواتها وانها محتاجة الى الفاعل والفاعل لا يمكنه الايجاد على سبيل الاتقان الا بعد تقدم العلم فاذا وجود هذه الاشياء في الخارج تابع للادراك العقلي اما الاخساس بها فلا شك أنه تابع لوجودها في الخارج فاذا القوة الحاسة تابع يتبع القوة العاقلة السادس عشر القوة العاقلة غير محتاجة في التعقل الى الآلات بدليل أن الانسان لو اختلفت حواسه الخمس فانه يعقل أن الواحد نصف الاثنين وأن الاشياء المساوية ثلثي واحد متساوية وأما القوى الحساسة فانه محتاجة الى الآلات الكثيرة والغنى أفضل من المحتاج السابع عشر الادراك البصري لا يحصل الا للشيء الذي في الجهات ثم انه

غير متصرف في كل الجهات بل لا يتناول الا المقابل أو ما في حكم المقابل واحترزنا
بقولنا ما في حكم المقابل عن أمور أربعة الأول العرض فانه ليس في مكان ولكنه
في حكم المقابل لاجل كونه قائما بالجسم الذي هو مقابل الثاني رؤية الوجه
في المرأة فان الشعاع يخرج من العين الى المرأة ثم يرتد منها الى الوجه فيصير الوجه
مرئيا وهو بهذا الاعتبار كالقابل لنفسه الثالث رؤية الانسان قفاه اذا جعل احدي
المرأتين محاذية لوجهه والاخرى اقفاه الرابع رؤية ما لا يقابل بسبب انعطاف
الشعاع في الرطوبات كما هو مشروح في علم المناظر وأما القوة العاقلة فانها مبرأة عن
الجهات فانها تعقل الجهة والجهة ليست في الجهة وكذلك تعقل أن الشيء اما أن يكون
في الجهة أولا يكون فيها وهذا التردد لا يصح الا بعد تعقل معنى قولنا ليس في الجهة
الذات من عشر القوة الباصرة تعجز عند الحجاب أما القوة العاقلة فانه لا يحجبها شيء أصلا
فكانت أشرف التاسع عشر القوة العاقلة كالأمير والقوة الحساسة كالخادم والامير
أشرف من الخادم وتقرير الامارة والخدمة مشهور العشرون القوة الباصرة قد تغلط
كثيرا فانها تدرك المتحرك ساكنا وبالعكس كالجالس في السفينة فانه قد يدرك السفينة
المتحركة ساكنة والاشط الساكن متحركا ولولا العقل لما تبين خطأ البصر عن هوايه
والعقل حاكم والحس محكوم فثبت بما ذكرنا أن الادراك العقلي أشرف من الادراك
البصري فكل واحد من الادراكين يقتضي الظهور الذي هو أشرف خواص النور
فكان الادراك العقلي أولى بكونه نورا من الادراك البصري واذا ثبت هذا فنقول هذه
الانوار العقلية قسمان أحدهما واجب الحصول عند سلامة الاحوال وهو التعلقات
الفطرية والثاني ما يكون مكتسبا وهو التعلقات النظرية أما الفطرية فليست هي
من لوازم جوهر الانسان لانه حال الطفولة لم يكن عالما بالثبوت فهذه الانوار
الفطرية انما حصلت بعد أن لم تكن فلا بد انما من سبب وأما التعلقات فمعلوم
أن الفطرة الانسانية قد يعتريها الزبغ في الاكثر واذا كان كذلك فلا بد من هاد
ومرشد ولا مرشد فوق كلام الله وفوق ارشاد الانبياء فتكون منزلة آيات القرآن
عند عين العقل بمنزلة نور الشمس عند عين الباصرة اذ به يتم الابصار فكما يسمى نور
الشمس نورا فبالاخرى أن يسمى القرآن نورا ونور القرآن يشبه نور الشمس ونور
العقل يشبه نور العين فهم ذان ظاهر معنى قوله تعالى فآمنوا بالله ورسوله والنور الذي
أنزلنا وقوله تعالى قد جاءكم برهان من ربكم وأنزلنا اليكم نور اميننا واذا ثبت أن بيان
الرسول أقوى من نور الشمس وجب أن تكون نفسه القدسية أعظم في النورية
من نور الشمس فكأن الشمس في عالم الاجسام تفيد النور لغيرها ولا تفيد
من غيرها فكذلك انفس النبي تفيد الانوار العقلية لساير الانفس البشرية ولا تفيد
النور لعقلي من شيء من الانفس البشرية فلذلك وصف الله تعالى الشمس بأنه سراج

حيث قال وجعل فيها سراجا وقراميرا ووصف محمد صلى الله عليه وسلم بأنه سراج منير اذا عرفت هذا فنقول ثبت بالشواهد العقلية والنقلية أن الانوار الحاصلة في أرواح الانبياء عليهم السلام مقبسة من الانوار الحاصلة في أرواح الملائكة قال تعالى ينزل الملائكة بالروح من أمره على من يشاء من عباده وقال نزل به الروح الامين على قلبك وقال قل نزل به روح القدس من ربك بالحق وقال علمه شديد القوى وقال ان هو الاوحى بوحى والوحى لا يكون الا بواسطة الملائكة فاذا جعلنا أرواح الانبياء أعظم استنارة من الشمس وأرواح الملائكة التي هي كالمعادن لانوار عقول الانبياء لا بد أن تكون أعظم من أنوار أرواح الانبياء لان السبب لا بد وأن يكون أقوى من المسبب ثم نقول أيضا ثبت بالشواهد العقلية والنقلية أن الارواح السماوية مختلفة بعضها مستفيدة وبعضها مفيدة قال تعالى في وصف جبريل عليه السلام مطاع ثم أمين واذا كان هو مطاع الملائكة والمطيعون لا بد وأن يكونوا تحت أمره وقال وما لنا الاله مقام معلوم واذا ثبت هذا فافيد لا بد وأن يكون أشد نورا من المستفيد لعله المذكورة ولما رتب الانوار في عالم الارواح مثال وهو أن ضوء الشمس اذا وصل الى القمر ثم دخل في كوة بيت ودفع على مرآة منصوبة على حائط ثم انعكس منها الى حائط آخر نصبت عليه مرآة أخرى ثم انعكس منها الى طشت معلوم من الماء موضوع على الارض ثم انعكس منه الى سقف البيت فالنور الاعظم في الشمس التي هي المعدن وثانيها في القمر وثالثها ما وصل الى المرآة الاولى ورابعها ما وصل الى المرآة الثانية وخامسها ما وصل الى الماء وسادسها ما وصل الى السقف فكل ما كان أقرب الى المنبع الاول فانه أقوى مما هو أبعد منه فكذلك الانوار السماوية لما كانت مرتبة لاجرم كان نور المفيد أشد انراقا من نور المستفيد ثم تلك الانوار لاتزال متراكبة حتى تنتهي الى النور الاعظم والروح لذى هو اعظم الارواح منزلة عند الله وهو المراد من قوله تعالى يوم يقوم الروح والملائكة صفا ثم نقول لاشك ان هذه الانوار الحسية سفلية كانت كاتوار النيران أو علوية كانت كاتوار الشمس والقمر والكواكب وكذلك الانوار العقلية سفلية كانت كالارواح السفلية للانبياء والاولياء أو علوية كالارواح العلوية التي هي الملائكة فانها باسرها ~~ممكنة~~ لذواتها والممكن لذاته يستحق العدم من ذاته والوجود من غيره والعدم هو الظلمة الحاصلة والوجود هو النور الخالص فكل ما سوى الله مظل لذاته مستنير بانارة الله تعالى فكذلك جميع معارفها بعد وجودها حاصل من وجود الله تعالى فالحق سبحانه هو الذى أظهرها بالوجود بعد ان ~~كانت~~ في ظلمات العدم وأفاض عليها أنوار المعارف بعد أن كانت في ظلمة الجهالة فلا ظهور لشي من الاشياء الا باظهاره وخاصة النور اعطاء الاظهار والتجلي والانكشاف وعند ذلك يظهر أن النور المطلق هو الله تعالى

وأن اطلاق النور على غيره مجاز إذ كل ما سوى الله فانه من حيث هو ظلمة محضة لانه
 من حيث انه هو عدم محض بل الانوار اذا انظر اليها من حيث هي هي ظلمات
 لانها من حيث هي هي ممكنات والممكن من حيث هو هو معدوم والمعدوم ظلمة فالنور
 اذا انظر اليه من حيث هو هو ظلمة أما اذا انتقت اليها من حيث ان الحق سبحانه أفاض
 عليها نور الوجود فهذا الاعتبار صارت أنوارا فثبت أنه تعالى هو النور وأن كل
 ما سواه ليس بنور الا على سبيل المجاز ثم انه رحمه الله تعالى تكلم بعد هذا في أمرين
 الاول أنه تعالى لم أضف النور الى السموات والارض وأجاب فقال قد عرفت أن
 السموات والارض مشحونة بالانوار العقلية والانوار الحسية أما الحسية فما تشاهد
 في السموات من الكواكب والشمس والقمر وما تشاهد في الارض من الاشعة
 المنبثقة على سطوح الاجسام حتى ظهرت به الالوان المختلفة ولولاها لم يكن
 للالوان ظهور بل وجود وأما الانوار العقلية فالعالم الاعلى مشحون بها وهي جواهر
 الملائكة والعالم السفلى مشحون بها وهي القوى النباتية والحيوانية والانسانية
 وبالنور الانساني السفل ظهر نظام العالم السفلى كما بالنور الملكي ظهر نظام العالم
 العلوى وهو المعنى بقوله ليس تخافهم في الارض وقال ويجعلكم خلفاء الارض فاذا
 عرفت هذا عرفت أن العالم بأسره مشحون بالانوار البصرية الظاهرة والعقلية
 الباطنة ثم اذا عرفت أن العقلية فائضة بعضها من بعض فيضان النور من السراج
 فان السراج هو الروح النبوى ثم ان الانوار النبوية القدسية مقبسة من الانوار
 العلوية اقتباس السراج من النار وان العلويات مقبسة بعضها من بعض وان بينهم
 ترتيبا في المقامات ثم ترتقى جانتها الى نور الانوار ومعدنها ومنبعها الاول وان ذلك
 هو الله وحده لا شريك له فاذا نكل نور فلذا قال تعالى الله نور السموات والارض
 السؤال الثانى فاذا كان تعالى هو النور فلم احتج في اثباته الى البرهان أجاب
 وقال ان معنى كونه نور السموات والارض معرفته بالنسبة الى النور الظاهرى
 البصرى فاذا رأيت خضرة الربيع في ضياء النهار فلست تشك في أنك ترى الالوان
 وربما ظننت أنك لا ترى مع الالوان غيرهما فانك تقول لست أرى مع الخضرة غير
 الخضرة الا أنك عند غروب الشمس تدرك تفرقة ضرورية بين اللون حال وقوع الضوء
 عليه وحال عدم وقوعه عليه فلا جرم تعرف أن النور معنى غير اللون يدرك مع الالوان
 الا أنه كان أشد اتحادا به لا يدرك ولشدة ظهوره يخفى وقد يكون الظهور بسبب الخفاء
 اذا عرفت هذا فاهم أنه كما يظهر كل شئ للبصر بالنور الظاهر فقد يظهر كل شئ للبصيرة
 الباطنة فالتصور والنور الحاصل مع كل شئ لا يفارقه والى كن بقى هنا تفاوت وهو
 أن النور الظاهر يتصور أن يغيب بغروب الشمس ويحجب فحينئذ يظهر أنه غير اللون
 وأما النور الالهى الذى به يظهر كل شئ فلا يتصور غيبته بل يستحيل تغيره فيبقى مع

الاشياء دائما فانقطع طريق الاستدلال بالتفرقة ولو تدور غيبة لانها تدور السموات
 والارض ولا تدرك عنده من التفرقة ما يحصل العلم الضروري به ولكن لما تدور
 الاشياء كلها على غطر احد في الشهادة على وجود خالقها اذ كل شيء يسبح بحمده
 لا بعض الاشياء وفي جميع الاوقات لا في بعضها ارتفعت التفرقة وخفي الطريق
 اذ الطريق الظاهر هو المعرفة بالاضداد فلا اضد له ولا تفرقة تتشابه احواله فلا يبعد
 ان يخفى ويكون خفاؤه اشد ظهوره وجلاله فسبحان من اختفى عن الخلق بشدة
 ظهوره واحتجب عنهم باثر انوره واعلم ان هذا الكلام الذي روينا عن الشيخ
 الغزالي كلام مستطاب ولكن يرجع حاصله بعد التحقيق الى ان معنى كونه تعالى نورا
 انه خالق العالم وانه خالق للقوى الدراك وهو المعنى به من قولنا معنى كونه نور السموات
 والارض انه هادي اهل السموات والارض فلا تفاوت بين ما قاله وبين الذي نقلناه
 عن المفسرين في المعنى (الفصل الثاني) في تفسير قوله عليه السلام ان الله سبعين حجبا
 من نور وظلمة لو كشفها لاسرقت سبحات وجهه ما ادرى بصره وفي بعض
 الروايات سبع مائة وفي بعضها سبعون الفا فاقول لما ثبت ان الله تعالى متجل في ذاته
 كان الحجاب بالاضافة الى المحجوب لا محالة والمحجوب لا بد وان يكون محجوبا
 اما المحجوب من ظلمة فقط او بمحجوب مركب من نور وظلمة واما بمحجوب من نور فقط
 اما المحجوبون بالظلمة المحضة فهم الذين بلغوا في الاشتغال بالعلائق البدنية الى حيث
 لم يلتفت خاطرهم الى انه هل يمكن الاستدلال بوجود هذه المحسوسات على وجود
 واجب الوجود ام لا وذلك لانك قد عرفت ان ما سوى الله فهو من حيث هو ومفالم
 وانما كان مستترا من حيث انه استفاد النور من حضرة الله في اشتغال بالجسمانية
 من حيث هي وصار ذلك الاشتغال حائلا عن الالتفات الى جانب النور
 كان حجاب محض الظلمة وانما كان انواع الاشتغال بالعلائق البدنية خارجة عن الحد
 والحصر فكذلك كان انواع الحجب الظلمانية خارجة عن الحد والحصر القسم الثاني
 المحجوبون بالحجب الممزوجة من النور والظلمة فاعلم ان من نظر الى هذه المحسوسات
 فاما ان يعتقد فيها انها غيبة عن المؤثر او يعتقد فيها انها محتاجة الى المؤثر فان اعتقد
 فيها انها غيبة عن المؤثر فهذا حجب ممزوج من نور وظلمة اما النور لانه تصور ماهية
 الاستغناء عن الغير وذلك من صفات جلال الله وهو من صفات لا نور واما الظلمة
 فلا نه اعتقد حصول ذلك الوصف في هذه الاجسام مع ان ذلك الوصف لا يليق
 بهذا الموصوف وهذا ظلمة فثبت ان هذا حجب ممزوج من نور وظلمة ثم اختلف هذا
 القسم كثيرة فان من الناس من يعتقد ان الممكن غني عن المؤثر ومنهم من يسل ذلك
 لكنه يقول ان مؤثر فيها الكواكب او طبائعها او حركاتها او اجتماعها او افتراقها او نسبتها
 الى حركات الافلاك او الى حركاتها وكل هؤلاء من هذا القسم (القسم الثالث)

الحجب النورية المحضة واعلم أنه لا سبيل الى معرفة الحق سبحانه الا بواسطة الصفات
 السلبية والاضافية ولا نهاية لهذه الصفات ولمراتبها فالعبد لا يزال يكون مترقيا فيها
 فان من وصل الى درجة وبقي فيها كان استغراقه في مشاهدة تلك الدرجة حجابا له عن
 الترقى الى ما فوقها ولما كان لا نهاية لهذه الدرجات كان العبد أبدا في السير والاتقال
 وأما حقيقة المخصوصة فهي محتجبة عن الكل فقد اشرفنا الى كيفية مراتب
 الحجب وأنت تعلم أن عليه السلام انما حصرها في سبعين ألفا تقريبا لا تحديدا
 فانه لا نهاية لها في الحقيقة وأما الواصولون فنصف رابع وهم الذين وصلوا الى الذي فطر
 السموات ودبر الامر فوصلوا الى موجود منزعه عن كل ما أدركه بصر من قبلهم فاحرق
 سبحات وجه الاول الاعلى جميع ما أدركه بصر الناظرين وبصيرتهم اذ وجدوه
 مقدسا منزها عن جميع ما وصفناه من قبل ثم هؤلاء انقسموا فثمة من احترق منه جميع
 ما أدركه بصره وانمحق وتلاشى ~~لكن~~ بقي هو ملاحظا للجمال والقدس وملاحظا
 ذاته في جماله الذي ناله بالوصول الى الحضرة الالهية فانمحق منه المبصرات دون
 المبصر وجاوز هؤلاء طائفة هم خواص الخواص أحرقت سبحات وجهه أنفسهم
 وغشاهم ساطان الجلال فانمحقوا وتلاشوا في ذواتهم فلم يبق لهم لحاظ الى أنفسهم
 انقناهم عن أنفسهم ولم يبق الا الواحد الحق وصار معنى قوله كل شيء عاين الا وجهه
 لهم ذوقا وحالا ومنهم من لم يتدرج في الترقى والعروج الى هذه المراتب ولم يطل عليهم
 الطريق فوصلوا في أول وهلة الى معرفة القدس وتنزيه الربوبية عن كل ما يجب
 تنزيهه عنه فغلب عليهم أولا ما غلب على الآخرين آخر وهجم عليهم التعليل دفعة
 فاحترقت سبحات وجهه جميع ما يمكن أن يدركه بصر حسي أو بصيرة عقلية وبشبهه
 أن يكون الا أول طريق التحليل عليه السلام والثاني طريق الحبيب صلوات الله عليه
 والله أعلم بأسرار أقدامهم وأنوار مقامهم فلهذه اشارة الى أصناف من المحجوبين
 ولا يبعد أن يبلغ عددهم اذا فصلت المقامات وتباعدت السالكين سبعين ألفا
 ولما كان اذا اقتشت لا تجدد واحد منها خارجا عن الاقسام التي حصرناها فانهم
 اما يحجبون بصفات البشرية أو بالحس أو بالخيال أو بمقاييس العقل أو بالنور المحض
 كما سبق (الفصل الثالث في شرح كيفية التمثيل) اعلم أنه لا بد في التشبيه من أمرين
 المشبه والمشبه به اختلفت الناس في أن ههنا المشبه أي شيء هو وذكر واقع وجوها
 أحدها وهو قول جمهور المتكلمين ونصره القاضي أن المراد الهدى التي هي الآيات
 البينات والمعنى أن هداية الله قد بلغت في الظهور والجلال الى أقصى الغايات وصارت
 في ذلك بمنزلة المشكاة التي تكون فيها زجاجة صافية وفي الزجاجة مصباح يتقد
 بزيت بلغ النهاية في الصفاء فان قيل لم يشبهه بذلك وقد علمنا أن ضوء الشمس أبلغ
 من ذلك بكثير قلنا انه تعالى أراد أن يعرف الضوء الكامل الذي يلوح وسط الظلمات

لأن الغالب على أوهام الخلق وخيالاتهم انما هو الشبهات التي هي كالظلمات وهداية
الله فيما بينها كالضوء الكامل الذي يظهر فيما بين الظلمات وهذا المقصود لا يحصل
في ضوء الشمس لان ضوءها اذا ظهر امتلا العالم من النور الخالص واذا غاب امتلا
العالم من الظلمة الخالصة فلا جرم كان ذلك المثل ههنا أليق وأوفق واعلم أن الامور
التي اعتبرها الله تعالى في هذا المثال مما يوجب كمال الضوء أربعة اولها أن المصباح
اذا لم يكن في المشكاة تفرقت أشعته اما اذا وضع في المشكاة اجتمعت أشعته فكانت
اشد انارة والذي يحقق ذلك أن المصباح اذا كان في بيت صغير فانه يظهر من ضوئه
أكثر مما يظهر في البيت الكبير وثانيها ان المصباح اذا كان في زجاجة صافية ازداد
ضوءه ونوره فان الاشعة المنفصلة عن المصباح تنعكس من بعض جوانب الزجاجة
الى البعض لما في الزجاجة من الصفوة والشفافية وبسبب ذلك يزداد الضوء والنور
والذي يحقق ذلك أن شعاع الشمس اذا وقع على الزجاجة الصافية تضاعف الضوء
الظاهر حتى انه يظهر فيما يقابله مثل ذلك الضوء فاذا انعكست تلك الاشعة من كل
جانب من جوانب الزجاجة الى الجانب الآخر كثرت الانوار والاضواء وبلغت النهاية
الممكنة وثالثها أن ضوء المصباح يختلف بحسب اختلاف ما يتدفق فيه فاذا كان ذلك
الدهن صافيا خالصا كانت حاله بخلاف حاله اذا كان كدرا وليس في الادهان التي
توقد ما يظهر فيه الصفاء والرقعة مثل الذي يظهر في الزيت فربما يبلغ في الصفاء
والرقعة مبلغ الماء مع زيادة بياض فيه وشعاع يتردد في أجزائه ورابعها أن هذا الزيت
يختلف بحسب اختلاف شجرته فاذا كانت شجرته لاشرقية ولا غربية بمعنى
أنها كانت بارزة للشمس في كل حالاتها يكون زيتونها أشد نضجا فكان زيتنه أكثر صفاء
وأقرب الى تميز صفوه من كدره لان زيادة وقوع الشمس عليها يؤثر في ذلك فاذا
اجتمعت هذه الامور الاربعة وتمازجت صار ذلك الضوء خالصا كاملا فيصلح
أن يجعل مثالا لهداية الله تعالى وثانيها المراد من النور في قوله مثل نوره القرآن
ويدل عليه قوله تعالى قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين وهو القرآن وهو قول
الحسن وسفيان بن عيينة وزيد بن أسلم وثالثها أن المراد هو الرسول عليه السلام لانه
المهتد ولانه تعالى ذكر في وصفه وسراجا منيرا وهو قول عطاء وهذا القولان
داخلان في القول الاول لان من أنواع الهداية انزال الكتب وبعث الرسل قال تعالى
في صفة الكتب وكذلك أوحينا اليك روحا من أمرنا ما كنت تدري ما الكتاب
ولا الايمان وقال في صفة الرسل رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله
حجة بعد الرسل ورابعها أن المراد منه ما في قلب المؤمنين من معرفة الله ومعرفة
الشرائع ويدل عليه أن الله وصف الايمان بانه نور والكفر بانه ظلمة قال أفن شرح
الله صدره للاسلام فهو على نور من ربه وقال لتخرج الناس من الظلمات الى النور

وحاصله انه حمل الهدى على الاهتداء والمقصود من التمثيل أن إيمان المؤمن قد يبلغ في الصفاء عن الشبهات والامتنياز عن ظلمات الضلالات مبلغ السراج المذكور وهو قول أبي بن كعب وابن عباس قال أبي مثل نور المؤمن وهكذا كان يقرأ وقيل انه كان يقرأ مثل نور من آمن به وقال ابن عباس مثل نوره في قلب المؤمن وخامسها ما ذكره الشيخ الغزالي وهو أننا بينا أن القوى الدراكه الانسانية خمسة أحدها القوة الحساسة وهي التي تتلقى ما تدركه الحواس الخمس وصكك أنها أصل الروح الحيواني وأوله اذ به يصير الحيوان حيوانا وهو موجود للصبي الرضيع وثانيها القوة الخيالية وهي التي تستثبت ما يورده الحواس وتحفظه مخزونا عندها تعرضه على القوة العقلية التي فوقها عند الحاجة اليه وثالثها القوة العقلية المدركة للحقائق الكلية ورابعها القوة الفكرية وهي التي تأخذ المعارف العقلية وتوافها تأليفا لتستنتج من تأليفها علما بالجهول وخامسها القوة القدسية التي يختص بها الانبياء وبعض الاولياء وتجل فيهم لوائح الغيب واسرار الملكوت واليه الاشارة بقوله تعالى وكذلك أوحينا اليك روحا من أمرنا ما كنت تدري ما الكتاب ولا الإيمان ولكن جعلناه نورا لهم هدى به من نشاء من عبادنا اذا عرفت أن هذه القوى هي بجملة انوار اذ بها تظهر أصناف الموجودات ثم اعرف أن هذه المراتب الخمس يمكن تشبيهها بالامور التي ذكرها الله تعالى وهي المشكيات والزاجحة والمصباح والشجرة والزيت أما الاول وهو الروح الحساس فاذا نظرت الى خاصيته وجدت أنواره خارجة من ثقب عتمة صكك العينين والاذنين والمخربين فأوفق مثال له من عالم الاجسام المشكاة وأما الثاني وهو الروح الخيالي فتجد له خواص ثلاثا الاولى انه من طينة العالم السفلي الكثيف لان الشيء المتخيل ذو قدر وشكل وحيز ومن شأن العلائق الجسمانية أن تخبى عن الانوار العقلية المحضة التي هي التعلقات الكلية المجردة والثانية أن هذا الخيال الكثيف اذا صفا ورق صار موازيا للمعاني العقلية ومؤثرا لانوارها وغير حائل عن اشراق نورها ولذلك كان المعبر يستدل بانصوار الخيالية على المعاني العقلية كما يستدل بالشمس على الملك والقمر على الوزير ومن يختم فروع الناس وأقواهم على انه مؤذن يؤذن قبل الصبح والثالث أن الخيال في بداية الامر يحتاج الى جسد ليضبط به المعارف العقلية فلا تضطرب فتعم المعين المثالات الخيالية للمعارف العقلية وأنت لا تجد في الاجسام شيئا يشبه الخيال في هذه الصفات الثلاث الا الزاجحة فانها في الاصل من جوهر كثيف لكن صفا ورق حتى صار لا يحجب نور المصباح بل يؤذيه على وجهه ثم يحفظه من الانطفاء بالرياح العاصفة وأما الثالث وهو القوة العقلية القوية على ادراك الماهيات الكلية والمعارف الالهية فلا يخفى عليك وجه تمثيله بالمصباح وقد عرفت هذا حيث بينا كون الانبياء عليهم السلام سرجا

منيرة وأما الرابع وهو القوة الفكرية فمن خاصيتها أنها تأخذ ماهية واحدة ثم تقسمها
 الى قسمين كقولنا الموجود اما واجب واما ممكن ثم يجعل كل قسم من هذه
 الاقسام مرة أخرى الى قسمين وهكذا الى أن يكثر الشعب بالتقسيمات العقلية
 ثم تفضى بالاخرة الى نتائج هي غراتها ثم تعود فتجعل تلك الغرات بذورا لامثالها
 حتى يتأذى الى غرات لانها نهاية لها فبالحرى أن يكون مثالها في هذا العالم
 الشجرة وإذا كانت غمارها مادة لتزايد أنوار المعارف وثباتها فبالحرى أن لا يمثل
 بشجرة السفرجل والتفاح بل بشجرة الزيتون خاصة لان اب ثمرتها هو الزيت الذي
 هو مادة المصابيح وله من بين سائر الادهان خاصية زيادة الاشراق وقلة الدخان
 فاذا كانت المشية التي يكثر درها ونسائها والشجرة التي تكثر ثمرتها تسمى مباركة
 قالى لا تنسها هي ثمرتها الى حد محدود أولى ان تسمى شجرة مباركة وإذا كانت شعب
 الافكار العقلية محضة مجردة عن لواحق الاجسام فبالحرى ان لا تكون شرقية
 ولا غربية وأما الخامس وهو القوة القدسية النبوية فهي في نهاية الشروق والصفاء
 فان القوة الفكرية تنقسم الى ما يحتاج الى تعليم وتبيينه والى ما لا يحتاج اليه ولا بد
 من وجود هذا القسم قطعا للتسلسل فبالحرى أن يبرهن عن هذا القسم لكمال وصفاته
 وشدة استعداده بأنه يكاد زيتها يضيء ولولم تمسه نار فهذا المثال موافق لهذا القسم
 ولما كانت هذه الانوار مرتبة بعضها على البعض فالجس الذي هو الاول كالمقدمة
 للخيال والخيال كالمقدمة للعقل فبالحرى أن تكون المشكاة كالظرف للزجاجة التي
 هي كالظرف للمصباح وسادسها ما ذكره أبو علي بن سينا فانه نزل هذه الامثلة الخمسة
 على مراتب ادراكات النفس الانسانية فقال لاشك أن النفس الانسانية قابلة
 للمعارف الكلية والادراكات المجردة ثم انها في اول الامر تكون خالية عن جميع هذه
 المعارف فهنا تسمى عقلا هيولانيا وهي المشكاة وفي المرتبة الثانية يحصل
 فيها العلوم البديهية التي يمكن التوصل بتركيبها الى اكتساب العلوم النظرية وتسمى
 عقلا بالملكة ثم ان ملكة الانتقال ان كانت ضعيفة فهي الشجرة وان صككت قوية
 فهي زيت وان كانت شديدة القوة جدا فهي الزجاجة التي تكون كالكوكب الدرري
 وان كانت في الغاية القصوى فهي النفس القدسية التي للانبياء فهي التي يكاد
 زيتها يضيء ولولم تمسه نار وفي المرتبة الثالثة تكتسب من العلوم الضرورية العلوم
 النظرية لانها لا تكون حاضرة بالفعل ولكنها تكون بحيث متى شاء صاحبها
 استحضارها قدر عليه وهذا يسمى عقلا بالفعل وهو المصباح وفي المرتبة الرابعة ان
 تكون تلك المعارف الضرورية والنظرية حاضرة بالفعل ويكون صاحبها كأنه ينظر
 اليها وهذا يسمى عقلا مستفادا وهو نور على نور لان الملكة نور وحصول
 ما عليه الملكة نورا آخر ثم زعم أن هذه العلوم التي تحصل في الارواح البشرية انما تحصل

من جوهر روحاني تسمى بالعقل الفعال وهو مدبر ما تحت القمر وهو النار وسابعها
 قول بعض الصوفية وهو انه تعالى شبه الصدر بالمشكاة والقلب بالزجاجة والمعرفة
 بالمصباح وهذا المصباح انما يوقد من شجرة مباركة وهي الهامات الملائكة لقوله تعالى
 ينزل الملائكة بالروح من أمره وقوله نزل به الروح الامين على قلبك وانما شبه
 الملائكة بالشجرة المباركة لكثرة منافعهم وانما وصفهم بأنها لشرقية ولاغربية لانها
 روحانية وانما وصفهم بقوله يكاد زيتها يضيء ولولم تمسه نار لكثرة علومها وشدة
 اطلاعها على أسرار ملكوت الله وظاهره هنا ان المشبه غير المشبه به وثانها
 قال مقاتل مثل نوره أي مثل نور الايمان في قلب محمد صلى الله عليه وسلم كشكاة فيها
 مصباح فالمشكاة نظير صلب عبد الله والزجاجة تطير جسد محمد والمصباح تطير الايمان
 في قلب محمد وتطير الزيت النبوة في قلبه وتاسعها قال قوم المشكاة تطير ابراهيم
 عليه السلام والزجاجة تطير اسمعيل عليه السلام والمصباح تطير جسد محمد صلى الله
 عليه وسلم والشجرة النبوة والرسالة وعاشرها أن قوله مثل نوره الضمير راجع
 الى المؤمن وهو قول أبي بن كعب وكان يقرأ مثل نور المؤمن وهو قول سعيد
 ابن جبير والضحك واعلم ان قول الاول هو المختار لانه تعالى ذكر قبل هذه الآية
 ولقد أنزلنا اليك آيات مبينات فاذا كان المراد بنبوة قوله مثل نوره أي مثل هداية وبيان
 كان ذلك مطابقا لما قبله ولا نالنا فسرنا قوله الله نور السموات والارض بأنه هادي أهل
 السموات والارض فاذا فسرنا قوله مثل نوره بأن المراد مثل هداية كان ذلك مطابقا
 لما قبله الى هتأمن التفسير الكبير للامام الهمام فخر الدين الرازي عليه الرحمة
 (المفصل الثاني) في بيان مشال المشكاة والمصباح والزجاجة والشجرة والزيت
 والنار ومعرفة هذا استدعي تقديم قطبين يتسع المجال فيهما الى غير حد محدود
 ولكني أشير اليهما بالرمز والاختصار أحدهما في بيان سر التشيل ومنهاجه ووجه ضبط
 أرواح المعاني بقوالب الامثلة ووجه كيفية المناسبة بينهما وكيفية الموازنة بين عالم
 الشهادة الذي تتخذ منه طينة الامثال وبين عالم الملكوت الذي منه يستنزل أرواح
 المعاني والثاني في طبقات الأرواح البشرية ومراتب أنوارها فان هذا المثال مستوف
 لبيان ذلك اذ قرأ ابن مسعود مثل نوره في قلب المؤمن كشكاة وقرأ أبي بن كعب
 مثل نور قلب من آمن كشكاة القطب الاول في بيان سر التشيل ومنهاجه فاعلم أن
 العالم عالمان روحاني وجسماني وان شئت قلت حسي وعقلي وان شئت علوي وسفلي
 والكل متقارب وانما يختلف باختلاف الاعتبارات فاذا اعتبرتهم ما في أنفسهما قلت
 جسماني وروحاني وان اعتبرتهم ما بالاضافة الى العين المدركة لهما قلت حسي وعقلي
 وان اعتبرتهم ما باضافة أحدهما الى الآخر قلت علوي وسفلي وربما سميت أحدهما عالم
 الملك والشهادة والآخر عالم الغيب والملكوت ومن يطلب الحقائق من الالفاظ ربما تحير

عند كثرة الالفاظ وتخييل كثرة المعاني والذي ينكشف له الحقائق يجعل المعاني أصلاً
والالفاظ تابعة وأمر الضعيف العقل بالعكس منه اذ يطالب الحقائق من الالفاظ والى
القريتين الاشارة بقوله تعالى أن من يمشى مكبراً على وجهه أهدى أمن يمشى سوياً على
صراط مستقيم اذا عرفت معنى العالمين فاعلم ان العالم المسمى عالم غيب اذ هو غائب
عن الاكثرين والعالم الحسى عالم شهادة اذ يشهده السكافة والعالم الحسى مرفقة الى
العقلى فلو لم يكن بينهما اتصال ومناسبة لانسداد طريق الترقى اليه ولو تم ذلك لتعذر
السفر الى الحضرة الربوبية والقرب من الله تعالى فان يقرب أحد من الله تعالى مالم
يطأ بجوذة حظيرة القدس والعالم المرتفع عن ادراك الحس والخيال هو الذى
نعنيه بعالم القدس فاذا اعتبرنا جلته من حيث لا يخرج منه شئ ولا يدخل فيه شئ
هو غريب منه سميناها حظيرة القدس وربما سمينا الروح البشرى الذى هو مجرى
لوانح القدس بالوادي المقدس ثم هذه الحظيرة فيها حظائر بدهضها أشد ما عانى فى معاني
القدس لكن لفظ الحظيرة تحيط بجميع طبقاتها فلا تظن ان هذه الالفاظ طامات
غير معقولة عند أبواب البصائر واشتغالى الآن بشرح كل لفظ مع ذكره بصدنى عن
المقصد فان عليك بعسر فهم الالفاظ فعليك التشمير لفهم المعانى فأرجع الى الغرض
وأقول لما كان عالم الشهادة مرفقة الى عالم الملكوت كان سلوك الصراط المستقيم عبارة
عن هذا الترقى ويعبر عنه بالدين وبنازل الهدى فلو لم يكن بينهما اتصال ومناسبة
لم يكن الترقى من أحدهما الى الآخر فجعلت الرحمة الالهية عالم الشهادة على موازنة
عالم الملكوت فلمن شئ فى هذا العالم الا وهو مثال لشئ فى ذال العالم وربما كان الشئ
الواحد مثلاً لاشياء من عالم الملكوت وربما كان الشئ الواحد من الملكوت أمثلة
كثيرة من عالم الشهادة وانما يكون مثلاً اذا ما مثله نوعان المماثلة وطائفة من المطابقة
واحصاء تلك الامثلة يستدعى استقصاء موجودات العالمين بأسرها ولن تنى به الطاقة
البشرية ولا بشرحه الاعمار القصيرة فغالبى ان أعرفك منها انما نذكرها بالتسديد باليسير
منها على الكثير وينفتح لك باب الاستبصار بهذا النمط من الاسرار فأقول ان كان
فى عالم الملكوت جواهر نورانية شريفة عالية يعبر عنها باللائكة منها تفيض الانوار
على الارواح البشرية ولا جلهما قد تسمى أرباباً ويكون الله تعالى رب الارباب لذلك
ويكون لها مراتب فى نورانياتها متفاوتة فبالجرى ان يكون مثلاً من عالم الشهادة
الشمس والقمر والكواكب والسالك للطريق أولاً ينتهى الى ما درجته الكواكب
فينفتح له مراقي نوره وينكشف له ان العالم الاسفل بأسره تحت سلطانه وتحت اشراق
نوره ويتضح له من جماله وعظمته ما ينادى فيقول هذا ربى ثم اذا اتضح له
ما فوقه مما رتبته رتبة القمر ورأى أقول الاول فى مغرب الهوى بالاضافة الى ما فوقه
قال لا أحب الا فلان وكذلك يترقى حتى ينتهى الى ما مثاله الشمس فرأى أكبر واعلى

وقابل للمثال بنوع مناسبة له قال هذا ربي هذا أكبر ولما رأى معه النقص والافول
والمناسبة مع ذى النقص نقص وأقول أيضا فله يقول انى وجهت وجهي للذى فطر
وفي معنى الذى اشارة مبهمه لامناسبة لها اذ لو قال قائل مامثال مفهوم الذى لم يتصور
ان يجاب عنه فالتزمه عن كل مناسبة هو الاول الحق ولذلك لما قال بعض الاعراب
لرسول الله صلى الله عليه وسلم ما نسبة الاله نزل في جوابه قل هو الله أحد الخ ومعناه
ان التقديس والتعزبه عن النسبة نسبة ولذلك لما قال فرعون لموسى عليه السلام
ما رب العالمين كالمطالب لما هيته لم يجبه الا بتعريفه بأفعال اذ كانت الافعال أظهر
عند السائل فقال رب السموات والارض فقال فرعون لمن حوله ألا تستمعون
كلتمه كره عليه في عدوله في جوابه عن مطلب الماهية فقال موسى ربكم ورب آبائكم
الاولين فتسببه فرعون الى الجنون اذ كان مطلبه المثال والماهية وهو يجب عن
الافعال فيقال ان رسواكم الذى أرسل اليكم ليجنون وانرجع الى الانعوذج فأقول
علم التعبير يعرفك منهاج ضرب الامثال لان الرؤيا جزء من النبوة أما ترى أن الشمس
في الرؤيا تعبيرة السلطان لما بينهما من المشاركة والمماثلة في المعنى الروحاني وهو
الاستعلاء على الكافة مع فيضان الانوار والا تمار على الجبع والقمر تعبيرة الوزير
لا فاضة الشمس نورها بواسطة القمر على العالم عند غيبتها كما يفيض السلطان آثاره
بواسطة الوزير على من يغيب عنه حضرة السلطان وان من يرى في يده خاتما يختم به
أفواه الرجال وفروج النساء فتعبيره انه مؤذن يؤذن قبل الصبح في رمضان وان
من يرى انه يصب الزيت في الزيتون فتعبيره ان تحتبه جارية هي امه ولا يعرفها
واستقصاء أبواب التعبير غير ممكن فلا يمكن الاشتغال به وبعدها مثاله بل أقول كما ان
في الموجودات العالية الروحانية مامثاله الشمس والقمر والكواكب فيكذلك
فيها ماله أمثاله أخرى اذا اعتبرت فيها أوصافا ترسوى النورانية فان كان في تلك
الموجودات ما هو ثابت لا يتغير وعظيم لا يستصغر ومنه يشجر الى أودية القلوب مياه
المعارف ونفائس المكاشفات فمثاله الطور وان كان تم موجودات تتلقى تلك النفائس
أولا بعضها بعد البعض فمثالها الوادى وان كانت تلك النفائس بعد اتصالها بالقلوب
البشرية تجري من قلب الى قلب فهذه القلوب أيضا أودية ومفتح الوادى قلوب
الانبياء ثم العلماء من بعدهم ولو كانت هذه الأودية دون الاول ومنها يغترف
فيالحرى أن يكون الاول هو الوادى الايمن لكثرة عينه وعلو درجته وان كان
الوادى الاول يتلقى من آخر درجات الوادى الايمن بعرفة شاطئ الوادى دون بلحته
ومبدهته وان كان روح النبي سراجا منيرا وكان ذلك الروح مقتبسا بواسطة وحى
كما قال تعالى وكذلك أوحينا اليك روحا من أمرنا فمأمنه الاقتباس مثاله
النار وان كان المتلقون من الانبياء بعضهم على محض التقليد لما سمعوا وبعضهم

على حفظ في البصيرة فمثال حفظ المقلد الخبر ومثال حفظ المستبصر الجذرة والقدس
 والشهاب فان صاحب الذوق يشارك النبي في بعض الاحوال ومثال تلك المشاركة
 الاصطلاح وانما يصطلي بالنار من معه النار لا من يسمع خبره وان كان اول منزل
 الانبياء الترقى الى العالم المقدس عن كدورة الحس والخيال فمثال ذلك المنزل الوادي
 المقدس وان كان لا يمكن وطء ذلك الوادي الا بطراح الكونين اعنى الدنيا والآخرة
 عند التوجه الى الواحد الحق ولما كانت الدنيا والآخرة متقابلتين متخاضتين
 عارضتين للجواهر النوراني البشري وجب عند التوجه الى كعبة القدس خلع
 النعلين واطراحهما كما وجب عند الاحرام بل تترقى الى حضرة الربوبية مرة أخرى
 ونقول ان كان في تلك الحضرة شيء بواسطة تنقش العلوم المفصلة في الجواهر القابلة
 لها فمثاله القلم وان كان في تلك الجواهر القابلة ما بهضه سابق الى التلقي ومنها ينتقل الى
 غيرها فمثاله اللوح والكتاب والرق المنشور وان كان لهذه الحضرة المشغلة على اليد
 واللوح والقلم والكتاب ترتيب منظوم فمثاله الصورة وان كان يوجد للصورة الانسية
 نوع ترتيب على هذه المشاكلة فهي على صورة الرحمن وفرق بين أن يقال على صورة
 الرحمن وبين أن يقال على صورة الله لان الرحمة الالهية صورته بهذه الصورة ثم انهم
 على آدم فأعطاه صورة مختصرة جامعة لجميع اصناف ما في العالم حتى كانه كل ما في
 العالم أو هو نسخة من العالم مختصرة وصورة آدم يعنى بهذه الصورة وهي مكتوبة بخط
 الله فهو الخط الالهى الذى ليس برقم حروف اذ يتزه خطه عن أن يكون رقوما وحروفا
 كما يتزه كلامه عن أن يكون صوتا وحروفا وقلمه عن أن يكون خشبا أو قصبا ويده عن
 أن تكون لحما وعظما ولولا هذه الرحمة لعجز آدمى عن معرفة الرب تعالى اذ لا يعرف
 الله ربه الا من عرف نفسه فلما كان هذا من آثار الرحمة صار على صورة الرحمن لا على
 صورة الله فان الحضرة الالهية غير حضرة الرحمة وغير حضرة الملك وغير حضرة
 الربوبية ولذلك أمر العائذ بجميع هذه الاسماء فقال قل أعوذ برب الناس ملك
 الناس اله الناس ولولا هذا المعنى لكان قوله عليه السلام ان الله خلق آدم على صورة
 الرحمن غير منظوم بل كان ينبغي أن يقول على صورته واللفظ الوارد في الصحيح الرحمن
 ولان تمييز حضرة الملك من حضرة الالهية والربوبية يستدعى شرحا طويلا فلا نقدر
 فيكفيك من الانموذج هذا القدر فان هذا بحر لا ساحل له وان وجدت في نفسك نفورا
 عن هذه الامثال فأنس قلبك بقوله تعالى أنزل من السماء ماء فسالت اودية بقدرها
 الاية فانه كيف ورد في التفسير ان الماء هو المعرفة والقرآن والاودية القلوب
 (خاتمة واعتذار) لا تظن من هذا الانموذج وطريق ضرب الامثال انها رخصة منى
 في دفع الظواهر أو اعتقاد في ابطالها حتى أقول مثلالا يمكن مع موسى عليه السلام
 نعلان ولم يسمع الخطاب بقوله اخلع نعليك حاشى فانه فان ابطال الظواهر رأى الباطنية

الذين نظروا بأعين عوراء الى أحد العالمين ولم يعرفوا الموازنة بين العالمين ولم يفهموا وجهه كما أن ابطال الاسرار مذهب الحشوية الذين يقولون بمجرد الظاهر قالذي يقول بمجرد الظاهر حشوي والذي يقول بمجرد الباطن باطني والذي يجمع بينهما كامل ولذلك قال صلى الله عليه وسلم للقرآن ظاهر وباطن وحده ومطلع ورعاة نقل عن علي موقفا عليه بل أقول فهم موسى من خلع النعيلين اطراح الكونين فامتثل الامر ظاهر ابخلع النعيلين و باطنا باطراح العالمين وهذا هو اعتبار من يرى العبور من الشيء الى غيره ومن الظاهر الى السر و فرقي بين من يسمع قول رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تدخل الملائكة بيتا فيه كلب فيعبر عن الكلب في البيت بالقوة الغضبية ويقول ليس الظاهر مراد ابل أراد تخليبة بيت القلب عن كلب الغضب لانه يمنع المعرفة التي هي من أنوار الملائكة اذ الغضب غول العقل وبين من يمتثل الامر في الظاهر ثم يقول الكلب ليس كلبا للصورة بل لمعناه وهو السبعية والضراوة فاذا كان البيت الذي هو مقر الشخص والبدن عيب عليه أن يحفظه عن صورة الكلب فلا أن يجب حفظ بيت القلب وهو مقر الجوهر الحقيقي الخالص عن شره الكلبة بالاولى فان من يجمع بين الظاهر والسر جميعا فهو الكامل وهو المعنى بقولهم الكامل من لا يطفى نور معرفته نور ورعه ولذلك ترى الكامل لا تسمح نفسه بترك حذ من حدود الشرع مع كمال البصيرة وهذه مغلطة منها وقع بعض السالكين في الاباحة وطى بساط الاحكام ظاهرا حتى انه ربما ترك أحدهم الصلاة وزعم أنه دائما في الصلاة بسره وهذا أشد مغلطة الحق من أهل الاباحة الذين يأخذون في الترهات كقول بعضهم ان الله غفى عن علمنا وكقول بعضهم ان الباطن مشحون بالخبائث ليس يمكن تركه منه منها ولا مطمع في استئصال الغضب والشهوة لظنه أنه مأور باستئصالها وهذه حماقات فأما ما ذكرناه عن بعضهم فهو كبرية جواد وهفوة سالك أخذ الشيطان ودلا به جبل الغرور وأرجع الى حديث النعيلين فأقول ظاهر خلع النعيلين منبه على ترك الكونين فالمثال في الظاهر حق وادأوه الى سر الباطن حقيقة وأهل هذا التنبيه هم الذين بلغوا درجة الزجاجة كما سيأتى في معنى الزجاجة لان الخيال الذي يتخذ من طينة المثال صلب يحجب عنك الاسرار ويحول بينك وبين الانوار ولكن اذا صنى صار كالزجاج الصافي غير حائل عن الانوار بل صار مع ذلك مؤذيا للانوار وبل صار مع ذلك حاقطا للانوار عن الانطفاء بعواصف الرياح فاعلم أن العالم الكثيف الخيالي السفلي صار في حق الانبياء زجاجة ومشكاة الانوار ومصفاة الاسرار ومراقبة الى العالم الاعلى وبهمذا يعرف أن المثال في الظاهر حق ووراءه سر وقس على هذا النور والطور وغيرهما (دقيقة) اذ قال رسول الله صلى الله عليه وسلم رأيت عبد الرحمن بن عوف يدخل الجنة حبرا فلا تظن أنه لم يشاهد ذلك بالبصر كذلك بل رآه في بقطته كما يراه

النائم في نومه وان كان عبد الرحمن مثلنا نائم في بيته فان النوم انما اثر في مشاهدة
 المشاهدات لقهره سلطان الخواص ليظهر الباطن الالهي فان الخواص شاغلة وجاذبة
 لصاحبها الى عالم الحسن وصارفة وجهه عن عالم الغيب والملكوت وبعض الانوار
 النبوية قد يستعلي ويستولي بحيث لا تستجيزه الخواص الى عالمها ولا تشغله فيشاهد
 في اليقظة ما يشاهده غيره في المنام ولكنه اذا كان في غاية الكمال لم يقتصر ادراكه
 على محض الصورة المبصرة بل عبر عنه الى السر فانكشف له ان الايمان جاذب الى
 الجنة وهو العالم الاعلى والمال جاذب الى الحياة الحاضرة وهو العالم الاسفل فان كان
 الجاذب الى اسفل اقوى او مقاوما للجاذب الاخر صد عن المسير الى الجنة وان كان
 جاذب الايمان اقوى او رث عسرا او بطا في سيره فيكون مثاله من عالم الشهادة
 المحبوس فلذلك تجلي له انوار الامرار من وراء جاجات الخيال ولذلك لا يقتصر حكمه
 على عبد الرحمن بن عوف وان كان ابصاره مقصورا عليه بل يحكم به على كل من قوى
 ايمانه وكثرت ثروته كثرة تراحم الايمان ولكن لا تقاومه لرجحان قوة الايمان فهذا
 يعرفك كيفية ابصار الانبياء الصور وكيفية مشاهدتهم المعاني من وراء الصور
 والاعلم ان يكون المعنى سابقا الى المشاهدة الباطنة ثم يشرق منها على الروح
 الخيالي فينطبع الخيال بصورة موازية للمعنى محاكية له وهذا النمط من الوحي
 في اليقظة يفتقر الى التأويل كما أنه في النوم يفتقر الى التعبير والواقع منه في النوم
 نسبة الى الخواص النبوية نسبة الواحد الى ستة وأربعين والواقع في اليقظة نسبة
 أعظم من ذلك وأظن ان نسبته اليه نسبة الواحد الى الثلاثة فان التي انكشفت
 لتامن الخواص النبوية تنحصر شعبتها في ثلاثة أجناس وهذا واحد من تلك
 الاجناس الثلاثة (القطب الثاني في بيان مراتب الارواح البشرية النورانية)
 اذ بعرفتها تعرف أمثلة القرآن فالاول منها الروح الحساس وهو الذي يتلقى
 ما تورده الخواص الخمس وكانه أصل الروح الحيواني وأوله اذ به يصير الحيوان
 حيوانا وهو موجود للصبي الرضيع الثاني الروح الخيالي وهو الذي يستثبت ما أورده
 الخواص ويحفظه مخزونا عنده ليعرضه على الروح العقلي الذي فوقه عند الحاجة
 اليه وهذا لا يوجد للصبي الرضيع في مبداء نشوه ولذلك اذا اولع بشئ ليأخذه فاذا
 غيب عنه ينساه ولا تنازع نفسه اليه الى ان يكبر قليلا فيصير بحيث اذا غيب عنه بكى
 وطالبه لبقاء صورته في خياله وهذا قد يوجد لبعض الحيوانات دون بعض ولا يوجد
 للفراس المتهافت على النار لانه يقصد النار اشغفه بضياء النهار فيظن ان السراج كوة
 مفتوحة الى موضع الضياء فيلقى نفسه عليه فيتأذى به لكنه اذا جاوزه ودخل في
 الظلمة عاوده مرة بعد أخرى ولو كان له الروح الحافظة المستتبهة لما آذاه الحسن من الألم
 لما عاوده بعد ان تضربه مرة وأما الكلب اذا ضرب مرة بخشبة فأرى له الخشبة

بعد ذلك من بعد هرب الثالث الروح العقلي الذي به يدرك المعاني الخارجة عن الحس
والخيال وهو الجوهر الانسي الخاص ولا يوجد للهائم ولا للصبيان ومدر كانه المعارف
الضرورية السكينة الرابع الروح الفكري وهو الذي يأخذ المعارف العقلية المحضة
فيوقع بينها تأليفات وازدواجات ويستنتج منها معارف شريفة ثم اذا استفاد
نتيجتين ألف بينهما واستفاد منها نتيجة أخرى ولا يزال يتزايد كذلك الى غير النهاية
الخامس الروح القدسي النبوي الذي يختص به الانبياء وبعض الاولياء وفيه يتجلى
لوائح الغيب وأحكام الآخرة ووجهه من معارف ملكوت السموات والارض
بل من المعارف الربانية التي يقصردونها الروح العقلي والفكري والبسب الاشارة
بقوله تعالى وكذلك أوحينا اليك روحاً من أمرنا ما كنت تدري ما الكتاب ولا الايمان
ولكن جعلناه نورا نهدي به الآية ولا يبعد أيها المعتقد في عالم العقل أن يكون
وراء العقل طور آخر يظهر فيه ما لا يظهر في العقل كما لا يبعد كون العقل طوراً
وراء التمييز والاحساس ينكشف منه عوالم وعجائب يقصر عنها الاحساس والتمييز
فلا تجعل أقصى الكمال وقفاً على نفسك فان أردت مثلاً ما شاهدته من جملة
خواص بعض السرفانظر الى ذوق الشعر كيف يختص به قوم من الناس وهو نوع
احساس وادراك ويحرم عنه بعضهم حتى لا يميز عند اللحن الموزونة من
المزاحفة وانظر كيف عظمت قوة الذوق في طائفة حتى استخرجوا بها الموسيقى
والاغاني والاوروصوف المستانبات التي منها الحازن والمطرب ومنها المضحك ومنها
المبكي ومنها القاتل ومنها الموجب للغشى وانما يقوى على استنباط هذه الانواع من
يقوى له أصل الذوق وأما العاطل عن خاصية هذا الذوق فيشاركه في سماع الصوت
وتضعف فيه هذه الآثار وهو يتعجب من صاحب الوجد والغشى ولو اجتمع العقلاء
كلهم من أرباب الذوق على تفهيمه معنى الذوق لن يقدروا عليه فهذه امثال في أمر
خسيس يمكن فيه قربه الى فهمك فقمس به الذوق الخاص النبوي فاجتهد ان تصير
بالاقيسة التي ذكرناها والتشبيهات التي رمزنا اليها من أهل العلم فان لم تقدر
فلا أقل من أن تكون من أهل الايمان بهما يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم
درجات والعلم فوق الايمان والذوق فوق العلم فالذوق وجدان والعلم قياس وعرفان
والايمان قبول مجرد بالقليل وحسن الظن بأهل الوجدان وبأهل العرفان واذا عرفت
هذه الارواح الخمسة فاعلم أنها يجملتها أنوار اذ بها تظهر أصناف الموجودات والحسي
والخيالي منها وان كان يشار له فيها ما اليها ثم يمكن الذي للانسان منه غط آخر
أشرف وأعلى أما خلقها اليها ثم فلتكون آلتها في طلب غذائها وفي تسخيرها للآدمي
وانما خلقت للآدمي لتكون شبكة له يقتنص بها من العالم الاسفل مبادئ المعارف
الدينية الشريفة اذا الانسان اذا أدرك بالحس شخصاً معيناً اقتنص عقله منه معنى

عامام طاقا كما ذكرناه في مثال عبد الرحمن بن عوف وإذا عرفت هذه الأرواح
 الخمسة فلترجع إلى غرض الأمثلة اعلم أن القول في موازنة هذه الأرواح الخمسة
 للمشكاة والزجاجة والمصباح والشجرة والزيت يمكن تطويله لكنني أوجزه واقتصر
 على التنبيه على طريقته فأقول أما الروح الحساس فإذا انتظرت إلى خاصيته وجدت
 أنوارها خارجة من ثقب عدة كالعينين والأذنين والمنخرين وغيرها فأوفق مثال له في عالم
 الشهادة المشكاة وأما الروح الخيالي فتجده خواص ثلاثا أحدها أنه من طينة العالم
 السفلي الكنف لأن الشيء الخيالي ذو مقدار وشكل وجهات محصورة مخصوصة وهو
 على نسبة من التخيل من قرب أو بعد ومن شأن الكنف الموصوف بأوصاف الأجسام
 أن يجيب عن الأنوار العقلية المحضة التي تتبرهن عن الوصف بالجهات والمقادير والقرب
 والبعد الثانية أن هذا الخيال الكنف إذا صفي ورقق وهذب صار موازنا للمعاني
 العقلية ومؤديا لأنوارها وغير حائل دون إشراق نورها الثالثة أن الخيال الكنف
 في بداية الأمر يحتاج إلى جسد ليضبط به المعارف العقلية فلا تضطرب ولا تنزل
 ولا تنتشر انتشارا يخرج عن الضبط فتم المعين المثالات الخيالية للمعارف العقلية
 وهذه الخواص الثلاث لا تجد لها في عالم الشهادة إلا إضافة إلى الأنوار المبصرة
 إلا للزجاجة فإنها في الأصل من جوهر كنف أصفى ورقق فيكون حاقطا
 للسراج إذا احتوى عليه عن الانطفاء بإرياح العاصفة والحركات العنيفة فهو أوفق
 مثال له وأما الثالث وهو الروح العقلي الذي به إدراك المعارف الشريفة الإلهية فلا
 يخفى عليك وجه تمثيله بالمصباح وقد عرفت هذا فيما سبق من بيان معنى كون الأنبياء
 سراجا منيرة وأما الرابع وهو الروح الفكري فن خاصيته أنه يتبدى من أصل واحد
 ثم يتشعب منه شعبتان وهكذا إلى تكثير الشعب بالتقسيمات العقلية ثم يفضى بالآخر
 إلى نتائج هي ثمراتها ثم تلك الثمرات تعود فتصير بذورا لمشاكلها إذ يمكن أيضا تلقيح
 بعضها ببعض حتى تتماهى إلى ثمرات ورائها كما ذكرناه فبالحسرى أن يكون مثاله
 من هذا العالم الشجرة وإذا كانت ثمرتها مادة لتضاعف أنوار المعارف وثباتها
 وبقائها فبالحسرى أن لا تعمل بشجرة السفرجل والتفاح والرمان وغيرها بل من جملة
 سائر الأشجار بالزيتونة خاصة لأن أب ثمرتها هو الزيت الذي هو مادة المصابيح
 وتختص به من بين سائر الأدهان الخاصة بزيادة الإشراق مع قلة الدخان والشجرة التي
 تثبت ثمرتها وتكثر تسمى مباركة فالتى لا تنهاى ثمرتها إلى حد محدود أولى أن تسمى
 شجرة مباركة وإذا كانت شعب الأفكار العقلية المحضة خارجة عن قبول الإضافة
 إلى الجهات والقرب والبعد فبالحسرى أن تكون لا شرقية ولا غربية والخامس وهو
 الروح النبوي القدسي المنسوب إلى الأولياء إذا كان في غاية الشروق والصفاء وكانت
 الروح المفكرة منقسمة إلى ما يحتاج إلى تعليم وتنبيه ومدد من الخارج وما لا يحتاج

الى ذلك بل يكون لشدة الصفاء كأنه تنبته من نفسه بغير مدد من خارج فبالحرى ان
تعبّر عن مثل هذا الصافي البالغ في الاستعداد بأنه يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار
اذ في الاولياء من يكاد يستغنى عن مدد الملائكة فهذا المثال موافق لهذا القسم
واذا كانت هذه الارواح مترتبة بعضها على بعض فالجسم هو الاول وهو كالتوطئة
والتهديد للروح الخيال اذ لا يتصور الخيال الامور موضوعا بعده والقصير والعقلي
بعدهما فبالحرى أن تكون الزجاجة للمصباح كالحمل والمشكاة كالحمل للزجاجة
فيكون المصباح في زجاجة والزجاجة في مشكاة واذا كانت هذه كلها
أنوار بعضها فوق بعض فبالحرى أن تكون نورا على نور (خاتمة) هذا المثال انما يصح
لقلب المؤمن وقلوب الاولياء والانبيا لالقولوب الكفار فان النور يراد به الهداية
والمصروف عن طريق الهدى مظلم بل أشد من الظلمة لانه لا يمدى الا الى الباطل بل
كما أن النور لا يمدى الا الى الحق ووعول الكفار اتكتت وكذلك سائر ادراكاتهم
وتعاونت على الاضلال في حقهم فقال الله -مكر جل في بحر لحي- يغشاء موج من فوقه
موج من فوقه سحاب ظلمات بعضها فوق بعض البحر اللجج هو الدنيا وما فيها من
الاطمار المهلكة والاشغال المردية والكدورات المعسمة والموج الاول موج
الشهوات الداعية الى الصفات البهيمية والاشتغال بالذات الحسية وقضاء الاوطار
الدينيوية حتى يأكلون ويتمتعون كأنما كل الانعام وبالحرى أن يكون هذا الموج مظلم
فان حب الشيء يعمى ويصم والموج الثاني الصفات السبعية الباعنة على الغضب
والعداوة والبغضاء والحقد والحسد والمباهاة والتفاخر والتكابر وبالحرى أن يكون
مظلم ايضا لان الغضب غول العقل وبالحرى أن يكون هو الموج الاعلى لان الغضب
في الاكبر مستول على الشهوات وغالب على الذات المشتهية وأما الشهوة
فلا تقاوم الغضب الهائج أصلا وأما السحاب فهو الاعتقادات الخبيثة والظنون
والخيالات الفاسدة التي صارت حجابا بين الكافروين والايمن ومعرفة الحق والاستضاءة
بنور شمس القرآن والعقل فان خاصية السحاب أن يحجب اشراق نور الشمس واذا
كانت هذه كلها مظلمة فبالحرى أن تكون الظلمات بعضها فوق بعض واذا كانت هذه
الظلمات تحجب عن معرفة الاشياء القريبة فضلا عن البعيدة ولذلك حجب الكفار عن
معرفة بحجاب احوال رسول الله صلى الله عليه وسلم مع قرب تناوله وظهوره بأدنى
تأمل فبالحرى أن يعبر عنه بأنه لو أخرجه يده لم يكديراها واذا كان منبع الانوار
كها من النور الاول الحق كما سبق فبالحرى أن يعتقد كل موحد أن من لم يجعل الله
نورا فماله من نور فكيف هذا القدر من اسرار هذه الآيات فاقنع والسلام (من مشكاة
الانوار للامام أبي حامد الغزالي قدس سره) ان المشهور ان وضع المفردات ليس
لافادة مسمياتها لاستلزامها الدور ومعنى ذلك انه ليس الغرض من وضع المفردات ان

تحصل معانيها في ذهن السامع ابتداء لان الوضع لكونه نسبة بين اللفظ والمعنى
يتوقف العلم به على العلم بكل من اللفظ والمعنى فلو توقف العلم بالمعنى على العلم بالوضع
لزم الدور بل الغرض منه ما اخطار المعنى في ذهن السامع ليحكم عليه اوبه وما قيل
في دفع الدور ان فهم المعنى من اللفظ يتوقف على العلم بالوضع وهذا انما يتوقف على العلم
بالمعنى لانه من اللفظ فلا بد من ارجاعه الى ما ذكر من الاخطار بالبال والا فلا يجدي
بطائل قبل لوجه تخصيص هذا البحث بالمفردات فان وضع المركبات ايضا لو كان
لافادة معانيها لزم الدور بعين ما ذكر في المفردات فان المركبات ايضا موضوعات بازاء
معانيها فلو توقف العلم الخ وان شئت أن تقف على حقيقة الحال فاستمع لما يتلى عليك
من المقال فأقول ان من الاوضاع ما يجب فيه ملاحظة المعنى الموضوع له بخصوصه
سواء كان المعنى كليا كوضع رجل أو جزئيا كوضع زيد وهذا يسمى وضعاً شاملاً ومنها
ما لا يجب فيه تلك الملاحظة كما اذا لوحظ أمور متكررة في ضمن مفهوم عام شامل لها
وجعل ذلك المفهوم مرآة لملاحظة تلك الأمور ومن هذا القبيل وضع أسماء
الاشارات والموصولات والضمائر وهذا يسمى وضعاً عاماً وكذا اذا لوحظ ألفاظ كثيرة
في ضمن أمر عام شامل لها ولو لوحظ ايضا معان كثيرة في ضمن أمر عام شامل لها ووضع
كل واحد من تلك الالفاظ الكثيرة بازاء كل واحد من تلك المعاني المتكررة وذلك كما
يقال كل لفظ على صيغة الفاعل فهو موضوع لمن قام به مدلول مصدره فيوضع بذلك
الوضع ضارب وعالم ومن هذا القبيل وضع سائر المشتقات وهذا الوضع يسمى وضعاً
نوعياً والمركبات كاهام موضوعات بهذا الوضع فاذا تم هذا فنقول ان الموضوع
بالوضع الشخصي لا يمكن أن يفيد معناه بأن يصوره في ذهن السامع ويحصل ابتداء
لان العلم بوضعه لمعناه ان موقوف على العلم بمعناه بخصوصه فلو توقف العلم بمعناه
بخصوصه على العلم بوضعه لمعناه لزم الدور وأما الموضوع بالوضع العام فكذا
الموضوع بالوضع النوعي فلما لم يتوقف العلم بوضعهما بالوضع العام على ملاحظتهما
بخصوصهما بل كان يكفي في العلم بوضعهما ملاحظة ما وضعاهما اجمالاً في ضمن
أمر عام أمكن افادتهما بالمسمياتهما من غير لزوم الدور وعلى هذا التحقيق يكون
الغرض من وضع المركبات افادة معانيها على ما قالوا لكن يلزم أن يكون أكثر المفردات
من هذا القبيل لكن كونها موضوعات اما بالوضع النوعي أو بالوضع العام فيمكن
أن يكون الغرض من وضعها افادة معانيها من غير لزوم الدور في تلك الافادة على
خلاف ما صرح به لكن الحق أحق بالاتباع وهذا ما افاده المولى المحقق على
القوشجي (الوضع) هو كون الشيء مشاراً اليه بالاشارة الحسية وتخصيص اللفظ
بالمعنى كما في التلويح وقيل هو جعل اللفظ دليلاً على المعنى وهو من صفات الواضع
والاستعمال اطلاق اللفظ واردة المعنى وهو من صفات المنكلم والجمل اعتقاد

السامع مراد المتكلم أو ما اشتمل على مراده وهو من صفات السامع والوضع عند
 الحكماء هيئة عارضة للشيء بسبب نسبتين نسبة اجزائه بعضها الى بعض ونسبة
 اجزائه الى الامور الخارجة عنه كالقيام والقعود والوضع الحسي هو القاء الشيء
 المستعمل كما في قوله * متى أضع العمامة تعرفوني * وفي الراغب الوضع أعم من الخط
 وإذا تعدى بعلى كان بمعنى التحميل وإذا تعدى بعن كان بمعنى الازالة وتعيين اللفظ
 للمعنى بحيث يدل عليه من غير قرينة ان كان من جهة واضع اللغة وهو الله تعالى او
 البشر على الاختلاف فوضع لغوي كوضع السماء والارض والافان كان من جهة
 الشارع فوضع شرعي كوضع الصوم والصلاة والافان كان من قوم مخصوصين
 كاهل الصناعات من العلماء وغيرهم فوضع عرفي خاص كوضع أهل المعاني الايجاز
 والاطناب وأهل البيان الاستعارة والسكايه وأهل البديع التجنيس والترصيع
 والافهوعرفي عام ان كان من أهل عرف عام كقطيع الدابة والحيوان والواضع
 اذا تصور اللفظ مخصوصة في ضمن أمر كلي وحكم حكما كلابا بأن كل لفظ منه درج
 تحته عنه للدلالة بنفسه على كذا يسمى هذا الوضع وضعانوعيا وهو ثلاثة أنواع
 وضع خاص لموضوع له خاص كوضع اعلام اجناس الصيغ من فعل وفعل
 وغيرهما من جميع الهيئات الممكنة الطارئات على تركيب فعل فان كلها اعلام
 لاجناس الصيغ الموزونة هي بها ووضع عام لموضوع له خاص كوضع عامة الافعال
 فانها موضوعة بالنوع بملاحظة عنوان كلي شامل بخصوصيته كل نسبة جزئية من
 النسب التامة فال موضوع له تلك النسب الجزئية الملحوظة بذلك العنوان الكلي فالوضع
 عام والموضوع له خاص ووضع عام لموضوع له عام كالاشتقاق مثل اسم الفاعل
 والمفعول والمصغر والمنسوب وفعل الامر وفعل المبني للمفعول الى غير ذلك مما يتعلق
 بالهيئات فانها ليست موضوعة بخصايصها بل بقواعد كلية واذا تصور الواضع
 لفظا خاصا وتصور ايضا معنى معيناً اما جزئياً أو كلياً وعين ذلك اللفظ بعين ذلك المعنى
 وكل ما يصدق عليه ذلك المعنى يسمى هذا الوضع وضعاً شخصياً وحينئذ اما ان يكون
 الوضع والموضوع له خاصين بأن يتصور معنى جزئياً ويعين اللفظ بازائه كعامة الاعلام
 الشخصية فانها أسماء تعين مسماها من غير قرينة أو ~~ويكون~~ وناعامين بأن يتصور معنى
 كلياً ويعين اللفظ بازائه كعامة النكرات أو يكون الوضع عاماً والموضوع له خاصاً كالكل
 واحد من تلك الجزئيات كالضميرات والموصولات وأسماء الاشارات وأسماء الافعال
 والحروف وبعض الظروف كآين وحيث وغيرهما مما يتضمن معنى الحرف وأما كون
 الوضع خاصاً والموضوع له عاماً فغير معقول لاستحالة كون جزئي آله ملاحظة كلي
 والموضوعات اللغوية هي الالفاظ الدالة على المعاني وتعرف بالنقل وتواتر الاسماء
 والارض أو بالنقل آحاداً كالقرء للطهر والحيض أو باستنباط العقل من النقل كالجمع

المحلي بأل أنه للعموم فانه نقل أن هذا الجمع يصح الاستثناء منه وكل ما صح الاستثناء ١٤
 حصريه فهو عام للزوم تناوله للمشتق فيستنبط العقل من هاتين المقدمتين النقليتين
 عموم الجمع المحلي باللام يحكم به ومه ولا يشترط مناسبة اللفظ للمعنى في وضعه عند
 الجمهور واعلم أن دلالة الالفاظ على معنى دون معنى لا بد لها من مخصص لتساوى
 نسبتها الى جميع المعاني فذهب المحققون الى أن المخصص هو الواضع وتخصيص وضعه
 لهذا دون ذاك هو ارادة الواضع والظاهر أن الواضع هو الله تعالى على ما ذهب
 اليه الاشعري من أنه تعالى وضع الالفاظ ووقف عباده عليها تعليم بالوحى أو بخلق علم
 ضرورى في واحد أو جماعة وليست دلالة اللفظ على المعنى لذاته كدلالته على اللفظ
 والواجب أن لا تختلف اللغات باختلاف الامم ولو يجب أن يفهم كل أحد معنى كل
 لفظ لا متناع انفسك الدليل عن المدلول ثم ان اللفظ الدال على المعنى له جهتان جهة
 ادراك بالذهن وجهة تحققه في الخارج فهمل الوضع له باعتبار الجهة الاولى أو الثانية
 أو من غير نظر الى شئ منها فثلاثة مذاهب أحدها انه موضوع للمعنى الخارجى
 لا الذهنى والثانى انه موضوع للمعنى الذهنى وان لم يطابق الخارج لدوران الالفاظ
 مع المعانى الذهنية وجودا وعدمه فان من رأى شيئا من بعيد تخيله ظللا فاذا تحرك
 فظنه شجرة اسماء شجرة فاذا قرب منه ورآه رجلا سماه رجلا والثالث انه موضوع
 للمعنى من حيث هو من غير تقييد بخارجى أو ذهنى واستعماله فى أيهما كان استعمال
 حقيقى وليس لكل معنى لفظ موضوع له فان من المعانى ما لم يوضع له لفظ كأنواع
 الروائح والوضع يخص الحقيقة والاستعمال بعلمها والجماز والكناية أيضا والدالة
 الدالة على التعيين بالوضع ضعيفة من تعريفات أبى البقاء الكفوى (الوحى) هو
 الكلام الخفى يدرك بسرعة ليس فى ذاته مركبا من حروف مقطعة تتوقف على تموجات
 متعاقبة فى الانوار ان موسى عليه السلام تلقى من ربه كلمات كلاما تلقيا روحانيا ثم
 تمثل ذلك الكلام لبدنه وانتقل الى الحس المشترك فانتقش به من غير اختصاص بعضو
 وجهة وهو كائن لله عليه على ثلاثة أنواع بلا واسطة بل بخلق الله فى قلب الموحى
 اليه علما ضروريا بادر الله اذراكه من الكلام النفسى القديم القائم بذاته تعالى
 وهذه حالة محمد ليلة الاسراء على مذهب طائفة أو بواسطة خلق الاصوات فى بعض
 الاجسام كحال موسى عليه السلام أو بارسال ملك وما يدرك الملك من النوع الاول
 وهذا غاب أحوال الانبياء الى الاول أشير به قوله تعالى وما كان لبشر أن يكلمه الله
 الا وحيا الى الثانى بقوله أو من وراء حجاب الى الثالث بقوله أو يرسل رسولا والثانى
 منها قد يطلع عليه غير الموحى اليه كما سمع السبعون حين مضوا الى الميقات ما سمعه
 موسى عليه السلام والثالث يشارك فيه الملك وأما الاول فهو مكتوم أى اكتتام ثم ان
 المتلقى ما هو من قبله تعالى لا بد له من استعداد خاص لذلك والقابلية للفهم من قبل

غيره تعالى لا يوجب الاستعداد للتلقى من جنابه الا قدس لاتفاوت البين بين الحمايين
والتعبير بالتعليم في آدم عليه السلام للتقريب الى الفهم لانه الاصل المتعارف الجارى
بين افراد الناس بطريق الانباء القولى ولا يمنع استعداد الملائكة للتلقى من قبله تعالى
فيما يجانس فطرته الاستفادة من آدم بطريق الانباء وقد استعذله آدم عليه السلام
بحسب مجانسة فطرية ومناسبة جمالية ومخلص ما قاله أبو علي في بعض رسائله هو أن
وصفه تعالى بكونه متكلاما لا يرجع الى ترديد العبارات ولا الى أحاديث النفس والفكر
المختلفة التي صارت العبارات دلائل عليها بل فيضان العلوم منه تعالى على لوح قلب
النبي عليه السلام بواسطة القلم النقاش الذي يعبر عنه بالعقل الفعال والملك المقرب
فيتلقى النبي عليه السلام بواسطة الملك وقوة التخييل تلك العلوم ويتصورها بصورة
الحروف والاشكال المختلفة وتجعل لوح النفس فارغا فتنقش تلك العبارات والصور
فيه فيسمع منها كلاما منظوما ويرى شخصا بشريا فيصور في نفسه الصافية صورة
المتلقى والملقى كما يتصور في المرأة المجلوة صورة المقابل فتارة يعبر عن ذلك المنتقش
بعبارة العبرية وتارة بعبارة العرب فالمصدر واحد والمظهر متعدد فكذلك هو سماع
الملائكة ورؤيتهما وكل ما عبر عنه بعبارة قد اقترنت بنفس التصور فذلك هو
آيات الكتاب وكل ما عبر عنه بعبارة نفسه فذلك هو اخبار النبوة فلا يرجع هذا
الى خيال بذهن محسوس مشاهد لان الحس تارة يتلقى المحسوسات من الحواس
الظاهرة وتارة يتلقاها من المشاعر الباطنة فمن نرى الاشياء بواسطة الحس والنبي
يرى الاشياء بواسطة القوى الباطنة وفمن نرى ثم نعلم والنبي يعلم ثم يرى من تعريفات
أبي البقاء المذكور (فصل في بيان ذكر عشق الطرفاء والفتيان للاوجه الحسان) اعلم
انه اختلفت آراء الحكماء في هذا العشق وماهيته وانه حسن أو قبيح محمود أو مذموم
فمنهم من ذمه وذكر انه رذيلة وذكر مساويه ومنهم من قال انه فضيلة نفسانية وممدوحه
وذكر محاسن أهله وشرف غايته ومنهم من لم يقف على ماهيته وعلاه وأسباب معانيه
وغايته ومنهم من زعم انه مرض نفسي ومنهم من قال انه جنون الهسى والذي يدل
عليه النظر الدقيق والمنهج الاينى وملاحظة الامور عن أسبابها السلبية ومبادئها
العالية وغاياتها الحكمية ان هذا العشق اعنى الاله اذا الشديد بحسن الصورة
الجميلة والمهبة المفرطة لمن وجدت فيه السمات اللطيفة وتناسب الاعضاء وجوده
التركيب لما كان موجودا على نحو وجود الامور الطبيعية في نفوس أكثر
الامم من غير تكلف وتصنع فهو لا محالة من جملة الاوضاع الالهية التي يترتب عليها
المصالح والحكم فلا بد أن يكون مستحسنا محمودا سيما وقد وقع من مبادئ قاضيه لاجل
غايات شريفة أما المبادئ فلاننا نجد نفوس أكثر الامم التي اهتمت بالعلوم والصناعات
والآداب والرياضات مثل أهل فارس وأهل العراق وأهل الشام والروم وكل قوم

فيهم العلوم الدقيقة والصنائع اللطيفة والآداب الحسنة غير خالية عن هذا العشق
 اللطيف الذي منشؤه استحسان شمائل المحبوب ولم نجد أحداً ممن له قلب لطيف وطبع
 دقيق وذهن صاف ونفس رحيمة خالية عن هذه المحبة في أوقات عمره ولكن وجدنا
 سائر النفوس الغليظة والقلوب القاسية والطبائع الجافية من الأكراد والأعراب
 والترك والزنج خالية عن هذا النوع من المحبة وإنما اقتصرأكثرهم على محبة الرجال
 للنساء ومحبة النساء للرجال طلباً للنكاح والسفاد كما في طباع سائر الحيوانات
 المرتكز فيها حب الأزواج والسفاد والغرض منها في الطبيعة بقاء النسل وحفظ
 الصور في هيولاتها بالجنس والنوع إذا كانت الأشخاص دائمة السيلان والاستحالة
 وأما الغاية في هذا العشق الموجود في الطرقات وذوى لطافة الطبع فلما ترتب عليه
 من تأديب الغلمان وتربية الصبيان وتدريبهم وتعليمهم العلوم الجزئية كالنحو واللغة
 والبيان والهندسة وغيرها والصنائع الدقيقة والآداب الحميدة والأشعار اللطيفة
 الموزونة والنغمات الطيبة وتعليمهم القصص والأخبار والحكايات الغريبة
 والأحاديث المروية إلى غير ذلك من السمكالات النفسانية فإن الأطفال والصبيان
 إذا استمتعوا عن تربية الآباء والامتهات فهم بعد محتاجون إلى تعليم الاستاذين
 والمعلمين وحسن توجيههم والتفاهم اليهم ينظر الاشفاق والتعطف في أجل ذلك
 أو جدت العناية الربانية في نفوس الرجال البالغين رغبة في الصبيان ومحبة وتعشقا
 للغلمان الحسن الوجوه ليكون ذلك داعياً لهم لتأديبهم وتعليمهم وتسكين
 نفوسهم الناقصة وتبليغهم إلى الغايات المقصودة في إيجاد نفوسهم والامساخلاق
 الله هذه الرغبة والمحبة في أكثر الظرفاء والعلماء عبثاً وهباء فلا يتدفق ارتكاز
 هذا العشق النفساني في النفوس اللطيفة والقلوب الرقيقة الغير القاسية من فائدة
 حكيمية وغاية صحيحة ونحن نشاهد ترتب هذه الغايات التي ذكرناها فلا محالة
 يكون وجود هذا العشق في الإنسان معدوداً من جملة الفضائل والمحسنات
 لا من جملة الرذائل والمقبحات ولعمري إن هذا العشق يترك النفس فارغة عن جميع
 الاهتمام الدنيوية الأهما واحداً فمن حيث يجعل الهموم هماً واحداً هو الاشتياق
 إلى رؤية جمال إنساني فيه كثير من آثار جمال الله وجلاله حيث أشار إليه بقوله
 وأقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم وبقوله ثم أنشأناه خلقاً آخر فتبارك الله أحسن
 الخالقين سواء كان المراد من الخلق الآخر الصورة الظاهرة الكاملة أو النفس
 الناطقة لأن الظاهر عنوان الباطن والصورة مثال الحقيقة والبدن بما فيه مطابق
 للنفس وصفاته والمجاز نقطة الحقيقة ولاجل ذلك أن هذا العشق النفساني للشخص
 الإنساني إذا لم يكن مبدؤاً فراط الشهوة الحيوانية بل استحسان شمائل المعشوق
 وجودة تركيبة واعتماداً على مزاجه وحسن أخلاقه وتناسب حركاته وأفعاله وغنجه

ودلاله كان معدودا من جملة الفضائل وهو يرقق القلب ويذكى الذهن وينبه النفس على
 ادراك الامور الشريفة ولاجل ذلك أمر المشايخ مرديهم في الابتداء بالعشق وقيل
 العشق العفيف أدنى سبب في تلطيف النفس وتنوير القلب وفي الاخبار ان الله جميل
 يحب الجمال وقيل من عشق وعف وكتم ومات مات شهيدا وتفصيل المقام ان العشق
 الانساني ينقسم الى حقيقى والى مجازى والعشق الحقيقى هو محبة الله وصفاته
 وأفعاله من حيث هي أفعاله والمجازى ينقسم الى نفسانى والى حيوانى والنفسانى
 هو الذى يكون مبدءا مشاكلة نفس العاشق المعشوق فى الجوهر ويكون أكثر انجابه
 بشماثل المعشوق لانها آثار صادرة عن نفسه والحيوانى هو الذى يكون مبدءا مشهورة
 بدنية وطالب لذة بهيمية ويكون أكثر انجباب العاشق بظاهر المعشوق ولونه واشكال
 أعضائه لانها أمور بدنية والاقل مما تقتضيه لطافة النفس وصفاتها والثانى
 مما تقتضيه النفس الامارة ويكون فى الاكثر مقارنا للفتور والحرص عليه وفيه
 استخدام القوة الحيوانية للقوة الناطقة بخلاف الثانى فانه يجعل النفس شقيقة ذات
 وجد وحزن وبكاء ورقة قلب وفكر كأنه اطلب شيئا باطنا مخفيا عن الحواس فتقطع
 عن الشواغل الدنيوية وتعرض عما سوى معشوقها جاعلة جميع الهموم هما واحدا
 فلاجل ذلك يكون الاقبال على المعشوق الحقيقى أسهل على صاحبه من غيره
 فانه لا يحتاج الى انقطاع عن الاشياء الكثيرة بل يرغب عن واحد الى واحد لكن الذى
 يجب التنبيه عليه فى هذا المقام ان هذا العشق وان كان معدودا من جملة الفضائل
 الا أنه من الفضائل التى يتوسط الموصوف بها بين العقل المقارق المحض وبين النفس
 الحيوانية ومثل هذه الفضائل لا تكون محمودة شريفة على الاطلاق فى كل وقت وعلى
 كل حال من الاحوال ومن كل أحد من الناس بل ينبغى استعمال هذه المحبة
 فى أواسط السلوك العرفانى وفى حال ترقى النفس وتنبيهها عن نوم الغفلة ورقدة
 الطبيعة واخراجها عن بحر الشهوات الحيوانية وأما عند استكمال النفس العلوم
 الالهية وصيرورتها عقلا بالفضل محيطا بالعلوم الكلية ذامكة الاتصال بعالم القدس
 فلا ينبغى لها عند ذلك الاشتغال بعشق هذه الصورة المستحسنة للجمعية والشمائل
 اللطيفة البشرية لان مقامها صار أرفع من هذا المقام ولهذا قيل المجاز قنطرة
 الحقيقة واذا وقع العبور من القنطرة الى عالم الحقيقة فالرجوع الى ما وقع العبور
 منه تارة أخرى يكون قبيحا معدودا من الرذائل ولا يبعد أن يكون اختلاف
 الاوائل فى مدح العشق وذمه من هذا السبب الذى ذكرناه أو من جهة انه يشته
 العشق العفيف النفسانى الذى منشؤه لطافة النفس واستحسانها تناسب الاعضاء
 واعتدال المزاج وحسن الاشكال وجودة التركيب بالشهوة البهيمية التى منشؤها
 افراط القوة الشهوانية وأما الذين ذهبوا الى أن هذا العشق من فعل البطالين

الفارغين الهمم فلا نهم لا خبرة لهم بالامور الخفية والاسرار اللطيفة ولا يعرفون
 من الامور الاما تجلى للعوام وظهر للمشاعر الظاهرة ولم يعلموا ان الله تعالى لا يخلق
 شيئا في جيلة النفوس الا بحكمة جليلة وغاية عظيمة وأما الذين قالوا انه مرض نفساني
 أو قالوا انه جنون الهسي فأنما قالوا ذلك من أجل انهم رأوا ما يعرض للعشاق من سهر
 الليل ونحول البدن وذبول الجسد وفوات النبض وغور العيون وتنفس الصعداء
 مثل ما يعرض للمرضى فظنوا ان مبدءه فساد المزاج واستيلاء المزة السوداء وليس
 كذلك بل الامر بالعكس فان تلك الحالات ابتدأت من النفس أولا ثم أثرت في البدن
 فان من كان دائم الفكر والتأمل في أمر باطني كثير الاهتمام والاستغراق فيه انصرفت
 قواه البدنية الى جانب الدماغ وينبعث من كثرة الحركات الدماغية حرارة شديدة
 تحرق الاخلاط الرطبة وتنفى الكيموسات الصالحة فيستولى اليبس والجفاف على
 الاعضاء ويستحيل الدم الى السوداء وربما يتولد منه الما ليخوليا وكذا الذين زعموا
 انه الهسي فأنما زعموا من أجل انهم لم يجدوا دوا يعالجون به ولا شربة يسقونها
 فيبرؤن مما هم فيه من المحنة الا الدعاء بالله بالصلاة والصدقة والرقى من الرهابين
 والكهنة وهكذا كان دأب الحكماء والاطباء اليونانيين فكانوا اذا أعياهم مداواة
 مريض ومعالجة عليل أو يتسوامنه حملوه الى هيكل عبادتهم وأمرؤا بالصلاة
 والصدقة وقربوا قربانا وسألوا أهل دعائهم وأخبارهم ورهبانهم أن يدعوا الله بالشفاء
 فاذا برئ المريض مما اذلك طبيا الهيا والمرضى جنونا الهيا ومنهم من قال ان العشق
 هوى غالب في النفس فحوظ طبع مشاك في الجسد أو نحو صورة مماثلة في الجنس
 ومنهم من قال منشؤه موافقة الطالع في الولادة فكل شخصين اتفقا في الطالع
 درجة أو كان صاحب الطالعين كوكبا واحدا ويكون البرجان متفقين
 في بعض الاحوال والانتظار كالمثلثات أو ماشا كل ذلك مما عرفه المنجمون وقع بينهما
 التعاشق ومنهم من قال ان العشق هو افراط الشوق الى الاتحاد وهذا القول وان كان
 حسنا الا انه كلام مجمل يحتاج الى تفصيل لان هذا الاتحاد من أى ضروب الاتحاد
 فان الاتحاد قد يكون بين الجسمين وذلك بالامتزاج والاختلاط ومثله ذلك لا يتصور
 في حق النفوس ثم لو فرض وقوع الاتصال بين بدني العاشق والمعشوق في حالة الغفلة
 والذهول أو النوم نعلم يقينا ان ذلك لم يحصل المقصود لان العشق كما مر من صفات
 النفوس لا من صفات الاجرام بل الذي يتصور ويصح من معنى الاتحاد هو الذي
 يبناء في مباحث العقل والمعقول من اتحاد النفس العاقلة بصورة العقل بالفعل
 واتحاد النفس الحساسة بصورة المحسوس بالفعل فعلى هذا المعنى يصح صيرورة
 النفس العاشقة متحدة بصورة المعشوقة وذلك بعد تكرر المشاهدات وتوارد الانتظار
 وشدة الفكر والذهن في أشكاله وشمائله حتى تصير صورته حاضرة متدركة

في ذات العاشق وهذا إما أَوْضَحْنَا سبيله وَحَقَّقْنَا طَرِيقَهُ بِحَيْثُ لَمْ يَبْقَ لَاحِدٌ مِنْ الْأَذْكَاءِ
بِحَالِ الْإِنْكَارِ فِيهِ وَقَدْ وَقَعَ فِي حِكَايَاتِ الْعُشَّاقِ مَا يَدُلُّ عَلَى ذَلِكَ كَمَا رَوَى أَنَّ مَجْنُونًا
الْعَامِرِي كَانَ فِي بَعْضِ الْأَحْيَانِ مُسْتَعْرِقًا فِي الْعُشْقِ بِحَيْثُ جَاءَتْ حَبِيبَتُهُ وَنَادَتْهُ
بِالْمَجْنُونِ أَنَا لَيْلِي فَمَا التَفَتَ إِلَيْهَا وَقَالَ لِي عَنْكَ غَنَى بِعُشْقِكَ فَإِنَّ الْعُشْقَ بِالْحَقِيقَةِ
هُوَ الصُّورَةُ الْحَاصِلَةُ وَهِيَ الْمَعشُوقَةُ بِالذَّاتِ لَا الْأَمْرَ الْخَارِجِي وَهُوَ ذُو الصُّورَةِ
لَا بِالْعَرَضِ كَمَا أَنَّ الْمَعْلُومَ بِالذَّاتِ هُوَ نَفْسُ الصُّورَةِ الْعَلَمِيَّةِ لَا مَا خَرَجَ عَنِ التَّصَوُّرِ
وَإِذَا تَبَيَّنَ وَصَحَّ اتِّحَادُ الْعَاقِلِ بِالْمَعْقُولِ وَاتِّحَادُ الْجَوْهَرِ بِالْحَاسِ بِصُورَةِ الْمَحْسُوسِ
كُلُّ ذَلِكَ عِنْدَ الْأَسْتَحْضَارِ الشَّدِيدِ وَالْمُشَاهَدَةِ الْقَوِيَّةِ كَمَا سَبَقَ فَقَدْ صَحَّ اتِّحَادُ نَفْسِ
الْعَاشِقِ بِصُورَةِ مَعشُوقِهِ بِحَيْثُ لَمْ يَفْتَقِرْ بَعْدَ ذَلِكَ إِلَى حُضُورِ جِسْمِهِ وَالْإِسْتِفَادَةِ
مِنْ شَخْصِهِ كَمَا قَالَ الشَّاعِرُ

أَنَا مِنْ أَهْوَى وَمِنْ أَهْوَى أَنَا • نَحْنُ رُوحَانِ لَمْ نَلِدْنَا
فَإِذَا أَبْصَرْتَنِي أَبْصَرْتَهُ • وَإِذَا أَبْصَرْتَهُ أَبْصَرْتَنَا

ثُمَّ لَا يَخْفَى أَنَّ الْإِتِّحَادَ بَيْنَ الشَّيْئَيْنِ لَا يَتَصَوَّرُ إِلَّا كَمَا حَقَّقْنَاهُ وَذَلِكَ مِنْ خَاصِيَةِ الْأُمُورِ
الْروْحَانِيَّةِ وَالْأَحْوَالِ النَفْسَانِيَّةِ وَأَمَّا الْأَجْسَامُ وَالْجِسْمَانِيَّاتُ فَلَا يَكُنْ فِيهَا الْإِتِّحَادُ
بِوَجْهِ بَلِ الْمَجَاوِرَةِ وَالْمَمَازِجَةِ وَالْمَمَاسَةِ لَا غَيْرَ بَلِ التَّحْقِيقُ أَنَّ لَا يَوْجُدُ وَمَالٌ فِي هَذَا
الْعَالَمِ وَلَا تَصِلُ ذَاتٌ إِلَى ذَاتٍ فِي هَذِهِ النَّشْأَةِ أَبَدًا وَذَلِكَ مِنْ جِهَتَيْنِ أَحَدُهُمَا أَنَّ الْجِسْمَ
الْوَحِيدَ الْمُتَّصِلَ إِذَا حَقَّقَ أَمْرَهُ عَلِمَ أَنَّهُ مَشُوبٌ بِالْغَيْبَةِ وَالْفَقْدِ لِأَنَّ كُلَّ جُزْءٍ مِنْهُ مَفْقُودٌ
عَنِ صَاحِبِهِ مُفَارِقٌ عَنْهُ فَهَذَا الْإِتِّصَالُ بَيْنَ أَجْزَائِهِ عَيْنُ الْإِنْفِصَالِ لِأَنَّهُ لَمَّا لَمْ يَدْخُلْ
بَيْنَ تِلْكَ الْأَجْزَاءِ جِسْمٌ مُبَايِنٌ وَلَا نَفْثَاءٌ خَالٍ وَلَا حَدَثٌ سَطَحٌ فِي خِلَالِهَا قِيلَ إِنَّهَا مُتَّصِلَةٌ
وَاحِدَةٌ وَلَيْسَتْ وَحْدَتُهَا وَحْدَةً خَالِصَةً عَنِ الْكثرةِ فَإِذَا كَانَ حَالُ الْجِسْمِ فِي حَذِّ ذَاتِهِ
كَذَلِكَ مِنْ عَدَمِ الْحُضُورِ وَالْوَحْدَةِ فَكَيْفَ يَتَّحِدُ بِشَيْءٍ آخَرَ أَوْ يَقَعُ الْوَصَالُ بَيْنَهُ وَبَيْنَ شَيْءٍ
وَالْآخَرِ أَنَّهُ مَعَ قَطَاعِ النَّظَرِ عَمَّا ذَكَرْنَا لَا يُمْكِنُ الْوَصْلَةُ بَيْنَ الْجِسْمَيْنِ الْإِبْنَوِيَّاتِ تَلَاقِي
السَّطْحَيْنِ مِنْهُمَا وَالسَّطْحُ خَارِجٌ عَنِ حَقِيقَةِ الْجِسْمِ وَذَاتُهُ فَانْهَ لَا يُمْكِنُ وَصُولُ شَيْءٍ مِنَ
الْمَحَبِّ إِلَى ذَاتِ الْجِسْمِ الَّذِي لَهُ الْمَعشُوقُ لِأَنَّ ذَلِكَ الشَّيْءَ أَمَّا نَفْسُهُ أَوْ جِسْمُهُ أَوْ عَرَضٌ مِنْ
عَوَارِضِ نَفْسِهِ أَوْ بَدَنِهِ وَالثَّالِثُ مُحَالٌ لِإِسْتِحْصَالِ اتِّتْقَالِ الْعَرَضِ وَكَذَلِكَ الثَّانِي لِإِسْتِحْصَالِ
التَّداخُلِ بَيْنَ الْجِسْمَيْنِ وَالتَّلَاقِي بِالْأَطْرَافِ وَالنَّهَائِيَّاتِ لَا يَتَّبَعِي عَلَيْهِ طَالِبُ الْوَصَالِ
وَلَا يَرَوِي غَايِلُهُ وَأَمَّا الْأَوَّلُ فَهُوَ أَيْضًا مُحَالٌ لِأَنَّ نَفْسًا مِنَ النُّفُوسِ لَوْ فَرَضَ اتِّتْقَالُهَا
فِي ذَاتِهَا يَدْرَأُ لَكَانَتْ تَفْصَالُهُ فَيُلْزَمُ حَيْثُ تَدْرَأُ أَنْ يَصِيرَ بَدَنُ وَاحِدٍ ذَاتَ نَفْسَيْنِ وَهُوَ مُتَمَنِّعٌ
وَلَا جُلَّ ذَلِكَ أَنَّ الْعَاشِقَ إِذَا اتَّفَقَ لَهُ مَا كَانَ غَايَةً مَتَمَّنَّاهُ وَهُوَ الَّذِي يُؤْمِنُ بِمَعشُوقِهِ
وَالْحُضُورِ فِي مَجْلِسِ الصَّحْبَةِ مَعَهُ يَدْعِي فَوْقَ ذَلِكَ وَهُوَ غَنَى الْخُلُوءِ وَالْمَجَالَسَةِ مَعَهُ مِنْ غَيْرِ
حُضُورِ أَحَدٍ فَإِذَا سَمِعَ ذَلِكَ وَخَلَا الْجُلُوسَ عَنِ الْأَعْيَارِ غَنَى الْمَعَانِقَةِ وَالتَّقْبِيلِ فَإِنْ تَبَسَّرَ

ذلك عني الدخول في لحاف واحد والالتزام بجميع الجوارح أكثر مما ينبغي ومع ذلك
كاه الشوق بحاله وحرقة النفس كما كانت بل ازداد الشوق والاضطراب كما قال
قاتلهم

أعانةها والنفس بعد مشوقة * اليها وهل بعد العناق تداني
والنم قاهما كي تزول حرارتي * فيزداد ما ألقى من الهيجان
كان فؤادي ليس يشقي غلبه * سوى أن يرى الروح حين يتحدان

والسبب الذي في ذلك ان المحبوب في الحقيقة ليس هو العظم واللحم ولا شيئا من البدن
بل ولا يوجد في عالم الاجسام ما تتشاققه النفس وتتهواه بل صورة روحانية غير
موجودة في هذا العالم (من الهيات الاسفار الاربعه لصدر الدين الشيرازي) وهو
كتاب جامع بين حكمة الاشراف والتصوف واما له شهرة في الديار الرومية الا اننا لمبنا
نسخة منه من العراق قد نحت عليها نسخة أو نسختان (حديث آخر) حدثنا أبو بكر
محمد بن عبد الله بن يوسف النيسابوري حدثنا أحمد بن الخليل البغدادي حدثنا سويد
ابن معبد الانباري حدثنا علي بن مسهر عن أبي يحيى الققات عن مجاهد عن ابن عباس
رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من عشق فعم وكتم مات شهيدا
قال الشيخ رحمه الله الشهادة هي الدرجة الثالثة من النبوة قال الله تعالى فأولئك مع
الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين وقال عليه السلام
أثبت حراء فليس عليك الانبي أو صديق أو شهيد ورفق الله من أقدار الشهادة حين
قال بل أحياء عند ربهم وقال عليه السلام أرواح الشهداء في حواصل طيور خضر
تسرح في الجنة وقال عليه السلام ماتت دون الشهادة فيكم فقالوا القتل في سبيل الله
تعالى فقال ان شهداء أمتي اذن لقليل ثم عدسبعة غير القتل في سبيل الله المبطون
والمطعون والحرق والفرق والهدم والمرأة تموت بجمع وفريسة السبع ان شاء الله
تعالى فأخبر عليه السلام ان هؤلاء شهداء المقتول في سبيل الله تعالى ثم قال
في هذا الحديث ان من عشق فعم وكتم مات شهيدا فعد صاحب العشق
في هؤلاء والعشق اسم شنيع ووصف عند بعض الناس قطييع وهو مع شناعة
اسمه وبشاعة وصفه محلي من مات فيه هذا المحل فليس ذلك بالحكمة فيه ومقاربة
وصف هذا ونعمته من أوصاف أولئك ونعوتهم فاقول ذلك ان أوصاف هؤلاء الذين
وصفهم الخبر وعدتهم في الشهداء ليس من اكسابهم ولا أفعالهم بأنفسهم وانما هو
فعل الله بهم من غير سبب موجب يكون ذلك منهم وكذلك العشق هو فعل الله
بالعبد من غير سبب موجب لذلك وان كان بدؤه النظر والسماع فليس ذلك بموجب له
لان الانسان قد ينظر الى كثير من المستحسنات فلا يكون منه هذا الوصف ويسمع
بالاذكار فلا يظهر فيه هذا النعت اذن فالتنظر والسماع ليسا بموجبين له فهو اذن فعل

القبه وقد قال افلاطون ما أعلم ما الهوى غير أني أعلم أنه جنون الهوى لا محمود صاحبه
ولامذموم وقال يحيى بن معاذ لو وليت خزان العذاب ما عذبت عاشقا قط لانه ذنب
اضطرارى لا ذنب اختيارى والعشق في الجملة افراط المحبة ومجاوزه حدها وذلك
أن المحبة لها بداية ونهاية فبدايتها الموافقة ونهايتها العشق وأول المحبة عندنا الموافقة
ثم الميل ثم الود ثم المحبة ثم الهوى ثم الوله ثم العشق وللعشق درجات فالموافقة للطبع
والميل للنفس والود للقلب والمحبة للفؤاد وهو باطن القلب والهوى غلبة المحبة والوله
زيادة الهوى والعشق فيض المحبة الى سائر الجوارح وقال بعض العلماء العشق اسم لما
زاد على المقدار الذي اسمه حب كما أن السرف اسم لما زاد على المقدار الذي اسمه جود
وقال أحمد بن عيسى المصري معنى المحبة الاقبال على النقي والطاعة له والاستئناس به
فاذا اكمل في معانيه ينشأ من ذلك الود وهو إزالة الوسائط بينك وبين المحبوب من
الوحشة والالفة فاذا اكمل وتم في معانيه ينشأ من ذلك الهوى وهو فراغ القلب من كل
شيء غير المحبوب فاذا اكمل ذلك وتم في معانيه ينشأ منه الصباية وهو امتلاء القلب
وفيه فإذا تحكمت ذلك واستولى على القلب ينشأ منه العشق وهو تنسم روح رائحة
قرب من يحبه فاذا جرى ذلك الروح في القلب وضاق القلب به ينشأ منه الشغف قال
وهو احتراق القلب وقد قرئ شغفه صاحب العين والعين قبل الشغف رأس القلب
ورأس كل شيء شغفه والشغف وعاء القلب وقيل غشاؤه وقيل جلده وقيل سويداؤه
وقيل وسطه قال واذا تغشاها الحب من رأس القلب فهو الشغف واذا تغشاها من
وسطه فهو شغف وقال الحسن الشغاف حجاب القلب والشغاف سويداؤه وهو العلة
السوداء في جوف القلب قال فلو وصل الحب الى الشغاف يعني سويداء القلب لما تم
وقال أبو عمرو بن العلاء شغفه صاحب أي خرق حبه شغاف قلبها وهو حجاب القلب
قال بعض الأدباء أول ما يتولد العشق عن النظر والاستحسان ثم يقوى فيصير مودة
والمودة سبب الارادة ومن وذا نسا فاذ أن يكون له خلا ومن ودع رضا وذا أن يكون له
ملك كما ثم تقوى المودة فتصير محبة والمحبة سبب للطاعة وفي ذلك يقول

نعصى الاله وأنت تظهر حبه * هذا محال في القياس بديع
لو كان سبك مادقا لاطعته * ان المحب لمن يحب مطيع

قال ثم تقوى المحبة فتصير خلة قال والخلة بين الآدميين أن تكون محبة
احدهما قد تمكنت من صاحبه حتى أسقطت حجاب السرائر بينه وبينه فصارت خلة
لسرائره مطلعا على ضمائره ويقال ان الخلة أخذت من تحلل المودة بين العظم واللحم
واختلاطها بالدم واذا قويت الخلة أوجبت الهوى قال والهوى اسم لا فخطا
المحب في محاب المحبوب وفي التوصل اليه بغير تمالك ثم يقوى الهوى فيصير عشقا
وقال رجل من المتكلمين كبير فيهم العشق طمع يتولد في القلب وتجتمع اليه مواد

من الحرص فكما قوى ازداد صاحبه اهتياجا رقة لقا وسهر اقلته ب له الصفراء فتعرق
الدم فيستحيل الدم والصفراء فيصير اسوداء وغلبة السوداء وطغيانهم يفسد الفكر
فيرجو ما لا يكون ويتمى ما لم يتم فيؤدى ذلك الى الجنون فربما قتل العاشق في حال
طغيان السوداء عليه نفسه وربما مات غما وكدا وربما اراد ان يتنفس فيحتنق
في تأمور قلبه وينظم عليه القلب ولا يتفرج حتى يموت وربما ارتاح وتشوق الى من
يحب فجاء فخرجت نفسه فجاءة فأنخبر علمه الامة كالحسن وأبي عمرو وبعض الادياء
وطائفة من المتكلمين وجماعة من الفلاسفة ان العشق يقتل بما أوردنا من أقاويلهم
وأن سبب ذلك حساد الطبائع واختلاط الامشاج وحركات القلب من الانضمام
والانفراج وليس شئ من ذلك من أفعال العباد ولا اكتسابهم لأن العبد لا يملك قلبه
قال عليه السلام لما نظر الى امرأة زيدا قلب القلوب ثبت قلبي لانه عليه السلام
وجد في قلبه حال لم يكن يملكه لذلك قالت عائشة رضي الله عنها لو كان النبي صلى الله
عليه وسلم كائنا شيا من الوحي لكتبتم هذه الآية واذ تقول للذي أنعم الله عليه وأنعمت
عليه أمسك عليك زوجك واتق الله وتخفى في نفسك ما الله مبديه وتخشى الناس والله
أحق أن تخشاه الآية وقد قال عليه الصلاة والسلام ان القلوب بين اصبغين من
أصابع الرحمن يقلبها كيف يشاء فأنفعال القلوب أكثرها ضرورات وانما يؤاخذ العبد
وبلام بما اكتسبه من أفعال الجوارح وان كان الباعث عليهم اخوا طر القلب لذلك
قال عليه السلام من هم بسبب لم تكتب عليه لانه شبه الضرورة ولذلك رفق العلماء
ورق الادياء لمن ابتلى بهذا البلاء حتى شفع منهم شافع وساعد فيما لا يأثم فيه مساعد
فمن شفع فيه سيد المرسلين صلى الله عليه وسلم شفع لمغيث الى بريرة فيما روى عن عكرمة
عن ابن عباس رضي الله عنهما لما خبرت بريرة رأيت زوجها يتبعها في سكك المدينة
ودموعه تسيل على خيشه قال فسكاه العباس النبي صلى الله عليه وسلم أن يشفع اليها
قال فقال لها رسول الله صلى الله عليه وسلم زوجك وأبوك قالت أأمرني به يا رسول
الله قال انما أنا شافع قالت فان كنت شافعا فلا حاجة لي فيه قال فاخترت نفسها
فسفع النبي صلى الله عليه وسلم ولم يلم وعذروا لم يتم وقد شفع الحسن بن علي رضي الله
تعالى عنهما ونوفل بن مساحق لقيس الجنون وانما فعلوا ذلك لانهم عذروا ولم يعذروا
ورأوا ذلك قد راجى عليهم وأنهم لم يكتسبوا ذلك لانفسهم والحب الذي هو أوسط
المراتب الذي يرتقى منها الى العشق عجيب أمره بديع شأنه يغيب عن كثير من الآلام
والملاذ ويحول بين صاحبه وبين كثير من المنافع والمضار لانه يعنى ويصم قال عليه
السلام حبك الشئ يعنى ويصم وأقل ما فيه أنه يذيب الملح واللحم ويقبل الجلد
والعظم وفيه يقول الشاعر

شكوت اليها الحب قالت كذبتني • ألت ترى الاعضاء منك كواسيا

فلا حب حتى يلعق الحب والهوى * عظامك حتى تستبين بوالها
ويأخذك الوسواس من كلف بنا * وتخمس حتى لا تجيب مناديا
ولم يكن بناداع الى رواية هذه الايات لكنها انشدها بكار المشايخ قبلنا وانما أردنا
بذلك تنبيه المن عسى تسوء همته الى الامر العظيم من محبة من ليس كمثل شي فيري
غفلة منه فليعرض نفسه على أحوال هؤلاء في شأن محدث لا يضر ولا ينفع سمعت
بعض أصحابنا يقول سمعت الشبلي يقول وقد ذكر قيس الجنون كان اذا سئل عن ليلى
يقول أنا ليلى فكان يغيب بليلى عن ليلى حتى بقي بسمه ليلى ويغيب عن كل معنى
سوى ليلى ويشهد الاشياء كلها بليلى فكيف تدعى محبة من ليس كمثل شي وأنت صحيح
تميز ترجع الى أوقاتك ومألفاتك وحظوظك ولم تبذل مجهودك بمعبودك ولا زهدت
في ذرة منك مع أن بذل المجهود والمحبوب أدنى رتبة عند القوم قال الشيخ لو تتبعنا
ما وقع الينامن الحديث والحكايات بروايات الأئمة وأهل الأدب لطال وانما أردنا
تصحیح هذه الحالة بشهادة الرسول لصاحبها بالشهادة في قوله من عشق ففعل وكتم ثم
مات مات شهيداً فشهد الرسول بالشهادة بعلاقة بشرطين هما العفة والحياء
والعفة عفتان عفة عن مواقع الفاحشة وارتكاب المحظور فقلما تكون هذه العفة
في العاشق لانه يكون قد ماتت فيه شهوات النفس ومن كانت أوصافه ماذ كرنا لا يكاد
تكون فيه الشهوة وحركات الطبع والعفة الثانية حبس النفس عن الاستمتاع بالنظر
والجمالة والحديث والدنوم من مواضع الاستراحة به بنوع من التأويل فإن ذلك
ربما كان سبب الوقوع في المحظور (الى هنا المختص من معاني الاخبار للشيخ السالك
المحقق العارف الصوفي أبي بكر بن اسحق الكلابة ذي رحمة الله عليه) وهو كتاب عزيز
الوجود وكثير النفع شرح فيه بعض الاحاديث المشككة فطبق في أكثرها بين الحقيقة
والشريعة وأشار الى مشرب القوم وحقائق السلوك وأكثر شراح الاحاديث حينما
قالوا قال الشارح الفاضل أرادوا به الشيخ المشار اليه (حديث النفس) لا يؤاخذ به
ما لم يتكلم أو يعمل به كما في حديث مسلم وحاصل ما قالوه ان الذي يقع في النفس من
قصد المعصية على خمس مراتب الهاجس وهو ما يلقي فيها ثم جريانه فيها وهو الخاطر
ثم حديث النفس وهو ما يقع من وصف التردد هل يفعل أو لا يفعل ثم الهم وهو ترجيح
قصد الفعل ثم العزم وهو قوة ذلك القصد والجزم به فالهاجس لا يؤاخذ به اجماعا لانه
ليس من فعله وانما هو شيء ورد عليه لا قدرة له على دفعه والخاطر الذي بعده كان قادرا
على دفعه لصرف الهاجس أول وروده واجب كنهه هو وما بعده من حديث النفس
مر فوعان بالحديث الصحيح واذا ارتفع حديث النفس ارتفع ما قبله بطريق الاولى
وهذه الثلاث لو كانت في الحسنة لم يكتب له بها أجر ادم القصد وأما الهم
فقديين في الحديث الصحيح أن الهم بالحسنة يكتب حسنة والهم بالسنة لا يكتب

- بيته ويتنظر فان تركها الله كتبت - سنة وان فعلها كتبت - بيته واحدة والاصح
 في معناه انه يكتب عليه الفعل وحده وهو معنى قوله واحدة وان الهم مرفوع
 واما العزم فالحقق على انه يؤاخذ به ومنهم من جعله من الهم المرفوع وفي البرازية
 من كتاب الكراهية هم بعصية لا يأتهم ان لم يصمم عزمه عليه وان عزم يأتهم انهم العزم
 لانهم العمل بالحوارح الا ان يكون أمرا يتم بمجرد العزم كالكفر انتهى من الاشباه
 في الاصل الثاني من التاسع وهو انه لا يشترط مع النية التلفظ في جميع العبادات وخرج
 من هذا الاصل مسائل منها كذا ومنها كذا ومنها كذا ومنها حديث النفس قوله في حديث
 - لم وهو ان الله تعالى تجاوز لا متى عما حدثت به أنفهم ما لم تتكلم أو تعمل به
 وفي شرح المشارق ان - حديث النفس المتجاوز عنه نوعان ضروري وهو ما يقع
 من غير قصد واختياري وهو ما يقع بقصد والمراد بالحديث الثاني لان الاول معفو
 عن جميع الامم اذ لم يصرف عليه لا امتناع الخلق عنه وانما في النوع الثاني في هذه الامم
 تكريم له عليه السلام ثم قال وفي الحديث دليل على ان حديث النفس ليس بكلام
 - حتى لو حدث نفسه في الصلاة لا تبطل ولو طلق امرأته بقتله لا تطلق واما اذا كتب
 طلاق امرأته فيجوز أن تكون طالقاً لانه عليه السلام قال ما لم تتكلم أو تعمل به
 والكتابة عمل وهو قول محمد بن جرير الله (من حاشية الجوى على الاشباه والنظائر)
 قال البيضاوي في أول سورة الاسراء بعد قصة المعراج واختلافوا في أنه كان في المنام
 أو في اليقظة بروحه أو بجسده والاكثر انه أسرى بجسده الى بيت المقدس ثم عرج به
 الى السموات - حتى انتهى الى سدرة المنتهى ولذلك تعجب قريش واستحالوه والاستحالة
 مدفوعة بما ثبت في الهندسة ان ما بين طرفي قرص الشمس ضعف ما بين طرفي
 كرة الارض مائة ونيضا وستين مرة ثم ان طرفها الاسفل يصل موضع طرفها الاعلى
 في أقل من ثانية وقد برهن في الكلام ان الاجسام متساوية في قبول الاعراض
 وأن الله تعالى قادر على كل الممكنات فيقدر أن يخلق مثل هذه الحركة السريعة
 في بدن النبي صلى الله عليه وسلم أو فيما يحمله والتعجب من لوازم المعجزات انتهى كلام
 البيضاوي رحمه الله تعالى قوله واختلصوا في أنه كان في المنام الخ فعن عائشة رضي
 الله عنها كانت رؤيا - ق وقالت لم تفقد بدنه وانما عرج بروحه صلى الله عليه وسلم
 واحتج لهذا القول بقوله تعالى وما جعلنا الرؤيا التي أريناك الا فتنة للناس لان الرؤيا
 تختص بالنوم لغة وكذا وقع في البخاري وذهب الجمهور الى أنها يقظة والرؤيا تكون
 بمعنى الرؤية في اليقظة كما في قول الراعي يصف صائدا

وكبر للرؤيا وهش فؤاده * وبشر قلبا كان جبابلا يله

وقال الواحدى انها رؤية اليقظة لا لافسقا واحتجوا بما سياتى قال السهيلي في الروض
 الانف وذهب طائفة ثالثة منهم القاضي أبو يوسف الى تصديق المقالتين وتصحیح

الخديين بأن الامير اسكان مرتين احدهما في النوم قبل النبوة بروحه فوطنة
 وتيسر الما بعدة مما يصف عنه قوى البشر فيما شاهد به بعد هار عا فله يجسده
 وكي هذا القول عن طائفة من العلماء ويجمع بين ما وقع في طرق الحديث مر
 الاختلاف على طائفة له وكي المازري في شرح مسلم قول ابيه اجمع به بين القولين
 فقال كان الاسراء يجسده في البقعة الى بيت المقدس فكانت رؤية عين ثم أسرى
 بروحه الى الله عليه وسلم منه الى ما فوقه فكانت رؤيا قلب ولذا شنع الكفار عليه
 قوله عليه الصلاة والسلام أتيت بيت المقدس في ليلتي هذه ولم يشعروا عليه قوله فيما
 سوى ذلك وكلام المصنف رحمه الله فيه ايهام لهذا القول قوله بروحه ويجسده
 والظاهر أنه لف ونشر فقوله بروحه راجع للنام ويجسده راجع للبقعة والمراد
 بروحه فقط وكون المراد بروحه أو يجسده في البقعة خلاف الظاهر قوله ولذلك تعجب
 قريش واستحالوا لأن النائم قد يرى نفسه في السماء ويذهب من المشرق الى المغرب
 ولا يستبده أحد وأما كون العروج بروحه بقعة فخارق للعادة ومحل للتعجب أيضا
 والجواب بأنه غير منكر كالانفلاخ الذي ذهب اليه الصوفية والحكماء فأمر لا يعرفه
 العرب ولم يذهب اليه أحد من الساف قوله والاستحالة مدفوعة بما ثبت في الهندسة
 الخ دليل على عقله ورد الاستحالة * الثانية في اصطلاح المنجمين جزء من ستين
 جزءا من الدقيقة والدقيقة جزء من ستين جزءا من الدرجة وهي جزء من خمسة
 عشر جزءا من الساعة المقدر بها الليل والنهار قال استاذ عصرنا المفسر في العلوم
 الرياضية المولى عبد الوهاب هذا غير سديد من وجوه منها ان علم الهندسة ليس مظنة
 للبحث عما ذكر ولو قال بالهندسة ايهان الامر لان براهين الهيثة تعلم من الهندسة
 كما هو معروف عند من له معرفة بتلك الفنون ومنها ان ما بين طرفي قرص الشمس وهو
 قطر خمسة ونصف غنيا يكون به قطر الارض واحدا على ما بين في مباحث الابعاد
 والابرام من التذكرة وغرها وأما ما كان مائة ونيفا وستين مرة فهو جرم الشمس
 بالنسبة الى كرة الارض اذ ينشأ نسبة كرة الارض كنسبة مائة وستة وستين وربع
 وغن هو الشمس الى الواحد منها على ما أثبتوه ثم من ان نسبة كرة الى كرة كنسبة مكعب
 قطر الاولى الى مكعب قطر الاخرى ومنها ان قطر الشمس الذي هو كالأواقع في مأخذ
 حركة مركزه بالحركة الاولى يصل طرفه المتأخر الى موضع طرفه المتقدم وهو المراد
 بوصول طرفه الاسفل الى موضع طرفه الاعلى على أن الطرف المتقدم أعلى من
 الطرف المتأخر وكذا الطرف المتأخر أعلى من الطرف المتقدم في الارتفاعات
 الشرقية والانحناءات الشرقية في جميع ما يتبين فيه الشرق والغرب من الاتفاق مع
 أن الطرف المتقدم أعلى من جميع جوانب الشمس والمتأخر أسفل من جميع جوانبها
 عند طلوع مركزها في أفق الاستواء فلا غبار في ذلك الوصول لكن كون زمانه أقدر

من ثانية ممنوع عينا على ما بين في محله من أن قطر الشمس وجد في أكثر أحوال بعدهما
 مساويا في النظر اقطر القمر في بعده لا بعدد وقتا بين أيضا أن قطر القمر في بعده لا بعد
 احدى وثلاثون دقيقة وثلاث دقيقة فكيف يتصور أن يقطع مركز الشمس مقدار قطرها
 في أقل من ثانية فيقع فيه ذلك الوصول سواء كانت الثانية ثانية الدرجة أو الساعة
 أو اليوم إذ اللازم مما ذكر أن يكون زمان الوصول المذكور احدى وثلاثين دقيقة
 من دقائق الدرجة أو دقيقتين من دقائق الساعة أو خمس ثوان من ثواني اليوم
 بالتقريب والذي يقطع مركز الشمس في أقل من ثانية هو مقدار قطر الارض على أن
 تكون الثانية ثانية اليوم ولولا كثرة في هذا القدر في سرعة حركته ولم يلتزم بيان ما هو
 أزيد منه لم تثبت المقصود وهو جواز أن يقطع جسم مسافة بعيدة في زمان قليل أو
 يحترق تحرير انما فليست أمثل هذا مرة بعد أخرى فان دقائق لا يصل الى درجة منها بنظرة
 أولى ولا ثانية وهذا المختصر ما ذكره من أراد فعله بالنظر فيه وهو مما لا شبهة في وروده
 الآن ما أورده أولا أمر سهل وقد أشار هو الى دفعه فتدبر والنيف مشددا بوزن
 كيس ويخفف ما زاد على العقد الى أن يبلغه (تنبيه) عبد الوهاب المذكور من موالى
 الروم له يدطولى وتاليف في العلوم الرياضية توفي بعد عشرة وألف قاضيا بالمدينة
 المنورة رأته مدرسا بسلمية أدركه وكان زاهدا فاضلا ويعرف بقواله الى زاده الى هنا
 من حاشية اشهاب الخفاجي رحمه الله (المسئلة الثامنة) في البحث عن الفاظ يظن بها
 انها امر ادفة للم وهي (كط) احدها الادراك وهو القاء والوصول يقال أدرك
 الغلام وأدرك الثمر قال تعالى قال أصحاب موسى انما ندر كون فالقوة العاقلة
 اذا وصلت الى ماهية المعقول وحصلتها كان ذلك ادراكا من هذه الجهة وثانيها
 الشعور وهو ادراك بغير استنبات وهو أول مراتب وصول المعلوم الى القوة العاقلة
 فكانه ادراك متزلزل وله هذا يقال في الله انه يشعر بكذا كما يقال يعلم كذا وثالثها
 التصور اذا حصل وقوف القوة العاقلة على المعنى وأدركه بتمامه فذلك هو التصور
 واعلم أن التصور لفظ مشتق من الصورة ولفظ الصورة حيث رضع فانما رضع للهية
 الجسمانية الخاصة به في الجسم المشكل الا أن الناس لما تخيلوا أن حقائق المعلومات
 تصبح حالة في القوة العاقلة كما أن الشكل والهية يحلان في المادة الجسمانية أطلقوا
 لفظ التصور عليه به هذا التأويل ورابعها الحفظ واذا حصلت الصورة في العقل
 ونما كدت واستحكمت وصارت بحيث لو زالت لتمكنت القوة العاقلة من استرجاعها
 واستعادتها سميت تلك الحالة حفظا ولما كان الحفظ مشعرا بالتأكد بعد الضعف
 لاجرم لا يسمى علم الله تعالى حفظا ولانه انما يحتاج الى الحفظ فيما يجوز زواله ولما كان
 في علم الله محالا لاجرم لا يسمى ذلك حفظا وخامسها التذكر وهو ان الصورة المحفوظة
 اذا زالت عن القوة العاقلة فاذا حاول الذهن استرجاعها فتملك المحاولة هي التذكر

واعلم أن في التذكر سرا لا يعلمه الا الله تعالى وهو أن التذكر صار عبارة عن طلب رجوع تلك الصورة المحيية الزائلة فتلك الصورة ان كانت مشعورا بها فهي حاضرة حاصلة والحاصل لا يمكن تحصيله فلا يمكن حينئذ استرجاعها وان لم يكن مشعورا بها كان الذهن غافلا عنها وحينئذ استحال أن يكون طالبا لاسترجاعها لأن طالب ما لا يكون متصورا محال فعلى كلاً التقديرين يكون التذكر المفسر بطلب الاسترجاع ممنوعا مع اننا نجد من أنفسنا اننا قد نطلبها ونسترجعها وهذه الاسرار اذا توغل العاقل فيها وتأملها عرف انه لا يعرف كنهها مع انها من أظهر الاشياء عند الناس فكيف القول في الاشياء التي هي أخفى الامور واعصاها على الازهار والعقول وسادسها الذكر فالصورة الزائلة اذا حاول الذهن استرجاعها فاذا عادت وحضرت بعد ذلك الطالب سمى ذلك الوجدان ذكر افان لم يكن هذا الادراك مسبوقا بالزوال لم يسم ذلك الادراك ذكرا ولهذا قال الشاعر

الله يعلم أني لست أذكره * وكيف أذكره اذ لست أنساه

فجعل حصول النسيان شرطاً لحصول الذكر فيوصف القول بأنه ذكر لانه مسبب حصول المعنى في النفس قال تعالى انما نحن نزلنا الذكر واننا له لحافظون وسابعها المعرفة وقد اختلفت الاقوال في تفسير هذه اللفظة فمنهم من قال المعرفة ادراك الجزئيات والعلم ادراك الكلّيات وآخرون قالوا المعرفة هي التصور والعلم هو التصديق وهؤلاء جعلوا العرفان أعظم درجة من العلم قالوا لان تصديقنا باسناد هذه المحسوسات الى موجود واجب الوجود أمر معلوم بالضرورة فأما تصور حقيقته فأمر فوق الطاقة البشرية لان الشيء ما لم يعرف وجوده لا تطلب ماهيته فعلى هذا الطريق كل عارف عالم وليس كل عالم عارف ولذلك ان الرجل لا يسمى بالعارف الا اذا توغل في مبادئ العلم وترقى من مطالعتها الى مقاطعها ومن مبادئها الى غاياتها بحسب الطاقة البشرية وفي الحقيقة فان أحدا من البشر لا يعرف الله لان الاطلاع على كنهه هويته وسر ألوهيته محال وآخرون قالوا من أدرك شيئا وحفظ أثره في نفسه ثم أدرك ذلك الشيء ثانيا وعرف أن هذا المدرك الذي أدركه ثانيا هو الذي كان قد أدركه أولا فهذا هو للمعرفة فيقول قد عرفت هذا الرجل وهو فلان الذي كنت رأيته وقت كذا ثم في الناس من يقول بقدّم الارواح ومنهم من يقول بتقدّمها على الابدان ويقول انها الذر المستخرج من صلب آدم عليه السلام وانها اقترنت بالالهية واعترفت بالربوبية الا انها لظلمة العلاقة البدنية نسبت مولاها فاذا عادت الى نفسها في ظلمة البدن وهماوية الجسم عرفت ربها وعرفت انها كانت عارقة به فلا جرم سمى هذا الادراك عرفانا وثامنها الفهم وهو تصور الشيء من لفظ الخطاب والافهام هو ايبصال المعنى باللفظ الى فهم السامع وتاسعها الفقه وهو العلم بفرض الخطاب

من خطابه يقال فقئت كلامك أي وقفت على غرضك من هذا الخطاب ثم إن كفار
 قريش لما كانوا أرباب الشبهات والشبهوات فاصككوا بيقفون على ما في تكاليف
 الله تعالى من المنافع العظيمة لاجرم قال تعالى لا يكادون يفقهون قولا أي لا يقفون
 على المقصود الأصلي والغرض الحقيقي وعاشرها العقل وهو العلم بمقتات الأشياء
 من حسنها وقبحها وأكالاتها ونقصانها فانك متى علمت ذلك علمت ما فيها من المضار
 والمنافع فصار علمك بما في الشيء من النفع داعيا لك إلى الفعل وعلمك بما فيه من
 الضرر داعيا لك إلى الترك فصار ذلك العلم مانعا من الفعل مرة ومن الترك أخرى
 مجرى عقل الناقة ولهذا الماس مثل بعض الصالحين عن العقل قال هو العلم
 بخير الخيرين وشر الشرين والماس مثل عن العاقل قال العاقل من عقل عن الله أمره
 ونهيته فهذا هو القدر اللائق بهذا المقام الحادي عشر الدراية وهي المعرفة الحاصلة
 بضرب من الحيل وهو تقديم المقدمات واستعمال الروية وأصله من دريت الصبيد
 والدريه يقال لما يتعلم عليه الطعن والمدري يقال لما يصلح به الشعور وهذا لا يطلق
 عليه تعالى لامتناع الدرك والحيل عليه سبحانه الثاني عشر الحكمة وهي اسم
 لكل علم حسن وعمل صالح وهو بالعلم العملي أخص منه بالعلم النظري وفي العمل
 أكثر استعمالا منه ومنها يقال أسكنكم العمل أسكنكم ما وسكنكم بكذا أسكنكم بالحكمة من
 الله تعالى خلق ما فيه منفعة العباد ومصلحتهم في الحال أو في المآل ومن العباد فعل
 ما فيه المنفعة والمصلحة كذلك ثم جرت كلمة الحكمة بألفاظ مختلفة فقيس على معرفة
 الأشياء بحقائقها وهذا إشارة إلى أن أدراك الجزئيات لا كمال فيه لأنها أدراك
 متغيرة وأما أدراك الماهية فانه مصون عن التغير والتبدل وقيل هي الاثبات بالفعل
 الذي له عاقبة جيدة وقيل هي الاقتداء بالخالق تعالى في السياسة بقدر الطاقة البشرية
 وذلك بأن يجتهد أن يقره علمه عن الجهل وفعله عن الجور وجوده عن البخل وحله عن
 السفه الثالث عشر اليقين قالوا اليقين لا يحصل الا اذا اعتقد أن الشيء كذا وأنه يمتنع
 كون الآخر بخلاف معتقده اذا كان لذلك موجب هو ما بدية الفطرة أو نظر العقل
 الرابع عشر الذهن وهو قوة النفس على اكتساب العلوم التي هي غير حاصلة وتحقيق
 القول فيه أنه تعالى خلق الروح خالبا عن تحقيق الأشياء وعن العلم بها كما قال أخرجهكم
 من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئا لكنه تعالى انما خلقها للطاعة على ما قال وما خلقت
 الجن والانس الا ليعبدون والطاعة مشروطة بالعلم وقال في موضع آخر اقم الصلاة
 لذكري فيبين انه أمر بالطاعة لغرض العلم فالعلم لا بد منه على كل حال فلا بد وأن تكون
 النفس متمكنة من تحصيل هذه المعارف والعلوم فأعطى الحق من الخواص ما أعان
 على تحصيل هذا الغرض فقال في السمع وهدينا للنجدين وقال في البصر سنريهم
 آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم وقال في النفس وفي أنفسكم أفلا تبصرون

فاذا تطابقت هذه القوى صار الروح الجاهل عالماً وهو معنى قوله تعالى الرحمن علم
 القرآن فالواصل أن استعداد النفس لتحصيل هذه المعارف هو الذهن الخامس عشر
 الفكر وهو اتفق على الروح من التصديقات الحاضرة الى التصديقات المستحضرة قال
 بعض المحققين ان الفكر يجري مجرى التضرع الى الله في استئصال العلوم من عنده
 السادس عشر الحدس لاشك ان الفكر لا يتم عمله الا بوجود ان شئ متوسط بين طرفي
 الجهول لتبصر النسبة المجهولة معلومة فان النفس حال كونها جاهلة كأنها
 واقعة في ظلمة ظلمات فلا بد لها من قائد يقودها وسائق يسوقها وذلك هو المتوسط
 بين الطرفين فله الى كل واحد منهما نسبة خاصة فيقول من نسبته اليهما مقدمتان
 وكل مجهول لا يحصل العلم به الا بواسطة مقدمتين معلومتين والمتقدمتان هما
 كالشاهدين فكما أنه لا بد في الشرع من شاهدين فكذلك لا بد في العقل من شاهدين
 وهما المقدمتان اللتان يتجهان المطلوب فاستعداد النفس لوجود ذلك المتوسط
 هو الحدس السابع عشر الذكاء وهو شدة هذا الحدس وكما له وبلوغه الغاية القصوى
 وذلك لان الذكاء هو المضي في الامر وسرعة القطع بالحدوث وأصله من ذكت النار
 وذكت الريح وشأمة ذكاة أي مدرك ذبحها بحد السكين الثامن عشر الفطنة وهي
 عبارة عن التنبه لشيء قصد تعويضه ولذلك فانه يستعمل في الاكثر في استنباط
 الاحاجي والرموز التاسع عشر الخاطر وهو حركة النفس نحو تحصيل الدليل
 وفي الحقيقة ذلك المعلوم هو الخاطر بالبال والباطن في النفس ولذلك يقال هذا خطر
 بي الى الآن النفس لما كانت محلا لذلك المعنى الخاطر جعلت خاطراً اطلاقاً لا اسم الحال
 على المحل العشرون الوهم وهو الاعتقاد المرجوح وقد يقال انه عبارة عن الحكم
 بامور جزئية غير محسوسة الاشخاص جزئية جسمانية كحكم السحرة بصدقة الام
 وعداوة الذئب الحادي والعشرون الظن وهو الاعتقاد الراجح ولما كان قبول الاعتقاد
 للقوة والضعف غير مضبوط وكذا مراتب الظن غير مضبوطة قيل انه عبارة
 عن ترجيح احد طرفي المعتقد في القاب على الآخر مع تجويز الطرفين الآخر ثم ان
 المتناهي في القوة قد يطلق عليه اسم العلم فلا جرم قد يطلق أيضاً على العلم اسم الظن
 كما قاله بعض المفسرين في قوله تعالى الذين يظنون انهم ملاقوا ربهم قالوا وانما أطلق
 لفظ الظن على العلم ههنا لوجهين احدهما التنبه على ان علم أكثر الناس بالله في الدنيا
 بالاضافة الى علمه به في الآخرة كالظن في جنب العلم والثاني ان العلم الحقيقي في الدنيا
 لا يكاد يحصل الا للتبيين والتدقيق الذين ذكرهم الله تعالى في قوله الذين آمنوا بالله
 ورسوله ثم لم يرتابوا واعلم ان الظن ان كان عن أمارات قوية قبيل ومدح وعلمه مدار
 أكثر احوال هذا العالم وان كان عن أمارات ضعيفة ذم كقوله تعالى ان الظن لا يغني
 من الحق شيئاً وقوله ان بعض الظن اثم الثاني والعشرون الخيال وهو عبارة عن

الصورة الباقية عن المحسوس بعد غيبته ومنه سمي الطيف الوارد من صورة الم محبوب
خيالا والخيال قد يقال لتلك الصورة في المنام وفي اليقظة والطيف لا يقال
الافهام كان واردا حال النوم الثالث والعشرون البديهة وهي المعرفة الحاصلة
ابتداء في النفس لا بسبب الفكر كعلمك بأن الواحد نصف الاثنين الرابع والعشرون
الاوليات وهي البديهيات بعينها والسبب في هذه التسمية ان الذهن يلحق بمحول
القضية بموضوعها أولا لا بتوسط شيء آخر فاما الذي يكون بتوسط شيء آخر فذلك
المتوسط هو المحمول أولا الخامس والعشرون الروية وهي ما كان من المعرفة
بعد فكري كثير وهي من روى السادس والعشرون الكياسة وهي تمكن النفس
من استنباط ما هو انفع ولهذا قال عليه الصلاة والسلام الكيس من دان نفسه وعمل
لما بعد الموت من حيث انه لا خير يصل اليه الانسان افضل مما بعد الموت السابع
والعشرون الخبرة وهي معرفة يتوصل اليها بالتجربة قال أبو الدرداء وجدت الناس
أخبر تقيه الثامن والعشرون الرأي وهو اجالة الخاطر في المقدمات التي فيها انتاج
المطلوب والرأي للفكر كالاتي للصانع ولهذا قيل اياك والرأي الفطير التاسع
والعشرون الفراسة وهي الاستدلال بالخلق الظاهر على الخلق الباطن فقد نبه الله
تعالى على صدق هذا الطريق بقوله ان في ذلك لآيات للمتوسمين وقوله تعرفهم بسيماهم
واشتقاقها من قولهم فرس السبيع الشاة فكانت الفراسة اختلاص المعارف
واقتراسها وذلك ضربان ضرب يحصل للانسان عن خاطر لا يعرف له سبب وذلك نوع
من الالهام بل ضرب من الوحي وايضا عن النبي صلى الله عليه وسلم ان في أمتي لمحدثين
وان عرهم منهم وتسمى ذلك أيضا النفث في الروح والضرب الثاني من الفراسة ما يكون
بصناعة متعلمة وهي الاستدلال بالاشكال الظاهرة على الاخلاق الباطنة وقال أهل
المعرفة في قوله تعالى ان كن على بينة من ربه ويتلوه شاهدان اليه هو القسم الاول
وهو الاشارة الى صفاء جوهر الروح والشاهد هو القسم الثاني وهو الاستدلال
بالاشكال على الاحوال (من التفسير الكبير عند تفسير و علم آدم الاسماء) قوله تعالى
استطعما أهلها في اعادة لفظ الاهل هنا سؤال مشهور وقد نظمه بعض الادباء ما تلا
عنه الامام السبكي رحمه الله في قصيدة منها

رأيت كتاب الله أعظم معجز * لا فضل من يهدي به الثقلان
ومن جملة الإعجاز كون اختصاره * بإيجاز ألفاظ وبسط معاني
ولكنني في الكهف أبصرت آية * به الفكر في طول الزمان أعيانى
وما هي الا استطعما أهلها فقد * نرى استطعما هم مثله بيان

يعني أنه عدل عن الظاهر باعادة لفظ أهل ولم يقل استطعما لها لانه صفة القرية
أو استطعما هم لانه صفة أهل القرية فلا بد له من وجه وقد أجابوا عنه باجوبة مطولة

نظما ونثرا والذي تجوز فيه انه ذكر الاهل أولا ولم يحذف ايجازا سواء قدر أو تجوز
في القرية كقوله واسأل القرية لان الاتيان ينسب للمكان فهو أتيته عرفات ولم فيه
فهو أتيته أهل بغداد فلولا يذكر كان فيه التباس محل فليس ما هنا نظير تلك
الآية لا ممتناع سؤال نفس القرية فلا يستعمل استعمالها وأما الاهل الثاني فأعيد
لانه غير الاول وليست كل معرفة عنينا كما بينوه لان المراد به بعضهم اذ سؤلهم فردا
فردا مستبعد فلولا يذكر فهم غير المراد أما لو قيل استطعما هم قطاها وأما لو قيل
استطعماها فلان النسبة الى المحل تفيد الاستيعاب كما أثبتوه في محله وأما اتيان جميع
القرية فهو حقيقة في الوصول الى بعض منها كما يقال زيد في البلد أو في الدار وقيل
ان الاهل أعيد لنا كيد كقوله

ليت الغراب غداة ينعب يئنا * كان الغراب مقطوع الاوداج

أول كراهة اجتماع ضميرين متصين لبشاعته واستطالته == اذا قال النيسابوري
وقد قيل ان المراد توصيف القرية بالجملة وهو يقتضي كون التركيب هكذا والاخت
الصفة عن ضمير الموصوف وفيه انه لو ترك ذكر الاهل حصل المقصود في الداعي لذكره
هناك بقي هنا كلام طويل من غير طائل في كون الجملة صفة أو جوابا بتركها لقلة
جدواه شهاب (اعلم ان العروق نوعان) شرايين وهي العروق الضواريب الناتجة من
التجويف الابسر من تجويف القلب الحاملة للجدار المسمى بالروح الحيواني الحاصل
من تبخير حرارة القلب اللطيف الدم المؤدية الى سائر البدن وتتحرك قبضا الى جهة مركز
البدن وهو القاب وبسطا الى محيطه وهو الجدار لترويح الروح باستنشاقها الريح من
الرئة ودفعها المحترق الدخان عنه وأوردة وهي العروق السوا == كن وهي اثنان
منبتما الكبدا احدهما ويسمى الباب متصل بمقره بفروع كثيرة تسمى فروع الباب
وبالمعدة والامعاء بفروع كثيرة يمتص الكيلوس من النفـل ويؤديه الى الكبـد
والمساير يقامنها هي القروع المتصلة بالمعدة والاخر ويسمى الاجوف متصل بمعدة
فروع يمتص الكيلوس ويؤديه الى سائر الاعضاء بفروع كثيرة عند كل عضو
فانه بمجرد انفصاله عن الكبـد ينقسم الى عرقين احدهما ويسمى النازل يفارق الصاعد
الى أن يتو == كأ على عصام القلب ثم يذهب الى الرجلين والاخر ويسمى الصاعد
يذهب الى أن يقارب القلب وهذا ينقسم الى قسمين احدهما يثبت في الرئة والقلب
وبعض الاضلاع والاخر يذهب الى الصدر والرقبة واليدين والرأس والمقصود من
أوردة اليدين الباسليق والقيفال وجبل الذراع والاكل والاسيلم والايم والاسيلم
الابسر والرجلين النسا والصافن وفي الساعد عرق آخر متعمق فيه لا يصل اليه
المبضع وليس له اسم فلذا لم يشتهر كذا ذكر القرشي في شرح تشريح القانون (شرح
حديث الثامن نيام فاذا ما نوا التبهوا) اعلم انه لا ريب عند من اشتغل بتحقيق العلوم

وانفتح من خلد روزنة الى عالم الفهوم بل لمن كان له ذهن سليم وطبع مستقيم أن الحكم
على الشيء يتأخر بالطبع عن تصور كلا طرفي الحكم فإن من لم يفهمهم معنى العالم ومعنى
الحدوث لم يتصور الحكم بأن العالم حادث ثم اذا تصور الطرفين فقد يكون الحكم بديهيا
كما اذا تصور معنى الكل ومعنى كونه أعظم من الجزء فإن الذهن لا يتوقف في الحكم
بأن الكل أعظم من الجزء ومثل هذه القضايا لا يتوقف التصديق بها الا على تصور
طرفيه فقط فلا يحتاج بعد تصورهما الى دليل يستفاد بواسطته تحقيق الحكم
وقد يكون الحكم كسبيا أى يحتاج العاقل بعد تصور طرفي القضية الى دليل يسوقه
لذلك الحكم واذا تم هذا فاعلم أن قوله عليه السلام الناس نيام جملة مبتدأ وخبر وقوله
اذا ماتوا انتبهوا قضية شرطية شرطها اذا ماتوا وجزاؤها انتبهوا فاحتاج الى بيان
أربعة تصورات الناس والنوم والموت والانتباه ثم تنظر هل الحكم بالموت على الناس
بديهى أم لا فان كان بديهيا لم نحتاج الى دليل والا ذكرنا دليله وكذا وجود الانتباه
عند حصول الموت وليس لك أن تقول الشيء اذا كان بديهيا كان تصوره حاصل للجميع
العقلاء فلا يحتاج الى تعريف ومن البين أن تصورات هذه الاشياء بديهية فالحاصل
على توضيح الواضحات وتبيين البينات لانا نقول التصورات تنقسم الى عامى وخاصى
والتصورات العامة هي المأخوذة من ظواهر المثلالات ونحوها من الاوصاف
الظاهرة كتصورهم أن الملائكة كالطيور المخلقة في الجو وأن الشياطين أشباح
مشوّهة الاعضاء زرق العيون سود الوجوه الى غير ذلك من تصورات الاشياء البعيدة
عن الحس والخيال ومثال هذا التصور مانع عن معرفة الاوصاف الملتبس بها حقيقة
ذلك المتصور فضلا عن كونه عونا في العلم بأوصافها وأما التصور الخاصى فهو الذى
يكون بالاوصاف الموجودة للشيء في نفس الامر المختصة به كمن يعرف الملك بأنه جوهر
لطيف تعالى حقيقته عن احتواء الخواص عليها سوى بالذات فعال بأمر الله تعالى
في عالم الملكوت مطيع للرب ولما ن فوقه من الملائكة بالطبع ان كان وهذا التصور
الخاصى هو الذى يعين على معرفة أحوال المتصور وكلما كان بأوصاف أكثر كانت
معرفة ما كان مجهولا من صفاته أسرو معلوم ان الاشياء الاربعة التى نروم
كشف حقائقها لم ترسم في أذهان العامة الا ما ظهر من أحوالها كتحريفهم الانسان
بأنه جسم طويل القامة يادى البشرة ينتقل بنقل قدميه وتعرفهم النوم بأنه حالة
للانسان يتعطل فيها حسه وكذا الموت والانتباه ومن المستنير اللائح عند مشغول
القرائح ان هذه التصورات لا يقتصر بها الا أمور ظاهرة وأحكام مخصوصة لهذه
الاشياء أما لوازمها الخفية الثابتة لحقائقها المكشوفة عند أبواب الالباب فلا تقتصر
الا بعوارفها تناسب تلك اللوازم فأقول أما الانسان فبطلق على معنيين أحدهما
محسوس مشاهد يراه البصر ويحسه اللمس متفكر عالم بالشهادة مؤمن بالغيب الى

غير ذلك من الاوصاف الثاني الروح الانساني والانسان الاول له لوازم وخصائص
تتميز به عن الانسان الثاني وكذا الثاني له صفات يختص بها بل أكثر اوصاف الاول
تباين الثاني فان الاول ميت بطبيعته والثاني حي بالذات بل هو عين الحياة والاول
محسوس بالحواس والثاني مدرك بالعقل لا بالحواس والاول مدبر ومصرف للثاني
والثاني مسخر للاول متصرف فيه الى غير ذلك من تقابل اوصاف الروح والجسد
والانسان عند التحقيق هو الثاني وانما سمي الاول انسانا بالمجاز كما سمي ضوء الشمس
شمسا فكما أن ضوء الشمس قائم بالشمس تابع لها يستدل به عليها فكذا الانسان
الظاهر ظل وشيخ الانسان المعنوي الحقيقي وتفاصيل كون الاعضاء وقواها أظلالا
لقوى الانسان الحقيقي يستمدعي بسط لا تحتمل هذه الرسالة وكما أطلق اسم الشمس التي
هي الذات على الضوء التابع لها أطلق اسم الانسان المعنوي الحقيقي على المحسوس
لانه مظهر أفعاله ومحمل تصرفه والانسان الحقيقي الدرك العالم اذا خلابة نفسه
وتجرد عن الالتفات الى عالم الشهادة ومن المحسوسات والتمحيلات وخلع جسده
بعزله عن ادراكه رأى نفسه عالما معنويا حيا بالذات عالما بذاته لا يحتاج في ادراك
ذاته الى غيرها فهناك يتيقن بلا ريب ويتحقق بلا مرأ أن ذاته من عالم الامر المنزه عن
ادراك الحواس ولودام مدة على هذا التجريد انكشف عليه عالم الملكوت وتجلي له قدس
اللاهوت وأشرق عليه أنوار الملائكة الحافين حول العرش ورأى عرش ربه بارزا
كما أخبر به بعض الصحابة وصدقته المصطفى صلى الله عليه وسلم والانسان الحقيقي هو
الذي سماه الله بالنفس في قوله ونفس وما سواها الآية وهذا ينبه عليه حديث والذي
نفس محمد بيده وهو الانسان المشار اليه في قوله لقد خلقنا الانسان في أحسن تقويم
فأشار بأحسن تقويم الى الفطرة المقررة بالربوبية حيث قال ألسنت بربكم قالوا بلى وتلك
غريزة النفس الانسانية المهيأة لادراك حقائق الاشياء في عالم الملائك والملكوت المشير
اليها حديث كل مولود يولد على الفطرة وأشار بقوله أسفل سافلين الى المزاج الانساني
فانه أبعد جميع المصنوعات عن الجسم المطلق الذي هو أقرب الاجسام من المبدأ
والانسان الحقيقي له نظران احدهما الى العالم المذكر في وبه يأخذ العلوم والمعارف
من الملائكة الاعلى ويكلم ويحدث ويلهم ويوحى عن الذوات الظاهرة المملكوثة وهذه
القوة تسمى بصيرة وللانسان مراتب في الارتقاء بالبصيرة على مدارج المعارف الى
الحضرة الاحدية وسأتلوه على الاخوان في هذه الرسالة منها ذكر الثاني الى العالم
الجسماني وبه يتصرف في البدن ويتفكر في هذا العالم المحسوس ويشاهد المحسوسات
بالحواس الخمس والاخوان الذين سبقونا بالزمان يبان في كيفية ارتباط الانسان
بالجسد وسريان قوته في ابعاضه وكيفية نزول أوامره ونواهيها الى هذا الهيكل
المحسوس وتحريره وارتياء المحسوسات من المشاعر الحسية الى الانسان وتأثيرها

بها فلا تطول بها الرسالة فانهم منعقدة لا شرف من أمثال تلك المشهورات فنقول
 المدرك للمعقولات وجميع المحسوسات شيء واحد وذلك ان الانسان لا يشك انه الرائي
 المبصر السامع الذائق اللامس المخيل المتوهم العاقل ومعرفة وحدانية المدرك
 بهذه الادراكات بديهية وانما أعرض عن التصديق بها جماعة لم يفهموا كلام أرباب
 النظر على وجهه حيث نصوا على أن المدرك للمعقولات هو النفس والمدرك
 للمحسوسات القوى البدنية فظنوا أنهم عزلوا النفس عن ادراك الجزئيات وقصروا
 ادراكها على الكليات حتى شنع بعضهم ونسبهم الى انكار ضروريات العقل وانما
 القصور من اعوجاج أقفاسهم وذلك لان مرادهم بما قرروه ان النفس انما تدرك
 الكليات بذاتها وتدرك الجزئيات المحسوسة بواسطة آلاتها التي هي الحواس الجسمانية
 وهذا كلام حق (فصل في حقيقة النوم) ينبغي أن تعلم بعد ما علمت أن الانسان
 اذا أعمل الحواس بوجود الاستعمال التي تقتضيها مشيئته وحرك البدن في مطلوبه
 عرض لا محالة في بدنه كلال بسبب كثرة الاستعمال وهو تحلل الروح الحيواني من
 الاعضاء المعدة لان تنصرف فيها القوى النفسانية من التحريك والادراك فهذه
 النفس الذي أعطى كل شيء خلقه ثم هدى لها ان تذر الآلات عمهلة وترجع الى القوى
 الباطنة فيصحبها الروح الحيواني عائدا من الظاهر الى الباطن ليزداد في جوهره قدر
 ما تحلل منه وهذه الحالة هي السميامة بالنوم وهي حالة للنفس الناطقة ترجع فيها من
 استعمال الحواس الظاهرة الى اقصار فعلها بالحواس الباطنة وهذه الحال فرائد
 يطلع على بعضهم اعماء الطب وهو ما يتعلق بمصالح البدن من تقوية القوة النفسانية
 للقوة الطبيعية الهانئة للغذاء وتقوية الحيوانية على دفع الامراض والاسترواح
 من الآلام وغير ذلك مما يطول ويعثر على بعضها الباحثون في أمر النفس وكيفية
 تلقيها الامور الغيبية من عالم القدس وكيفية هوى تلك الامور الى القوى الباطنة
 من التخيلة والخيال والحس المشترك والذي يضطر اليه ذكر شرط من فرائد النوم
 الواقعة في القسم الثاني فنقول النفس الانسانية التي هي الانسان بالحقيقة خلقها
 الله تعالى قابلة بالطبع للعلوم من الملا الاعلى المناسبة جوهرها جوهر الملائكة
 والجنسية على الضم وكما أن انضمام بعض الاجسام لبعض انما هو تلاقى سطوحهما
 فانضمام الارواح بالتحاد العلوم فكل نفس علمت ما علمته الاخرى فقد انضمت اليها
 وقربت منها حتى لو فرض أن نفسين اتحدتا في جميع المعارف حصل بينهما الاتحاد
 بالكلية وقد شهدت الدلائل العقلية والنقلية على أن نفوس الملائكة السماوية منتقشة
 وعاملة بالكائنات قبل حدوثها وذلك بما علمها الله من العلوم الغائبة عن النفس
 البشرية وانما منع النفوس الانسانية التلقى من الملا الاعلى اشتغالها بهذا العالم
 فاذا تركت النفس حالة النوم استعمال الحواس الظاهرة ورجعت الى القوى

الباطنية خف عنهم بعض أعباء الموانع لانها عند عدم استعمال الحواس الظاهرة
 مستعملة للحواس الباطنة ويظهر ذلك بأدنى تأمل بعدم معرفة القوى الباطنة فاذا
 كانت النفس قوية اتمافي أصل الفطرة وبالمجاهدة ~~أمكن~~ أن تنقلت من القوى
 الباطنة الى التوجه نحو الملا الأعلى فتتلقى فيه من الجهة العليا بعض ما هو عندها
 مما سيكون في هذا العالم ثم المعاني المتلقاة هنالك لا تقتدر النفس على تلقيها كلها بل
 تكسوها القوة التخيلية كصورة صورة تناسبها مثلا اذا ألقى فيه أن سلطانا يصل اليه
 ويكرمه صوّرت التخيلية الأكرام من السلطان بحصوله في بحر من غير أن يغرق واذا ألقى
 البحر اليه حينئذ أو لو أو بحسب شرف ما يوصل السلطان اليه فهذا الانسان حالة
 النوم ما شاهد الا البحر والحيثان والوؤؤ وهذه صورة ما يصل اليه حالة الانتباه لكن
 معنى الأكرام من السلطان تراه في النوم بهذه الصورة ولا يمكن أن يطلع الانسان
 حالة النوم على شيء من المعاني الا في صور مناسبة لها لا ارتباط النفس بالبدن فانها
 وان كانت متجردة الذات عن علائق الاجسام لكنهما متعلقة المبدأ بها وهذه الصور
 تابعة لتلك العلاقة ~~وكذلك~~ اذا أُنذرت بواقعة تحدث من الخفاف كآية عليه صوّرت
 التخيلية بليل منسدل الذوائب داجي الاطراف غام الهوا فيه رعد وبرق وهو تائه فيه
 لا يعلم قبيله من دبيره من التخيّل ثم اذا رجع الانسان الى استعمال الحواس الظاهرة
 وهي حالة الانتباه وأصابه ما سرتبه أو أُنذرت في غير تلك الصورة التي رآها في المنام
 وكان عالما بالتعبير وهو العبور عن الصور المحلوم بها الى المعاني المتلقاة من عالم الغيب
 يتقن أن الذي رآه حال اليقظة هو ما رآه حال النوم لكن الصورة التي تصوّرت بها تلك
 الواقعة منعه من ادراك حقيقتها حتى وصل اليها حال الانتباه وقد ظهر أن من خاصية
 النوم أنه يرى المعاني في صورة مناسبة لحالة النوم ولا تنكشف حقيقة تلك المعاني
 الا حالة الانتباه وهذا اذا لوح من عالم الغيب بالمعنى غير مسند الى شخص معين أما اذا
 أضيف لمعين فالأكثر أن ينتقل التخيّل منه الى لوازمه وقوابحه وبالجملة الى ماله الى ذلك
 الشخص من ذلك المعنى مناسبة وقد يتفق لبعض النفوس الضابطة لقوى الخيال أنه
 اذا علم ما يغشاه من انسان بعينه من لطف مؤنس أو عنف موحش أن يضبط تلك
 الصورة المشخصة والحالة المعينة في لوح خياله فلا تنسجى الا بانتظار صور لوازمها فيه
 منتقلا من الشيء الى ما يراه في الادراك الذهني هذا بيان حالتي النوم والانتباه
 بحسب ما يعين على تحصيل المرام من تحقيق الكلام في قوله عليه السلام الناس
 نيام (فصل في حقيقة الموت) اعلم أن للنفس حالتين احدهما تسمى الدنيا أي الحياة
 الدنيا والثانية الآخرة أي الحياة الآخرة أما الحياة الدنيا فهي كونها مع البدن
 وارتباطها به واشتغالها بواسطة الارتباط بهذا العالم المحسوس وأما الحياة الآخرة
 فقارقتها هذا البدن واشتغالها بما يخصها من الصفات الروحانية وقربها اتمام أوج

الملائكة أو حضوض الشياطين والموت مفارقة النفس هذا البدن المحسوس
 وتركها استعماله واتبأها من غفلة الحواس ونشأ إلى نبذ من أحوالها بعد المفارقة
 وكيفية تأثير الأعمال البدنية في اكتساب الصفات النفسية بقدر ما ينكشف قناع
 الشبهة عن نفسه المرتابة وذلك بعد تهيئ بيان كمال النفس ونقصها فنقول كمال كل شيء
 ظهور خاصيته التي امتاز بها عن سائر الموجودات وتحقيقها هويته وخروجها
 من مهواة القوة الصرفة إلى عرصة الفعل التام ونقصانه هو خوف تلك الخاصية
 في هذه الامكان وغور القوة بقدر ما تظهر تلك الخاصية بطلاق عليه اسم الكامل
 وبحسب ما تستتر فيه يخص باسم الناقص مثلاً الخاصية التي يمتاز بها الفرس من
 الموجودات الأخر التي هي الصورة الفرسية أن تكون شديدة العدو وصلبة القوائم
 معتدلتها في الطول والقصر مديدة الحس مدركة لاشارات الراكب من ارادات
 الحضراً والتقريب أو الهمجية أو الكثرة والفرق اذا ظهرت هذه الخاصيات في الفرس
 قبل فرس كامل ثم الاعزاز والاهانة تابعة للكمال والنقصان ومن اللائح الواضح ان
 خاصية الانسان التي امتاز بها عن غيره أن يدرك العلوم الكلية الحقيقية بحيث يرتفع
 عن بصيرته حجاب الشك ويتيقن حقائق الأمور منكشفة الجلايب عن عرائها فان
 الظن لا يفي من الحق شيئاً ويكون كريم الاخلاق أي تكون القوة البهيمية والسبعية
 وما تركب منهما منقادة لاوامره ونواهيها مدعنة لحوامله وزواجره فتكون فيه القوة
 العاقلة التي هي حجة الحق على الخلق متسلطة على القوة الهيكلية لأن تكون القوة
 العالية العاقلة الباطنة مسخرة للقوى البدنية السفلية فان الانسان اذا كان متقن
 العلوم صادق الفهم قادر على ضبط النفوس الجسمانية كان محفوظاً بكماله اللائق به
 ثم كماله في العلوم يترجم بترجم العلوم في جهتي الكمال والنقص وكذا كماله في الاخلاق
 يتفاوت بالقرب من خلق الاعمال ثم كمية كون هذا الكمال سبباً للبهجة والابتهاج
 وكيفية كون هذا النقصان موجباً للكآبة والارتماس مكشوفة عند اخوان النظر
 وأرباب الفكر بارحة لدى خلان التجريد وأصحاب العبر لكن أقول ليت شعري كيف
 يشك عاقل في التساذق نفس تطهرت من قاذورات الطبيعة التي غلبها إلى الطبيعة
 السافلة الخسيسة المخرجة لها عن خاص فعلها الذي يقتضي ذاتها وهو ادرال الحقائق
 الكلية والافخراط في زمرة الارواح المناسبة لطبيعتها وذلك ثمرة حسن الخلق الذي
 معناه التبري عن الحوادث الجسمانية وتزنت بادرال العالم المعنوي وهو العالم الذي
 فيه حقائق الخلائق وتجلي رب الارباب الذي هو محقق الحقائق الذي يتعالى عن
 احتواش الزمان وامتوار المسكان عليه فتكون النفس فاعرة بعين ذاتها التي هي عين
 ذاتها التي لا يمكن أن يكون ادرالاً أكمل منه إلى صور الحقائق المجردة عن الفوائس
 الغريبة التي تمنع أن يكون أبجل ادراكها باقياً أبداً لا تفرق قوته وأمانه نقصان

الانسان معلوم لكونه مضافا الى كماله وهو الجاهل وسوء الخلق فيكون اعمى البصيرة
 مطيعا للقوى البدنية ولا شك انه اذا فارق البدن وهو على هذه الحال يكون معذبا
 لان محبوباته كانت مخصصة في الجسمانيات وقد حيل بينه وبينها بانقطاع العلاقة
 بينه وبين آلات شهواته ومدر كانه المخصوصة به والمعاني المجردة مستورة عنه لعلى
 بصيرته فيقع الانسان في ظلمة لانها عبارة عن عدم النور عما يمكن أن يستير بنور الحق
 وكانت النفس مكالها أن تستير بذلك قطائع حقائق الاشياء مستمدة من النور
 الا ان اى العلم الالهى وقد اخطأها ذلك ثم الهيات المحيية للذات البدنية الراسخة
 في ذات النفس تدعوها الى طلب مواصلة المحبوب المقصود فتؤذيها غاية الايذاء
 وهي العقارب والحيات الروحانية وهذا العذاب الروحاني الذي يهتدى اليه العقل
 وكذا اللذة الروحانية المشار اليها اقوى من اللذة والعذاب الجسمانيين اللذين اشتهرهما
 الشارع وينكشف ذلك بأدنى تأمل واذا تبين معنى الكمال والنقصان فنقول ان
 الاحوال الالاقية للانسان حالة مصاحبة البدن من الشرائط والاسباب اتسمها
 بالذات الانشائية او تعذيبها بالامها وبيان ان النفس لذاتها مهيأة لقبول العلوم
 الحقيقية عن الملا الاعلى وانما يحول بينها وبين تلك الاشتغال بمصالح البدن
 والانشغال في الذات الحسية فالنفس اذا كانت فاهرة للقوى البدنية غير غافلة عن
 تسخيرها لم تقدر القوة الجسمانية على منعهما عن عالمها فتكون دائمة الاستفادة عن
 جنبية الملوك وبقدر زيادة علمها تزداد مناسبتها ومشايتها لذلك العالم وبقدر زيادة
 المشابهة ترتاح الى الوصول الى الملا الاعلى فظهر ان الهيات الانقيادية في البدن
 مستلزمة للهيات الفاعلية في النفس بالنسبة للبدن وهي الخلق الحسن والهيئة
 المنفعلية في النفس لقبول صور الحقائق عن الملوك مستلزمة لوصول العلوم
 الحقيقية لها وكذا الهيئة الفاعلية في قوى البدن أى كونها مسخرة للنفس في متابعتها
 لتصيل الشهوات موجبة للهيات الانقيادية في النفس المستلزمة لاعتراضها
 عن العالم العلوى المقيمة لها في جهلها الغريزي المتمكنة فيها محبة الجسمانيات
 المعذبة لها بعد المفارقة (فصل) لما ظهر لك معنى الانسان والنوم والموت والاتباء
 حان أن نشرع في بيان المراد من حديث الناس نيام الخ فنقول قررنا ان مباشرة
 النفس للاحوال البدنية هي التي تكسب النفس هيات السعادة والكمال وتكسوها
 لباس السقاوة والبوار وان لكل فعل من الخواص تأثيرا في كلى من الهيئتين
 وان لم يشعربه الانسان حال حياته الجسمانية وينكشف له عند حياته النفسانية
 فيشاهد عند خلع الجسد ثمرات أفعاله من مسعاداتها ومثقيباتها وصغائرها وبكائرها
 والى مشاهدة جميع الافعال في النفس يشير قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره
 الآية وكذا كفى بنفسك اليوم الآية وكذا وخرج له يوم القيامة كتابا يلقاه منشورا

الآية فان نفس الانسان كتاب محفوظ فيه أرواح أفعاله وهي الهيات الحاصلة منها
 وانما يقرؤه الانسان بعد الموت اذ هو حينئذ ينتبه من رعدة الغفلة ويرجع الى
 أحوال ذاته بعد أن كان مستتراباً بحوال البدن مشغولاً باصلاحها بتربيته وتزنيته
 وكما أن الانسان النائم يرى صوراً وهو غافل عن معناها حتى اذا انتبه من النوم وورق
 ذلك المعنى المصور بصور الا سلام علم ما معنى تلك الصور التي رآها في المنام فكذا
 الانسان حال الحياة في الدنيا غافل عما يفعله من البر والاثم وانما حفظه من تلك الامور
 ظواهرها فقط وهو غافل عن أحوال أرواح تلك الافعال وهي جعل النفس شقيقة
 أو سعيده بأنواع العبادات والشقاوات فيظهر للنفس بعد الموت تأثير تلك الافعال
 فتصور عباداتهم الخالقة لها صوراً حسنة مؤنسة وعصيانهم لها صوراً مروعة قبيحة
 فيتنعم غاية التمتع بالاولى ويتأذى غاية التأذى بالثانية قال عليه السلام انما هي أعمالكم
 ترد عليكم وتفصيل رؤية الافعال الحسنة صوراً جميلة ومشاهدة الافعال
 القبيحة صوراً منكرة قبيحة كثيرة جداً في الكتاب الالهى وكلام صاحب الشريعة
 انما هي اشارة الى هيات التبعث النفس بها عند اشتغالها بالبدن من الهيات
 الملكية والشیطانية فترقيها الاولى الى فضاء السموات وعالم الملكوت ومنازل الارواح
 الطاهرة فترى هنالك من النعيم الابدی والسرور السرمدي ما لا عين رأت ولا اذن
 سمعت وتخط بالثانية الى هاوية الجحيم وهي عالم الشياطين والارواح الناقصة المظلمة
 المقيدة في عالم الطبيعة فان تمعضت الاولى فقد فاز صاحبها فوزاً عظيماً وان تصرفت
 الثانية خسر خسراناً مبيهاً فان اجتمعت الهيئتان وكان احدهما هو الغالب فالحكم
 للغالب في العاقبة (فصل) ما ذكرته في شرح الحديث انما هو على منوال أهل
 النظر ولا ريب المكافئة بسر التوحيد فهو أمر آخر ولذا كررنا من التمسكون
 تبصرة لمن قارب مقامهم من اخوان التجريد والمتوقع من اخوان النظر عن اتفوله
 مطالعة هذه الفصول أن لا يحتقرها بالانكار في مبادئ الانظار فان علم أن التجربة
 متدرج بلباس الصدق صدقه والا فالى صقع الامكان سره وأطلقه وأما صريح
 الانكار على ما لم يقم على استحالة برهان فذلك ديدن الرعاع الحق من أهل الطغيان
 (اعلم) أن لاهل التوحيد السائرین الى حقيقة الحق بعد اجتيازهم عن سراب ظلال
 الخلق مراتب ودرجات يقصر عن حصر خصمها نطاق النطق وينقطع دون تقرير
 شطر منها شأواً والتعبير ولا تكشف العبارة عنها لمن لم يصل الى شيء منها الا خيالاً ورسماً
 لحقائقها فان لهم في كل ساعة انكشافاً جديداً تصير الحالة التي قبله بالنسبة
 اليه نوماً وهي بالنسبة الى الاولى اقباء والى مثل هذه المعانيات المتجددة يشير
 المصطفى صلى الله عليه وسلم بقوله انه ابغان على قلبي واني لا أستغفر الله الخ وذلك لان
 كل نظرة منهم الى موجود ما مثلاً يوقف على شيء من التجليات الاحدية من جنسية

الجلال أو الجمال ثم يصير ذلك الشيء بعينه مرآة التجل آخر يكون ذلك التجلي الأول
 كأنه صورة مرئية في النوم ومعناه الحقيقي انما يتكشف في الصورة الثانية فصار
 التجلي الأول صورة منبثقة للسالك على المعنى الحاصل في التجلي الثاني ثم للسالك في
 كل ساعة حياة وفي الساعة الثانية موت وبيانه أن تعلم أن الحياة عبارة عن الادراك
 والتحرك فإذا كانت النفس مدركة لعالم الأجسام الظاهرة بالمشاعر الحسية وكان
 تحريكها فحوم مدركاتها سمها الظاهر يرون حياة لأن الادراك والتحرك الذي هو معنى
 الحياة عندهم منحصر في الادراك الحسي والتحرك الجسماني فإذا زال عن النفس
 هذا النوع من الادراك والتحرك سموها ميتة وأما من اطلع على نوع آخر من الادراك
 والتحرك سوى ما وقف عليه أهل الظاهر وعلم أن النفس بعد ترك البدن مدركة غير
 ذلك الادراك ومحركة غير ذلك التحريك سموها حياة بجملة أخرى هي أشرف وأدوم من
 الحياة الأولى فظهر أنها إذا قلنا فلان حي في هذا العالم فالمراد به أنه مدرك لهذا العالم
 ومتحرك بمحركه فتنحصر بهذا العالم وإذا قلنا انه مات عن هذا العالم فالمعنى به أنه انقطع
 عن الادراك والتحرك الخصوصيين بهذا العالم ثم انه إذا قلنا انه حي في عالم الآخرة
 فالمراد أن له ادراكا فظهر بان ذلك العالم فظهر من هذا أن للإنسان
 بحسب خفا كل عالم منه وانقطاع تصرفه عنه وانكشاف عالم آخر عليه وتعلق
 قدرته به موتا آخر وحياة أخرى وقد قدمنا أن الخاضعين بجزر التوحيد لهم في كل ساعة
 تجل تجديد يصير التجلي الأول بالنسبة اليه الصورة الرئيسية في المنام وهو بالنسبة الى
 الأول اتبناه من ذلك المنام ثم هذا الاتبناه انما يحصل له اذا فارق الحالة الأولى
 وجاوزها وترك ذلك العالم الى عالم آخر وهو المراد بالموت فمات ميت عن الحياة الأولى
 لم يتبين عنده معاني الصورة الرئيسية فيها فهو في الحالة الأولى قائم فاذا مات عنها
 اتبناه فكل تجل متقدم سبب لان يستعد الانسان لقبول تجل متأخر فهكذا مادام
 في السير فقد تحقق في الموحد على هذا الوجه الناس نيام فاذا ما نوا تنبهوا (فصل)
 أول موت وحياة يعرض للموحد الموت عن رؤية أفعال الخلق وفات والحياة برؤية
 أفعال الله تعالى وهو الفناء عن فعل المخلوق والبقاء بفعل الخالق فيصير كل ما أدركه
 حالة اثبات الفعل للمخلوقات صوراً مرئية في المنام منكشفة المعاني في هذه الحياة
 التي هي اتبناه بالنسبة لما قبلها ثم يرى في هذا العالم العجائب من فهم الاشارات
 من الكائنات الصادرة عن الحق بواسطة أنواع التحريك والتسكين الحاصلين
 في أجسام العالم ويكون كل فهم إشارة سيما معد الفهم إشارة أدق والطف حتى
 لو وقعت ذبابة عليه نهته اما على تجل منتظر أو على غفلة سبقت منه وكذا ان أكرمه
 انسان رآه تعظيم لله منه لمراعاة تعظيم الحق وبالجملة كما ان بعض الارواح اذا قرب
 من بعض وتنا كدينهما المناسبة الروحانية يفهم كل منهما ما عن الآخر معاني خفية

بإشارات وفيه أقول

يخبرني بالعظ أسرار قلبه • فاخبره بالطرف أن قد فهمتها

وتنهي إليه نظري ما أريده • ففهمني بالجن أن قد علمتها

فكذلك النفوس المستضيئة بأنوار الله أدراكات معاني خفية يختصون بفهمها
ومن هذا القبيل الحروف المقطعة أوائل السور ولا يزال الموحدين بأفعال الحق
مبتاعين أفعال نفسه وغيره من المخلوقات لكنه يرى المخلوقات أعياناً قائمة وانما
أفعالها جارية عليها بإجراء الله فإذا تمرن مدة في ذلك أنه يكشف له أن أعيان
الموجودات أفعال الله فيتحقق عنده أن التخليق هو عين المخلوق وأن المفعول والفعل
شيء واحد فإذا تحقق بهذا المقام بلغ المنتهى في الحياة بفعل الله واستعدت الحياة أشرف
منها وتلك أن ينكشف أن جميع الأفعال التي كان يراها هي ظلال الصفات وحقيقة تلك
الصفات فيرى جميع الأشياء لا هو ولا هو غيره كما قاله أهل الحق في الصفات فيصير
مراة في الحياة الفعلية صوراً مرتبة في المناسبات فإذا مات عن تلك الحياة أخذ ينكشف
معناها شيئاً فشيئاً عند الاتساع وهو حتى بجهاة الصفات وقلم يتجاوز عن هذا المقام
سالك فانه يكشف النور بالتسمية إلى عين الشمس فحرق سمحات جلاله من يصل إليه
ولا يتعداه إلا واحد بعد واحد وفي ظهوره انكشاف الصفات يتلاشى العقل والفهم
وجميع الأدراكات والصفات فيتحقق قوله لا يزال العبد يتقرب إلى بالنوافل الحديث
وفي هذا المقام تستعر نار الشوق غاية الاستعارة رادة لحرق كل الأغيار فان العاشق
السالك قطع المخاوف والمهالك وتخلص من ممانعة بوادي القرقة إلى مصافحة
بوادي الوحدة وإرادة الحياة

وأبرح ما يكون الشوق يوماً • إذا دنت الخيام من الخيام

فيكون السالك في سيرة كالريح العاصف بل البرق الخاطف مقتعداً غارب الشوق
حاديها الذوق يطوى الفراخ من المهامه الفيج من غير شعور ويقطع البحار
الزاهرة وهو ذاهل عن العبور يقول بلسان الشوق لحادي الذوق

كر على السمع من أيها الحادي • ذكر المراجع والاطلال والوادي

وغنى بأحاديث العذيب فلي • قلب يجرعاً نجد رائح غادي

منازله الأعماق في الوحدةانية ومشاربه الاستغراق في عين الفردانية وهضباته
قطع مسافات الانسانية وعقباته استظلام الأنوار الروحانية إذا أبصر قدامه
خطف باصره بروق جلال المطلوب وإذا نظر إلى نفسه طالع فيها جمال المحبوب
ولا ينظر إلى شيء إلا ومطلوبه متجلى فيه ولا يسمع صوتاً إلا ومحبوبه يتاجيه فلعينيه
في كل نظرة عبدة وفي كل عبدة عبدة يسمع من كل ركز رمز يتحدث أهل الظاهر بلغاتهم
المألوفة وخواطرهم بكالمه المحبوب مشغولة مشغوفة هذا إذا غلب صحوه على سكره

وبقي عليه شيء من عقله وفكره اما اذا اشتعلت نار الاشتياق وانت على اعقل والعلم
 بالاشتراق قرى العاشق المسكين منهدم الاركان منهذا البنيان متحلل اللسان له
 عينان نضاختان وبالجملة خلوة الانسان بنفسه عن نفسه مع التعطل من وهمه
 وحسه وفكره وحده تربه جمالا في جمال ووصالا في وصال وهذا ثم اذ اتى بها
 الحياة اشرف منها انكشف له عين الذات وهناك الولاية لله الحق
 وظهر بطريق الحق اليقين معنى كل شيء هناك الاوجهه فاذا وصل الى ذات
 الذات احترقت الهوية المجازية فيبقى السالك أولا بلا هو فاذا بلغ منتهى الفناء
 في هويته التي كان الانسان بها هو انكشف له ذاته الحقيقية بذاته وعلم أنه كان قبل
 هذا طالبا لذاته وكان قبل ذلك مشغولا باطلال ذاته عن ذاته فيتحقق وصول الذات
 من الانيات المجازية الى الانية الحقيقية فلا يرى شيئا غير ذاته ويتحقق ان ما ليس بذاته
 ولا ظلام من اطلال ذاته غير موجود قطعا ولا يمكن أن يكون موجودا وهذا الموجود
 الذي وصل اليه هو الموجود حقا وغيره موجود بوجوده وظل من اطلاله وهذا
 هو الحياة التي ليس بعدها موت وهو ابتداء يتبين فيه جميع معاني المناسبات التي قبله
 وهذا غاية الغايات ونهاية النهايات بلغنا الله وجميع النفوس المشتاقة الى أوكارها
 الحقيقية التي هي الذات الصرفة فتخلص الى الوحدةانية البحتة التي هي ينبوع
 الابتهاج بل هي عين الابتهاج من شوائب الكثرة التي هي منبع التضاد والاختلاف
 انه المبدئ المعبد الحميد المجيد الفعال لما يريد والحمد لله على نعمته والصلاة
 على النبي محمد وصحباة من آخر شرح قصيدة النفس المعزوة الى ابن سينا للفاضل
 المناوي شارح الجامع الصغير والكبير رحمه الله تعالى رجة واسعة امير يارب العالمين
 (مفهوم ذات الموضوع وعنوانه) اعلم أنه يجوز صدق الامور المتغيرة بحسب
 المفهوم على الذات الواحدة فاصدق عليه ج يسمى ذات الموضوع ومفهوم ج
 يسمى وصف الموضوع وعنوانه لانه يعرف ذات ج الذي هو المحكوم عليه حقيقة
 به كما يعرف الكتاب بعنوانه والعنوان قد يكون عين الذات كقولنا كل انسان
 حيوان فان حقيقة الانسان عين ماهية زيد وعمر ووبكر وغيرهم من الافراد
 وقد يكون جزأها كقولنا كل حيوان حساس فان الحكم فيه أيضا على زيد وعمر و
 وغيرهما من افراد حقيقة الحيوان انما هي جزأها وقد يكون خارجا عنها كقولنا
 كل ماش حيوان فان الحكم فيه أيضا على زيد وعمر وغيرهما من افراد ومفهوم
 الماشي خارج عن ماهيتها فحصل مفهوم القضية يرجع الى عقدين عقد الوضع وهو
 اتصاف ذات الموضوع بوصف الموضوع وعقد الحمل وهو اتصاف ذات الموضوع
 بوصف المحمول والاول تركيب تقيدي والثاني تركيب خبري فهنا ثلاثة أشياء
 ذات الموضوع وصدق وصفه عليه وصدق وصف المحمول عليه أما ذات الموضوع

فليس المراد بها افراد ج مطلقا بل الافراد الشخصية ان كان نوعا أو ما يساويه من
 الفصل والخاصة والافراد الشخصية والنوعية ان كان جنسا أو ما يساويه من العرض
 العام فاذا قلنا كل انسان أو كل ناطق أو كل ضاحك كذا فالحكم ليس الاعلى زيد
 وعمرو وبكرو وغيرهم من افرادها الشخصية واذا قلنا كل حيوان أو كل ماش كذا
 فالحكم على زيد وعمرو وغيرهم من اشخاص الحيوان وعلى الطباع النوعية من
 الانسان والفرس وغيرهم ما ومن ههنا تسميهم يقولون حمل بعض الكليات على
 بعض انما هو على النوع وافرادها ومن الافاضل من حصر الحكم مطلقا على
 الافراد الشخصية وهو قريب الى التحقيق لان انصاف الطبيعة النوعية بالمحمول
 ليس بالاستقلال بل لا تصاف الشخص من اشخاصها به اذ لا وجود لها الا في ضمن
 شخص وأما صدق وصف الموضوع على ذاته فبالامكان عند الفارابي حتى ان المراد
 بج عنده ما أمكن أن يصدق عليه ج سواء كان ثابتا بالفعل أو مسلوبا عنه دائما
 بعد ان كان ~~ممكنا~~ الثبوت له وبالفعل عند الشيخ أي ما يصدق عليه ج بالفعل
 سواء كان ذلك الصدق في الماضي أو الحاضر أو المستقبل حتى لا يدخل فيه ما لا يكون
 دائما فاذا قلنا كل أسود كذا يتناول الحكم ما أمكن أن يكون أسود حتى
 الروميين مثلا على مذهب الفارابي لا يمكن انصافهم بالسواد وعلى مذهب الشيخ
 لا يتناولهم الحكم لعدم انصافهم بالسواد في وقت ما وأما صدق وصف المحمول على
 ذات فقد يكون بالضرورة وبالإمكان وبالفعل وبالدوام من شرح الشمية (الامكان)
 عدم اقتضاء الذات الوجود والعدم (الامكان الذاتي) هو ما لا يكون طرفه
 المخالف واجبا بالذات وان كان واجبا بالغير (الامكان الاستعدادي) ويسمى الامكان
 الوقوعي أيضا وهو ما لا يكون طرفه المخالف واجبا بالذات ولا بالغير بحيث
 لو فرض وقوع الطرف الموافق لا يلزم المحال بوجه والاقل أعم من الثاني (الامكان
 الخاص) هو سلب الضرورة عن الطرفين نحو كل انسان كاتب فان الكتابة وعدم
 الكتابة ليس بضروري (الامكان العام) هو سلب الضرورة عن أحد الطرفين كقولنا
 كل نار حارة فان الحرارة ضرورية الى النار وعدمها ليس بضروري والامكان
 الخاص أعم مطلقا من التعريفات للسبب السند قدس سره (قوله والامكان
 الخاص) أي وان لم يكن الامكان العام عبارة عن سلب الضرورة عن أحد الطرفين
 بل كان عبارة عن ضرورة الطرفين ايجابا وسلبا بناء على ان ضرورة أحد الطرفين
 ايجابا تستلزم سلب نقيضه بالضرورة امكن الخاص أي الامكان الخاص
 أعم مطلقا من الامكان العام والالزم خلاف ما أجمع عليه بيان الملازمة ان الامكان
 العام حينئذ يكون مر كبا من الضرورتين المختلفتين ايجابا وسلبا مع جواز سلب
 الضرورة عن نقيضيهما لان صدق السالبة لا يستوجب وجود موضوعها حينئذ

يتحقق الخاص أى سلب الضرورة عن الطرفين فى كل ما يتحقق الامكان العام
أعنى الضرورتين المذكورتين ولا يتحقق العام فيما لا ضرورة فى الطرفين أصلا مع
تحقق الامكان الخاص فيه فيكون الخاص أعم مطلقا هكذا يجب أن يعلم هذا المقام
فانه من من القى أقدام الافهام وبالله التوفيق ويده أمانة التحقيق من خط عبد الله
أفتدى الاختصارى رحمه الله تعالى (سؤال) مفهوم ممكن عام جميع
موجودات خارجيه وذهنيه عارض اولان وجوده مطلقا جنسى اولوب شائى
صدق ايه ممكن فصل ايله مقيد اولافله عارض وغير ايله قائم اولورى (الجواب)
مفهوم ممكن عام مفهوم ما تدين بر مفهومه جنس اولاق ومفهوم وجوده مطلق بر جنس
تحتنده داخل اولاق وفصلك شائى جنسى تحصل ايدوب عين نوع ايتك ايكى عارض
ايتك مفهوم ممكن عامك ضرورى العدم اولان افرادند در كتب الفقير أبو السعود
(الامكان) هو أعم من الوسع لان الممكن قد يكون مقدور للبشر وقد لا يكون
مقدور الله والوسع راجع الى الفضاء والامكان الى المحل وقد يكونان مترادفين بحسب
مقتضى المقام والامكان اما عبارة عن الماهية بحيث تتساوى نسبة الوجود والعدم
اليه أو عبارة عن نفس التساوى فانه محض اعتبار عقلى ولا يمكن أحوال ثلاث
تساوى الطرفين ورجحان العدم بحيث لا يوجب الامتناع ورجحان الوجود بحيث
لا يوجب الوجود ويستحيل أن يخرج كل ممكن الى الوجود بحيث لا يبقى من الممكنات
شئ فى العدم بل يجوز أن يكون ممكن لا يوجد أصلا ولم يتعلق الارادة بوجوده
بدليل قوله تعالى ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها وتطأثرها كثيرة وهل يمكن وجود
ممكن ليس متميزا ولا قائما بالتميز كما يقوله الفلاسفة فى العقول والنفوس الفلكية
والانسانية قالت المعتزلة وكثير من أصحاب الاشاعرة هذا مما لا يدل عليه دليل من
عقل ولا نقل فلا يكون ثابتا فى نفسه وحاصله يرجع الى ثبوت المدلول لا تنفاه دليلا
والاقرب أن يقال وجود ممكن مثل هذا شأنه لا سبيل الى اثباته وسواء كان ثابتا
فى نفس الامر أو لم يكن ثابتا (وقال بعضهم) ما المانع من وجود ما ليس متميزا ولا قائما
بالتميز ولا يمتنع اختراعه بحيث المتميز كما انه يمتنع اختراع عر من غير قائم بالتميز
وما المانع أيضا من جواز قيامه بالتميز اذا خلق فى حيشه ويكون قائما بنفسه اذا لم
يخلق فى حيث المتميز وبه يتفصل عن العرض حيث لا تصور لوجوده الا فى حيث المتميز
(والامكان العام) هو سلب الضرورة عن أحد الطرفين (والامكان الخاص) هو
سلب الضرورة عن الطرفين (والامكان الذاتى) بمعنى التجوير العقلى الذى لا يلزم من
فرض وقوعه محال وهذا النوع من الممكن قد لا يكون البتة واقعا كما نارة من ماء
وتميز ما بين صبا فى اناء وقديده محال إعادة قبتي على امتناعه أدلة بهض المطالب
العالية كبرهان الوحدة المبتنى على التمانع عند وقوع التمدد ولا يكون احتمال

وقوعه فادحاً في كون ادراكه نقيضه علماً كالجزم بأن هذا جرح لا يقدر في كونه علماً
لاحتمال انقلابه حيواناً مع اشتراطهم في العلم عدم احتمال النقيض والخلاء عند
المتكلمين من هذا القبيل (والامكان الذاتي) أمراً اعتبارياً به يعقل الشيء عند
انتساب ماهيته الى الوجود وهو لازم لماهية الممكن قائم به استحصال انفكاكه عنها وبه
يستدل على جواز إعادة المعدوم خلافاً للفلاسفة ولا يتصور فيه تفاوت بالقوة والضعف
والقرب والبعد (والامكان الاستعدادي) هو أمر موجود من مقولة الكيف قائم
بجعل الشيء الذي ينسب اليه الامكان لابه وغير لازم وقابل للتفاوت (والممكن الخاص)
من افراده اللا ضروري الوجود واللا ضروري العدم والممتنع من افراده الضروري
العدم ولا يكون مفهوم الممكن العام جنساً للشيء من الاشياء لتباين المقولات التي هي
الجواهر والاعراض الصادق على جميعها الممكن العام من كلمات أبي البقاء الكفوي
في عمله من مقال ذرة خير ايرموس من يعمل من مقال ذرة شر ايره (تفصيل لبرهانه ذلك
فري يره بالضم وقرأ هشام ياسكان الهاء ولعل حسنة الكافر وسينة المحتجب عن الكائن
تؤثران في نقص الثواب والعقاب وقيل الآية مشروطة بعدم الاحباط والمغفرة أو
من الاولى مخصوصة بالسعداء والثانية بالاشقياء لقوله أشأتا والذرة النملة الصغيرة
أو الهباء (من البيضاء عليه الرحمة) قوله ولعل حسنة الكافر الخ وقد ورد
في الاحاديث ما يؤيده كما هو مشهور في حديث أبي طالب وفي الاتصاف كون
حسنات الكافر لا ينساب عليها ولا ينم بها صحيح وأما تخفيف العذاب بسببها فغير منكر
وقد ورد في الاحاديث الصحيحة فقد ورد أن عائداً يخفف الله عنه لكرمه ~~لكنه~~
قيل على المصنف انه نسي ما قدمه في تفسير قوله تعالى وقد مننا الى ما علموا من عمل
فجعلناهم هباء منثورا وفي تفسير قوله تعالى أولئك الذين ليس لهم في الآخرة الا النار
وحبط ما صنعوا فيها وباطل ما كانوا يعملون وهو المصريح به عن قوله فلا يخفف عنهم
العذاب وبه صرح المصنف أيضاً لان أعمال الكفرة محبطة قال في شرح المقاصد
بالاجماع بخلاف أصحاب الكبار اذا لم يتوبوا فان الخلاف في احباط عملهم بين أهل
السنة والمعتزلة معروف قلت يرد عليه أن الكفار مخاطبون بالتكاليف في المعاملات
والجنائيات اتفاقاً واختلفوا في غيرها ولا شك أنه لا معنى للخطاب بهم الا لعقاب تاركها
وثواب فاعلها وأقله التخفيف فكيف يدعي الاجماع على الاحباط بالكلية وهو مخالف
لما صرح به في سبب نزول هذه الآية والذي يلوح للخطاب بعد استكشاف سران
الدقات أن الكفار يهذبون على الكفر بحسب مراتبه فليس عذاب أبي طالب
كعذاب أبي جهل ولا عذاب المعطلة كعذاب أهل الكتاب كما تقتضيه المحكمة
والعدل الالهى ويهذب على المعاصي غير الكفر أيضاً وقد صرح به الامام في سورة
الفرقان مفصلاً عند قوله تعالى يضاعف له العذاب أي عذاب الكفر والمعصية لقوله

تعالى زدناهم عذابا فوق العذاب بما كانوا يفسدون فما يقابل الكفر من العذاب
 لا يخفف لانه لا يغفر أن يشرك به أي يكفر به وما في مقابلة غيره قد يخفف بالحسنات
 ومعنى الاحباط المجمع عليه انها لا تنجيهم من العذاب المخلد كأعمال غيرهم وهذا
 معنى كونه سرايا وهباء وما في التبصرة وشرح المشارق وتفسير النعلبي أن أعمال
 الكفرة الحسنة التي لا يشترط فيها الايمان كالنجاة الغريق واطفاء الحريق واطعام
 ابن السبيل يجزى عليها في الدنيا ولا يدخر لهم في الآخرة كالمؤمنين بالاجماع للتصريح
 به في الاحاديث فان عمل في كفره حسنات ثم أسلم اختلف فيه هل يشاب عليها
 في الآخرة أو لا بناء على اشتراط الايمان في الاعتماد بالاعمال وعدم احباطها هل
 هو بمعنى وجود الايمان عند العمل أو وجوده ولو بعد اذ قوله عليه السلام في الحديث
 أسلمت على ما سلف لك من خير غير مسلم ودعوى الاجماع فيه غير صحيحة لان وقوع
 جزائهم في الدنيا دون الآخرة كالمؤمنين لان ما في الدنيا كونه السيد العبد المطيع له
 وتعهده بلوازمه بخلاف عبده العاصي فلا يلزمه ذلك بمقتضى الفضل والكرم
 مذهب لبعضهم وذهب آخرون الى الجزاء بالتخفيف وقال الكرماني ان التخفيف
 واقع لكنه ليس بسبب عملهم بل لامر آخر كشفاة النبي صلى الله عليه وسلم ورجائه
 وقال الزركشي من أنواع الشفاعة التخفيف عن أبي اهب لسروره بولادة النبي صلى
 الله عليه وسلم واعتاقه اثوية جارية حين بشرته بذلك فاحفظه فانك لا تجد في غير
 ذلك الكتاب ولذا أرخى له عثمان البيان وبه سقط ما أورد على المصنف من تناقض
 كلامه فتدبر قوله وقيل الآية مشروطة الخ لما كان الاول جوابا عما قيل انه كيف
 يرى كل أحد جزاء ذرات الاعمال خيرها وشرها وأعمال الكفرة محبطة وسيئات
 المؤمنين منها ما يغفر وهذا في السكينة المذكورة دفعه أو الاحباط بالنسبة للثواب
 والنعيم لا بالنسبة للتخفيف فالمراد برؤية جزاء السيئة ظهور استحسانه وان لم يقع وعلى
 هذا العموم غير مقصود لان فيه مقتدرات ترك الظهور والعلم به من آيات أخر فالتقدير
 من يعمل مثقال ذرة شرا يره ان لم يغفر أو الوصول الاول عبارة عن السعداء والثاني
 عن الاشقياء فلا ينافي ما ذكر أيضا ومترضة لانه خلاف الظاهر لما قيل من أنه
 لا يناسب مذهب أهل الحق لانه لم يصرح بأن الاحباط لاصحاب البكار حتى ينافي
 المذهب الحق لجواز ارادة الكفار بقراءة السياق فتأمل قوله لقوله أشمتا تا
 الظاهر أنه تعليل لكون المراد عن الاولى السعداء وبالثانية الاشقياء فان الاشتات
 فسر بما يحصل له فرق في الجنة وفرق في السعير فالظاهر أن يرجع كل فقرة لفرقة
 اي مطابق الفصل الجمل ولان اعادة من تقتضى التباين الحقيقي وقيل انه تعليل لقوله
 تفصيل (من حاشية المولى الشهاب رحمه الله) قال الامام فخر الدين الرازي رحمه
 الله في أول تفسير سورة الفلق ما نصه سمعت بعض العارفين أنه في هاتين السورتين

على وجه عجيب فقال انه سبحانه وتعالى لما شرح أمر الالهية في سورة الاخلاص
ذكر هذه السورة عقيبها في شرح مخلوقاته فقال أولا قل أعوذ برب الفلق وذلك
لان ظلمات العدم غير متناهية والحق سبحانه هو الذي فلق تلك الظلمات بنور التكوين
والايجاد والابداع فلهذا قال قل أعوذ برب الفلق ثم قال من شر ما خلق والوجه فيه
أن عالم الممكّنات على قسمين عالم الامر وعالم الخلق على ما قال أله الخلق والامر وعالم
الامر كله خيرات محضة بريئة عن الشرور والآفات أما عالم الخلق وهو عالم الاجسام
والجسمانيات فالشر لا يحصل الا فيه وانما يسمى عالم الاجسام والجسمانيات بعالم
الخلق لان الخلق هو التقدير والمقدار من لواحق الجسم فلما كان الامر كذلك
لاجرم قال قل أعوذ برب الفلق الذي فلق ظلمات بحر العدم بنور الابداع والابداع
من الشرور الواقعة في عالم الخلق فهو عالم الاجسام والجسمانيات ثم من الطاهر
أن الاجسام اما انسية واما عنصرية والاجسام الانسية خيرية لانها بريئة عن
الاختلال والفساد على ما قال تعالى ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت فارجع
البصر هل ترى من فطور واما العنصريات فهي اما جمادات او نباتات او حيوانات
اما الجمادات فهي خالية عن جميع القوى النفسانية والظلمة فيها خالصة والانوار
عنها بالكلية زائلة وهي المراد من قوله ومن شر غاسق اذا وقب واما
النباتات فالقوة الغاذية النامية هي التي تزيد في الطول والعرض والعمق معا
فهذه هي القوة النباتية كما انها تنفث في العقد وهو المراد من قوله ومن شر النفاثات
في العقد الثلاث واما الحيوانات فالقوى الحيوانية هي الحواس الظاهرة والحواس
الباطنة والشهوة والغضب وكلها تنمى الروح الانسانية عن الانصباب الى عالم
الغيب والاشتغال بقدس جلال الله تعالى وهو المراد من قوله ومن شر حاسد
اذا حسد ثم انه لم يبق من السفليات بعد هذه المراتب سوى النفس الانسانية وهي
المستفيدة فلا يكون مستغادا منها فلا جرم قطع هذه السورة وذكر بعدها
في سورة الناس مراتب درجات النفس الانسانية في الترقى وذلك لانها باصل
فطرته مستعدة لان تنفث بعرفة الله ومحبة الا انها تكون في أول الامر خالية
عن المعارف بالكلية ثم انها تحصل فيها في المرتبة الثانية علوم اولية بديهية يمكن
التوصل بها الى استعمال المجهولات الفكرية ثم في آخر الامر تستخرج تلك المجهولات
الفكرية من القوة الى الفعل فقوله تعالى قل أعوذ برب الناس اشارة الى المرتبة الاولى
من مراتب النفس الانسانية وهي حالة ككونها خالية عن جميع العلوم البديهية
والكسبية وذلك لان النفس في تلك المرتبة تحتاج الى مرب ترببها ويزينها بتلك
المعارف البديهية والكسبية ثم في المرتبة الثانية وهي عند حصول هذه العلوم
البديهية تحصل لها ملكة الانتقال منها الى استعمال المجهولات الفكرية وهو المراد

من قوله ملك الناس ثم في المرتبة الثالثة وهي عند خروج تلك المعلوم الفكرية من القوة
الى الفعل يحصل الكمال التام للنفس وهو المراد من قوله اله الناس فكان الحق سبحانه
سمى نفسه بحسب كل مرتبة من مراتب النفس الانسانية بما يليق بتلك المرتبة ثم قال
من شر الوسواس الخناس والمراد منه القوة الوهمية والسبب في اطلاق اسم الخناس
على الوهم ان العقل والوهم قد يتساعدان على تسليم بعض المقدمات ثم اذا آل الامر
الى النتيجة فالعقل يساعد على النتيجة والوهم يحتمس ويرجع ويمتنع عن تسليم النتيجة
ولهذا السبب سمي الوهم بالخناس ثم بين سبحانه وتعالى ان ضرر هذا الخناس عظيم
على العقل وانه كلما يتفك احد منه فكأنه تعالى بين في هذه السورة مراتب الارواح
البشرية ونبه على عددها ونبه على ما يقع به الامتياز بين العقل والوهم وهناك آخر
درجات مراتب الانسانية فلا جرم وقع ختم الكتاب الكريم والفرقان العظيم عليه
اتمى ما نقله عن بعض المفسرين ومراد الامام به الشيخ الرئيس ابو علي بن سينا وقد
رأيت تفسيره لهاتين السورتين وسورة الاخلاص في أقل من مقدار كراس وخلاصة
ما يتعلق بالسورتين ما ذكره الامام هنا ثم قال في تفسير سورة الفلق عند تفسير قوله
تعالى من شر ما خلق المسئلة الثانية طعن بعض الملاحدة في قوله قل أعوذ برب الفلق
من شر ما خلق من وجوه أحدها ان المستعاذ منه هل هو واقع بقضاء الله تعالى وبقدرة
أم لا فان كان الاول فكيف أمر أن يستعبد بالله منه وذلك لان ما قضى الله به وقدره
فهو واقع فكأنه تعالى يقول الشئ الذي قضيت بوقوعه فهو لا بد واقع فاستعذني منه
حتى لا أوقعه وان لم يكن بتضائه وقدره فذلك يقدح في ملك الله وملاكوته وثانيها أن
المستعاذ منه ان كان معلوم الوقوع فلا دافع له فلا فائدة في الاستعاذة منه وان كان
معلوم اللا وقوع فلا حاجة الى الاستعاذة منه وثالثها أن المستعاذ منه ان كان فيه
مصلحة فكيف رغب المكلف في طلب دفعه ومنعه وان كان فيه مفسدة فكيف خافه
وقدره واعلم أن الجواب عن أمثال هذه الشبهات أنه لا يسأل عما يفعل وقد تكرر هذا
الكلام في هذا الكتاب انتهى الى هنا من التفسير الكبير (قوله تعالى الذي يوسوس
في صدور الناس معناه أن الخناس وهو القوة المتخيلة انما يوسوس في الصدور التي هي
المطية الاولى للنفس لما ثبت أن المتعلق الاول للنفس الانسانية هو القلب بواسطة
تنبعث القوى الى سائر الاعضاء فتأثير الوسوسة أولا في الصدر ثم قال تعالى من الجنة
والناس الجنة هو الاستتار والناس هو الاستئناس فالامور المستترة هي الحواس
الباطنة والمستأنسة هي الحواس الظاهرة هذا هو الذي يبلغ اليه العقل في هاتين
السورتين والله أعلم بحقائق كلامه وغاية اسراره و اشاراته من أصل تفسير أبي علي بن
سينا (الاشتراك) هو اما لفظي أو معنوي فاللفظي عبارة عن الذي وضع لمعان متعددة
كالعين والمعنوي عبارة عن الذي كان وجوده في محال متعددة كالحيوان والحاصل

أن المعنوي يكفى فيه الوضع الواحد دون اللفظي لانه يقتضى الاوضاع المتعددة
واللفظ المشترك بين معنيين قد يطلق على أحدهما ولا نزاع في صحته وفي كونه بطريق
الحقيقة وقد يطلق ويراد به أحد المعنيين لاعلى التعيين بأن يراد به في اطلاق واحد
هذا أو ذاك وقد أشير في المفتاح بان ذلك حقيقة المشتركة عند التجرد عن القرائن وقد
يطلق اطلاقا واحدا ويراد به كل واحد من معنويه بحيث يفيد أن كلامهم - ما مناط
الحكم ومتعلق الاثبات والذنى وهذا محل الخلاف وقد يطلق اطلاقا واحدا ويراد به
مجموع معنويه من حيث هو المجموع المركب منهم ما بحيث لا يفيد أن كلامهم - ما مناط
الحكم والفرق بينه وبين الثالث كالفرق بين الكل والافرادى والكل المجموعى وهو
مشهور ويوضحه يصح كل الافراد يرفع هذا الحجر ولا يصح كل فرد وهذا الرابع ليس من
محل النزاع فى شئ اذ لا نزاع فى امتناعه حقيقة ولا فى جواز مجازا ان وجدت علاقة
صححة قال به بعض المحققين يجرى العموم فى المشترك المعنوي بلا خلاف ولا يجرى
فى اللفظي فان الاشتراك المعنوي بأن يكون اللفظ موضوعا لمعنى يشمل ذلك المعنى أشياء
مختلفة كاسم الحيوان يتناول الانسان والفرس وغيرهما بالمعنى العام وهو المشترك
بالارادة وكاسم الشئ يتناول البياض والاسود وغيرهما بالمعنى اللوئية والاشترالك
اللفظي بأن يكون اللفظ موضوعا بازاء كل واحد من المعاني الداخلة تحته قصدا كاسم
الفرس والعين والمشارك فى اصطلاح الفقهاء اللفظ فانه مشترك فيه والمعنى مشترك
أو الاعميان وأما المشترك المعنوي وهو أن يكون المعنى مشترك كلفيه فليس باصطلاح
الفقهاء ولا يشترط فى ثبوت الاشتراك فى لفظ نقل أهل اللغة أنه مشترك بل يشترط
نقلهم أنه مستعمل فى معنيين أو أكثر واذ ثبت ذلك بنقلهم فنحن نسبه مشترك
باصطلاحنا ورجحان بعض وجوه المشترك قد يكون بواسطة التأمل فى صيغته وقد
يكون بالتأمل فى سياقه وقد يكون بالتأمل فى غيره واعلم أن الشافعى رحمه الله قال
يجوز أن يراد من المشترك كلام معنويه عند التجرد عن القرائن ولا يحمل عنده على
أحدهما الا بقرينة ومحل النزاع ارادة كل واحد من معنويه على أن يكون مرادا ومناطا
للحكم وأما ارادة كلهم ما غير جائزا فاقوا وعند أبي حنيفة رحمه الله لا يستعمل المشترك
فى أكثر من معنى واحدا لانه إنما أن يستعمل فى المجموع بطريق الحقيقة أو بطريق المجاز
والا قول غير جائز لانه غير موضوع للمجموع باتفاق أئمة اللغة وكذا الثانى اذ لا علاقة
بين المجموع وبين ~~كل واحد من المعنيين~~ ويمنع كون الصلاة فى قوله تعالى ان الله
وملائكته يصلون على النبي مشتركة بين الرحمة والاستغفار لانه لم يثبت عن أهل
اللغة بل هى حقيقة فى الدعاء ولان سياق الآية ايجاب اقتداء المؤمنين بالله وملائكته
فى الصلاة على النبي فلا بد من اتحاد معنى الصلاة فى الجميع سواء كان معنى
حقيقيا أو معنويا مجازيا أما الحقيقى فهو الدعاء فالمراد أن يدعو ذاته بإرسال

الخبر الى النبي عليه السلام ثم من لوازم هذا الدعاء الرحمة فن قال ان الصلاة من الله
الرحمة أراد هذا المعنى لأن الصلاة وضعت للرحمة وأما المجازي فكأرادة الخبر ونحو
ذلك مما يليق به. هذا المقام والاشتراك لا يكون الا باللفظة المشتركة والتوهم يكون
بها وبغيرها من تحريف أو تبديل والايضاح يكون في المعاني خاصة وهذا نوع
اشتراك اللفظ واشتراك النكرات مقصود بوضع الواضع في كل معنى غير معين
واشتراك المعارف في الاعلام اتفاني غير مقصود بالوضع والاشتراك في البديع ثلاثة
أقسام قسمان منها من العيوب والسرقات وقسم من المحاسن وهو أن يأتي الناظم
في بيته بلفظة مشتركة بين معنيين اشتركا أصليا أو فرعيا فيسبق ذهن السامع
الى المعنى الذي لم يرد الناظم فيأتي في آخر البيت بما يؤكده أن المقصود غير ما يورثه
السامع كقوله

شيب المفارق يروي الضرب من دمهم * ذوايب البيض بيض الهند لا اللهم
فلولا بيض الهند لسبق ذهن السامع الى أنه أريد بيض اللبم لقوله شيب المفارق من
كلمات أبي البقاء الكفوي رحمه الله (قصة رتن الهندي) ذكر في أوائل الثلث الأخير
من النسخات أن هذا الشيخ يعني الشيخ رضى الدين على لالا الغزنوي سافر الى الهند
وصحب أبا الرضى رتنا واعطاه رتن مشطاً زعم أنه مشط رسول الله صلى الله عليه وسلم
وذكر في النسخات أيضاً أن هذا المشط كان عند علاء الدولة السمناني كأنه وصل اليه
من هذا الشيخ وأن علاء الدولة نفسه في خرقه واثم الخرقه في ورقة وكتب على الورقة
بخطه هذا المشط من أمشاط رسول الله صلى الله عليه وسلم وصل الى هذا الضعيف من
صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم وهذه الخرقه وصلت من أبي الرضى رتن الى هذا
الضعيف وذكر أيضاً أن علاء الدولة كتب بخطه أنه يقال إن ذلك كان أمانة من
الرسول صلى الله عليه وسلم ليصل الى الشيخ رضى الدين انتهى كلام النسخات وفيه نظر
وكلام طويل يظهر لمن تتبع كلام صاحب القاموس في لفظ رتن وفيه رمز يعرفه من
يعرفه فله ان أطلعت والسلام (من الكشكول لبهاء الدين العاملي) أقول قال
صاحب القاموس في مادة رتن ورتن محركة ابن كربال بن رتن التبريزي قيل انه ليس
بعمالي وانما هو كذاب ظهر بالهند بعد الستمائة فادعى الصفة وصدق وروى أحاديث
سمعتها من أصحاب أصحابه انتهى وأعل الرمز فيه أن صاحب القاموس من مصدقيه
لما أنه سلب صبغة التبريض على النبي لآعلى الاثبات وأثبت له أصحاب أصحاب رواة
أحاديث وادعى أنه سمعها منهم وهذا ما خطر لي من الرمز فتفكر فلعلك تجد رمزاً آخر
وتفصيل هذه القصة رداً وقبولا فيما بين أهل الحديث مذكور في موضوعات
ابن العراق وفي كلامه إشارة الى ما أشرنا اليه من أن صاحب القاموس محمد
الدين الفيروز آبادي من جملة من يؤيد صحة هذه الرواية فان أردت التفصيل فعليك

بمراجعة هذا الكتاب (كتبه الفقير محمد راغب الوزير) قال الامام الرازي في آخر
 تفسير الفاتحة الشريفة القسم الثاني في تفسير مجموع هذه السورة وفيه مسائل المسئلة
 الاولى اعلم أن عالم الدنيا عالم الكد ووزر وعالم الآخرة عالم الصفاء فالآخرة بالنسبة الى
 الدنيا كالأصل بالنسبة الى الفرع وكالجسم بالنسبة الى الظل وكل ما في الدنيا فلا بد له
 في الآخرة من أصل والالكان كالسراب الباطل والخيال العاطل وكل ما في الآخرة
 فلا بد له في الدنيا من مثال والالكان كشجر بلا ثمرة ومدلول بلا دليل فعالم
 الروحانيات عالم الاضواء والانوار والبهجة والسرور واللذة والحبور ولا شك أن
 الروحانيات مختلفة بالكمال والنقصان ولا بد أن يكون فيها واحد هو أشرفها
 وأعلاها وأكملها وأبهاها ويكون ما سواه في طاعته وتحت أمره ونهييه كما قال تعالى
 ذي قوة عند ذي العرش مكين مطاع ثم أمين وأيضاً فلا بد في الدنيا من شخص واحد
 هو أشرف أشخاص هذا العالم وأعلاها وأبهاها ويكون كل ما سواه في هذا
 العالم تحت طاعته وأمره فالمطاع الاول هو المطاع في عالم الروحانيات والمطاع الثاني
 هو المطاع في عالم الجسمانيات كالظل ولما ذكرنا أن عالم الجسمانيات كالظل لعالم
 الروحانيات وكالاتر وجب أن يكون بين هذين المطاعين مقابلة ومقارنة ومجانسة
 فالمطاع في عالم الارواح هو المصدر والمطاع في عالم الاجسام هو المظهر والمصدر هو
 الرسول الملكي والمظهر هو الرسول البشري وبهم ما يتم أمر السعادات في الدنيا والآخرة
 واذا عرفت هذا فنقول كمال حال الرسول البشري انما يظهر في الدعوة الى الله تعالى
 وهذه الدعوة انما تتم بأمر رب سبعة ذكرها الله تعالى في خاتمة سورة البقرة وهي
 قوله والمؤمنون كل آمن بالله الآية ويشترج في أحكام الرسول قوله لانفرق بين
 أحد من رسله فهذه الاربعة متعلقة بمعرفة المبدأ وهي معرفة الربوبية ثم ذكر بعدها
 ما يتعلق بمعرفة العبودية وهو مبني على أمرين أحدهما المبدأ والثاني الكمال فالمبدأ
 هو قوله وقالوا اسمعنا وأطعنا لان هذا المعنى لا بد منه ان يريد الذهاب الى الله تعالى
 وأما الكمال فهو التوكل على الله تعالى والاتجاء اليه بالكلية وهو قوله غفرانك ربنا
 وهو قطع النظر عن الاعمال البشرية والطاعات الانسانية الى الاتجاء بالكلية الى الله
 وطلب الرحمة منه ثم اذا تمت معرفة الربوبية بسبب معرفة الاصول الاربعة المذكورة
 وتمت معرفة العبودية بسبب معرفة هذين الاصلين لم يبق بعد ذلك الا الذهاب الى
 حضرة الملك الوهاب والاستعداد للذهاب الى المعاد وهو المراد من قوله واليك المصير
 ويظهر من هذا أن المراتب ثلاث المبدأ والوسط والغاية أما المبدأ فانما تكمل
 معرفته بمعرفة أمور اربعة وهي معرفة الله والملائكة والرسول والكتب (واما
 الوسط فانما تكمل معرفته بمعرفة أمرين سمعنا واطعنا وهو نصيب عالم
 الاجساد وغفرانك ربنا وهو نصيب عالم الارواح وأما الغاية فهي انما تتم بأمر

واحد وهو قوله واليك المصير فابتداء الامر أربعة وفي الوسط صار اثنين وفي النهاية
 صار واحدا ولما ثبتت هذه المراتب السبع في المعرفة تفرع عنها سبع مراتب في الدعاء
 والتضرع فأولها قوله لا تؤاخذنا ان نسبنا أو أخطأنا وضد النسيان هو الذي ذكر كما قال
 تعالى يا أيها الذين آمنوا اذكروا الله ذكرا كثيرا وقوله واذا ذكر ربك اذا نسيت وهذا الذكر
 انما يحصل بقوله بسم الله الرحمن الرحيم وثانيها قوله تعالى ربنا ولا تحمل علينا اصرا
 كحاملته على الذين من قبلنا ورفع الاصرار والاضرار والنقل يوجب الحمد وذلك
 انما يحصل بقوله الحمد لله رب العالمين وثالثها قوله تعالى ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة
 لنا به وذلك اشارة الى كمال رحمته وذلك قوله الرحمن الرحيم ورابعها قوله واعف عنا
 لانك انت المالك للقضاء والحكومة في يوم الدين وهو قوله ملك يوم الدين وخامسها
 قوله تعالى واغفر لنا لاننا في الدنيا عبدنا واستعنا بك في كل المهمات وهو قوله اياك
 نعبد واياك نستعين وسادسها قوله تعالى وارحمنا لانا طلبنا الهداية منك وهو قوله
 اهتنا الصراط المستقيم وسابعها قوله أنت مولانا فانصرنا على القوم الكافرين
 وهو المراد من قوله غير المغضوب عليهم ولا الضالين فهذه المراتب السبع المذكورة
 في آخر سورة البقرة ذكرها محمد صلى الله تعالى عليه وسلم في عالم الروحانيات
 عند صعوده الى المعراج فلما نزل من المعراج فاض أثر المصدر على المظهر فوقع
 التعبير عنها بسورة الفاتحة فنقرأها في صلاته سعدت هذه الانوار من المظهر الى
 المصدر كما نزلت هذه الانوار في عهد صلى الله عليه وسلم من المصدر الى المظهر فلهذا
 السبب قال عليه السلام الصلاة معراج المؤمن (المسئلة الثانية في مداخل
 الشيطان) اعلم أن المداخل التي يأتي الشيطان من قبلها في الاصل ثلاثة الشهوة
 والغضب والهوى فالشهوة بهيمة والغضب سبعة والهوى شيطانية فالشهوة آفة
 لكن الغضب أعظم منها فقوله تعالى ان الصلاة تنهى عن الفحشاء المراد آثار الشهوة
 وقوله والمنكر المراد منه آثار الغضب وقوله والبي المراد منه آثار الهوى فبالشهوة
 يصير الانسان ظالما لنفسه وبالغضب يصير ظالما للغيره وبالهوى يتعدى ظلمه الى حضرة
 جلال الله تعالى واهذا قال عليه السلام الظلم ثلاثة فظلم لا يغفر وظلم لا يترك وظلم
 عسى الله أن يتركه فالظلم الذي لا يغفر هو الشر بآله والظلم الذي لا يترك هو ظلم العباد
 بعضهم بعضا والظلم الذي عسى الله أن يتركه هو ظلم الانسان لنفسه فنشأ الظلم الذي
 لا يغفر هو الهوى ومنشأ الظلم الذي لا يترك هو الغضب ومنشأ الظلم الذي عسى الله
 أن يتركه هو الشهوة ثم لها نتائج فالحرص والبخل نتيجة الشهوة والعجب والكبر نتيجة
 الغضب والكفر والبدعة نتيجة الهوى فاذا اجتمعت هذه الستة في بني آدم تولد منها
 سابع وهو الحسد وهو نهاية الاخلاق الذميمة كما أن الشيطان هو النهاية في الاشخاص
 المذمومة واهذا السبب ختم الله مجامع الشرور الانسانية بالحسد وهو قوله ومن شر

حامدا اذا حسد كما ختم مجامع الخبايا الشيطانية بالوسوسة وهو قوله يوسوس
 في صدور الناس الآية فليس في بني آدم أشتر من الحسد كما أنه ليس في الشيطان
 أشتر من الوسوسة بل قيل الحاسد أشتر من ابليس لأن ابليس روى أنه أتى باب
 فرعون فقررع الباب فقال فرعون من هذا فقال ابليس لو كنت الهام لما جهلت
 فلما دخل قال فرعون أنعرف في الارض أشتر مني ومنك قال نعم الحاسد وبالחסد
 وقعت في هذه المحنة واذا عرفت هذه فنقول أصول الاخلاق القبيحة هي تلك
 الثلاثة والاولاد والتأنيج هي هذه السبعة المذكورة فانزل الله سورة الفاتحة
 وهي سبع آيات تحسم هذه الآفات السبع وأيضا أصل سورة الفاتحة هو التسمية
 وفيها الاسماء الثلاثة وهي في مقابلة تلك الاخلاق الاصلية الفاسدة فالاسماء
 الثلاثة الاصلية في مقابلة الاخلاق الثلاثة الاصلية والآيات السبع التي هي الفاتحة
 في مقابلة الاخلاق السبعة ثم ان جملة القرآن كالتأنيج والشعب من الفاتحة
 وكذا جميع الاخلاق الذميمة كالتأنيج والشعب من تلك السبعة فلا جرم القرآن كله
 كالعلاج لجميع الاخلاق الذميمة أما بيان الامهات الثلاث فنقول ان من عرف الله
 وعرف أنه لا اله الا الله تعالى ساعد عنه الشيطان والهوى لأن الهوى اله سوى الله
 بعد دليل قوله تعالى أفرأيت من اتخذ الهه هواه وقال تعالى يا موسى عليه السلام
 يا موسى خالف هو الثاني ما خلقت خلقا تارعى في ملكي الا الهوى ومن عرف
 أنه رحمن لم يغضب لأن منشأ الغضب طلب الولاية والولاية للرحمن لقوله تعالى الملك
 يومئذ الحق للرحمن ومن عرف أنه رحيم يجب أن يتشبه به في كونه رحيمًا واذا صار
 رحيمًا لم يظلم نفسه ولم يظلمه بالافعال البهيمة وأما الاولاد السبعة فهي في مقابلة
 الآيات السبع وقبل أن نخوض في بيان تلك المعارضات ذكر دقيقة أخرى وهي أنه
 تعالى ذكر تلك الاسماء الثلاثة في التسمية وفي نفس السورة وذكر معها اسمين آخرين
 وهما الرب والمالك فالرب قريب من الرحيم لقوله تعالى سلام قولاً من رب رحيم
 والمالك قريب من الرحمن لقوله تعالى الملك يومئذ الحق للرحمن فحصلت من هذه الاسماء
 الثلاثة الرب والمالك الاله فلهذا السبب ختم الله آخر سور القرآن عليها والتقرير
 كأنه قيل ان أتاك الشيطان من قبل الشهوة فقل أعوذ برب الناس وان أتاك من قبل
 الغضب فقل ملك الناس وان أتاك من قبل الهوى فقل اله الناس ورجع الى بيان
 معارضة تلك السبعة فنقول من قال الحمد لله فقد شكر الله واكتفى بالحاصل فزال
 شهوته ومن عرف أنه رب العالمين زال حرصه فيما لم يجود وبخله فيما وجد فاندفع عنه آفة
 الشهوة وولدها بهذه الآية ومن عرف أنه مالك يوم الدين بعد أن عرف أنه الرحمن
 الرحيم زال غضبه ومن قال اياك نعبد واياك نستعين زال كبره بالاول وعجبه بالثاني
 فاندفعت عنه آفة الغضب بولديه واذا قال اهدنا الصراط المستقيم اندفع عنه

شيطان الهوى واذا قال صراط الذين أنعمت عليهم زال عنه كفره وشبهته
 واذا قال غير المغضوب عليهم ولا الضالين اندفعت عنه بدعته فثبت أن هذه الآيات
 السبع دافعة لتلك الاخلاق القبيحة السبعة (المسئلة الثالثة في تقرير أن
 سورة الفاتحة جامعة لكل ما يحتاج الى الانسان اليه في معرفة المبدأ والوسط
 والمعاد) اعلم أن قوله الحمد لله اشارة الى اثبات الصانع المختار وتقريره أن
 المعتمد في اثبات الصانع في القرآن هو الاستدلال بخلقه الانسان على ذلك
 ألا ترى أن ابراهيم عليه السلام قال رب الذي يحيي ويميت وقال في موضع آخر الذي
 خلقني فهو يهدين وقال موسى عليه السلام ربنا الذي أعطى كل شيء خلقه
 ثم هدى وقال في موضع آخر ربكم ورب آبائكم الاولين وقال تعالى في أول البقرة يا أيها
 الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون وقال في أول
 ما أنزله على محمد صلى الله عليه وسلم اقرأ باسم ربك الذي خلق الانسان من علق
 فهذه الآيات الست تدل على أنه تعالى استدلل بخلق الانسان على وجود الصانع
 واذا تأملت في القرآن وجدت هذا النوع من الاستدلال فيه كثيرا جدا واعلم أن
 هذا الدليل كما أنه في نفسه هو دليل فكذلك هو في نفسه انعام عظيم فهذه الحالة من
 حيث انها تعرف العبد وجود الاله دليل ومن حيث انها نفع عظيم وصل من الله الى
 العبد انعام فلا جرم هو دليل من وجهه والانعام متى وقع بقصد الفاعل الى ايقاعه
 اذ ما كان يستحق الحمد وحدث بدن الانسان أيضا كذلك وذلك أن تولد الاعضاء
 المختلفة الطبائع والصور والاشكال من النطفة المتشابهة الاجزاء لا يمكن الا اذا قصد
 الخالق ايجاد تلك الاعضاء على تلك الصور والطبائع فحدث هذه الاعضاء يدل على
 وجود صانع عالم بالمعلومات قادر على كل المقدورات قصد بحكم رحمة واحسانه خلق
 هذه الاعضاء على الوجه المطابق لمصالحنا الموافق لما نفعنا ومتى كان الامر كذلك كان
 مستحقا للحمد والثناء فقوله الحمد لله رب العالمين يدل على وجود الصانع وعلى علمه
 وقدرته ورحمته وبكال حكمته وعلى كونه مستحقا للحمد والثناء والتعظيم وكان قوله
 الحمد لله الا على جملة هذه المعاني وأما قوله رب العالمين فهو يدل على أن ذلك الاله
 واحد وأن كل العالمين ملكه وملكه وايسر في العالم مالك سواء ولا معبود غيره وأما قوله
 الرحمن الرحيم فيدل على أن الاله الواحد الذي لا اله سواه موصوف بكمال الرحمة
 والكرم والفضل والاحسان قبل الموت وبعد الموت وأما قوله مالك يوم الدين فيدل
 على أن من لوازم حكمته ورحمته أن يحصل بعد هذا اليوم يوم آخر يظهر فيه غير
 المحسن عن المسيء ويظهر فيه الاتصاف بالملوك من الظالمين ولولم يحصل هذا
 البعث لقدح ذلك في كونه رحمانا رحيمًا اذا عرفت هذا فظهر أن قوله الحمد لله يدل على
 وجود الصانع المختار وقوله رب العالمين يدل على وحدانيته وقوله الرحمن الرحيم يدل

على رحمته في الدنيا والآخرة وقوله مالك يوم الدين يدل على كمال حكمته ورحمته
بسبب خلق الدار الآخرة والى ههنا تم ما يحتاج اليه في معرفة الربوبية أما قوله اياك
نعبد الى آخر السورة فهو إشارة الى الامور التي لا بد من معرفتها في تقرير العبودية
وهي محصورة في نوعين الاعمال التي يأتي بها العبد والاثمار المترعة على تلك الاعمال
أما الاعمال التي يأتي بها العبد فله سار كان أحدهما اتباعه بالعبادة واليه الإشارة
بقوله اياك نعبد والثاني علمه بأنه لا يمكنه الا بآياته سبحانه تعالى واليه الإشارة
بقوله واياك نستعين وههنا يفتح البحر الواسع في الخبر والقدر وأما الاثار المترعة على
تلك الاعمال فهي حصول الهداية والانكشاف والتجلى واليه الإشارة بقوله اهدنا
الصراط المستقيم ثم ان أهل العالم ثلاث طوائف الطائفة الاولى الكاملون المحققون
المخلصون وهم الذين جمعوا بين معرفة الحق لذاته والخير لاجل العمل به واليه الإشارة
بقوله أنعمت عليهم والطائفة الثانية الذين أدخلوا بالاعمال الصالحة وهم الفسقة
المؤمنون واليهم الإشارة بقوله غير المغضوب عليهم والطائفة الثالثة الذين أدخلوا
بالاعتقادات الصحيحة وهم أهل البدع والكفر واليهم الإشارة بقوله ولا الضالين اذا
عرفت هذاتة قول استكمال النفس الانسانية بالمعارف والعلوم على قسمين أحدهما
أن يحاول تحصيلها بالفكر والنظر والاستدلال الثاني أن تصل اليه محمولات
المتقدمين فيستكمل نفسه فقوله اهدنا الصراط المستقيم إشارة الى القسم الاول وقوله
صراط الذين أنعمت عليهم إشارة الى القسم الثاني ثم في هذا القسم طلب أن يكون
اقتداؤه بأقوال العقول الطائفة بالحقيقة الذين جمعوا بين العقائد الصحيحة والاعمال
الصائبة وتبرأ من أن يكون اقتداؤه بالطائفة الذين أدخلوا بالاعمال الصالحة وهم
المغضوب عليهم وبالطائفة الذين أدخلوا بالعقائد الصحيحة وهم الضالون وهذا آخر السورة
وعند الوقوف على ما تضمنه يظهر أن هذه السورة جامعة لجميع المقامات المعبرة
في معرفة الربوبية ومعرفة العبودية انتهى رحمه الله (ولقد ذكرنا بني آدم
وجعلناهم في البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا
تفضيلاً) قبل في تكريمه ابن آدم كرمه الله بالعلم والنطق والتمييز والخط والصورة
الحسنة والقامة المعتدلة وتدبير أمر المعاش والمعاد وقيل بتسليمهم على
حافى الارض وتسخيرهم وقيل كل شئ بأصبعه الا ابن آدم وعن الرشيد
أنه أضرطهم فاندعوا بالملاعق وعند أبي يوسف فقال له جاء في تفسير جندب بن عباس
قوله تعالى واقدركم منا بني آدم جعلناهم أصابع يا كاون بها فاحضرت الملاعق
فردوها وكل بأصابعه على كثير ممن خلقنا هو ما سوى الملائكة عليهم السلام وحسب
بني آدم تفضيلاً لأن ترفع عليهم الملائكة وهم هم ومنزلتهم عند الله منزلتهم والعجب من
الجهلة كيف عكسوا في كل شئ وكبروا حتى جسرهم عادة المكابرة على العصبية التي

هي تفضيل الانسان على الملك وذلك بعد ما سمعوا تفخيم الله امرهم وتكثيره مع
تعليم ذكرهم وعلموا ان اسكنهم وانى قريبهم وكيف نزلهم من انبيائه - نزله انبيائه
من امهم ثم جرهم فرط التعصب عليهم الى أن لفقوا أقوالا وأخبارا منها قالت الملائكة
ربنا انك أعطيت بنى آدم الدنيا يا كاون منها ويتمتعون ولم تعطنا ذلك فاعطناهم في
الآخرة فقال وعزنى وجلالى لا أجعل ذرية من خلقت يدي - كى قلت له كن فكان
وروا عن أبي هريرة أنه قال المؤمن أكرم على الله من الملائكة الذين عنده ومن
ارتكابهم أنهم فسروا كثيرا بمعنى جميع في هذه الآية وخذلوها حتى سلبوا الذوق
فلم يحسوا بشاعة قولهم - م وفضلناهم على جميع من خلقنا أى جماعة من خلقنا على أن
معنى قولهم على جميع من خلقنا أشجى لحلوهم وأقضى لعيونهم ولكنهم لا يشعرون
فانظر الى تحملهم وتشبههم بالتأريلات البعيدة في عداوة الملائكة على أن جبريل
عليه السلام غاظمهم حين أهلك مدائن قوم لوط فتلك السخيمة لا تتحل عن قلوبهم - م
(من الكشاف تجاوزا لله عن موافقه حيث تجاوز حد الانصاف) وفضلناهم
على كثير من خلقنا تفضيلا بالغلبة والاستيلاء أو بالشرف والكرامة والمستثنى
جنس الملائكة أو الخواص منهم ولا يلزم من عدم تفضيل الجنس عدم تفضيل
بعض أفراده والمسئلة موضع نظرو قد أقر الكثر بالكل وفيه ذمف (من أنوار
التزويل للبيضاوى رحمه الله) قوله والمستثنى جنس الملائكة عليهم السلام الخ المراد
بالاستثناء معناه اللغوى وهو الانحراج بما يقتضيه مفهوم تخصيص الكثير
بالذكر فانه يقتضى أن غيرهم لم يفضل عليه واللام يمكن للتخصيص وجه والمراد
بالملائكة ههنا أما جنسهم أو الخواص منهم على المذهبين المذكورين في الاصول
اذ لم يذهب أحد الى أنهم الجن أو غيرهم قوله ولا يلزم من عدم تفضيل الجنس الخ
جواب لسؤال واعتراض على المخشري كغيره من قال ان ظاهر الآية يدل على
تفضيل الملك على البشر وهو مخالف للمشهور ومن مذهب أهل السنة قدفعه بأن
تفضيل جنس على جنس آخر لا يقتضى تفضيل كل فرد منه على كل فرد من الآخر
فالمراد بالجنس في كلامه الاستغراق أى اللزوم من النظم عدم تفضيل جنس البشر
بمعنى كل فرد فرد منه على جنس الملك اذ بنو آدم عام وليست أضاقته للعهد فكذا
ضميره أو على الخواص منهم فلا ينافى ذلك تفضيل بعض أفراد البشر على كل الملك
أو على بعضه على المذهبين في المسئلة ثم المسئلة مختلف فيها بين أهل السنة فهم - م
من ذهب الى تفضيل الملائكة عليهم الصلاة والسلام مطلقا ونقل عن
ابن عباس رضى الله عنهما واختاره الزجاج ومنهم من فصل فقال الرسل من
البشر أفضل مطلقا ثم الرسل من الملائكة على من سواهم من البشر والملائكة ثم
عموم الملائكة على عموم البشر وعليه أكثر الحنفية والاشعرية ومنهم من هم تفضيل

الكامل من نوع الانسان نبيا كان أو وليا ومنهم من فضل الكرويين من الملائكة
مطلقا ثم الرسل من البشر ثم الكامل منهم ثم عموم البشر على عموم الملائكة واليه ذهب
الرازي والغازي قوله والمسئلة موضع نظر مراده ما ذكر في الكشف من أن هذه
المسئلة لا تستند الى دليل قطعي ولا يجوز دليل من أدلتها عن الطعن ولذا لم يضل أحد
من أصحاب الأقوال فيها ولم ينسب اليه بدعة لعدم اخلاعه بتعظيم الفريقين قوله وقد
أول الكثير بالكل كما أن القليل يكون بمعنى المعدوم وفيه تعسف لأنه لم يرد في القرآن
ولا في كلام النحاة بهذا المعنى وعلى تسليمه لا فائدة لذكره حيث أنه كذا قيل لكن
المصنف رحمه الله تبع في هذا الزمخشري مع أنه قيل أنه فسر الاكثر في قوله تعالى
وما يتبع أكثرهم الا ظنا بالجميع فكأنه أراد أنه تعسف هنا لأن من التبعية ضيقة تنادي
على خلافه وكونها بآية خلاف الظاهر وإذا كان التفضيل في الغلبة والاستبلاء
لا يكون دليلا على المدعى لأن التفضيل المختلف فيه كونهم أقرب منزلة عند الله وأكثر
ثوابا (من حاشية المولى الشهاب الخفاجي) وتفصيل هذه المسئلة بأدلتها وأجوبتها
وأستلزامها في التفسير الكبير للامام الرازي في سورة البقرة عند قوله تعالى وإذا قلنا
للملائكة اسجدوا لآدم لم ينكسوا له كبرا شيئا ولا طغوا وكان آية من آياتنا للذين
يرادون الدال ومنه يادليل المميزين أي هادهم الى ما نزول به خبرتهم ويذكر ويراد به
العلامة المنصوبة لمعرفة المدلول ومنه سمي الدخان دليلا على النار ثم اسم الدليل
يقع على كل ما يعرف به المدلول حسيا كان أو شرعيا قطعيا كان أو غير قطعي حتى سمي
الحس والعقل والنص والقياس وخبر الواحد وظواهر النصوص كلها أدلة والدلالة
كون الشيء بحيث يفيد الغير علما إذا لم يكن في الغير مانع كزاجحة الوهم والغلبة بسبب
الشواغل الجسمانية والدلالة أعظم من الارشاد والهداية والايصال بالقول معتبر
في الارشاد لدقته دون الدلالة والدلالة تتضمن الاطلاع وهذا عمل معاملة حيث
ينعدي بعلي ولم يعامل في الهداية التي بعناها ذلك بل عومل معها معاملة تسائر
مضاهيها وما كان للانسان اختيار في معنى الدلالة فهو بفتح الدال وما لم يكن له اختيار
في ذلك فبضمها مثلا إذا قلت دلالة الخير لزيد فهو بالفتح أي له اختيار في ذلك
وإذا كسرتها فبضمها حيث نصد صار الخير سجيبة لزيد فيصدر منه كيفية ما كان
والاستدلال هو تقرير ثبوت الاثر لاثبات المؤثر والتعليل هو تقرير ثبوت المؤثر
لاثبات الاثر والاستدلال في عرف أهل العلم تقرير الدليل لاثبات المدلول سواء
كان ذلك من الاثر الى المؤثر أو بالعكس أو من أحد الامرين الى الآخر والتعريف
المشهور للدليل هو الذي يلزم من العلم به العلم بوجود المدلول ولا يخفى أن الدليل
والمدلول متضايفان كالأب والابن فيكونان متساويين في المعرفة والجهالة
ولا يجوز أن يأخذ أحدهما في تعريف الآخر لأن المعارف ينبغي أن يكون أجلى والتعريف

الحسن الجامع أنه هو الذي يلزم من العلم به أو الظن به العلم أو الظن بتحقيق شيء آخر
وأوهنا للتبيين أي كل واحد دليل كما يقال الإنسان إما عالم أو جاهل لا للتشكيك
والتعريف بأنه هو الذي يلزم من العلم به العلم بتحقيق شيء آخر هو تعريف الدليل القطعي
لامطلق الدليل الذي هو أعم من أن يكون قطعياً أو ظنياً والدليل عند الأصولي
هو ما يمكن التوصل به بصحيح النظر إلى مطلوب خبري وعند الميزاني هو المقدمات
المنصوصة نحو العالم متغير وكل متغير فهو حادث ثم الدليل إما عقلي محض كما في العلوم
العقلية أو مركب من العقلي والنقلي لأن النقلي المحض لا يفيد إلا بداهة من صدق
القائل وذلك لا يعلم إلا بالعقل والادراك وتسلسل ودلائل الشرع خمسة الكتاب والسنة
والاجماع والقياس والعقليات المحضة كالتلازم والتنافي والدوران والثلاثة الأولى
نقلية والباقيان عقليان والدليل القطعي قد يكون عقلياً وقد يكون نقلياً
كالتواتر وقول النبي مشافهة من النقليات مما يتقبل مشافهة والاجماع والدليل
المرجح أن كان قطعياً كان تفسيراً وان كان ظنياً كان تأويلاً والدليل أن كان مركباً
من القطعيات كان يحقق المدلول أيضاً قطعياً ويسمى برهاناً وان كان مركباً من الظنيات
أو اليقينية والظنيات كان ثبوت المدلول ظنياً لأن ثبوت المدلول فرع ثبوت الدليل
والفرع لا يكون أقوى من الأصل ويسمى دليلاً اقناعياً وإمارة ولا يحتلوا الدليل من
أن يكون على طريق الانتقال من السكلي إلى السكلي فيسمى برهاناً أو من السكلي
إلى البعض فيسمى استقراء أو من البعض إلى البعض فيسمى تمثيلاً واسم الدليل يقع
على كل ما يعرف به المدلول والجملة مستعملة في جميع ما ذكر والبرهان نظرية الجملة
وان كان المطلوب تصورياً يسمى طريقة معرفاً وان كان تصديقياً يسمى طريقة دليلاً
والدليل يشمل القطعي والظني وقد يخص بالظني ويسمى الظني إمارة وقد يخص
بما يكون الاستدلال فيه من العلول إلى العلة ويسمى هذا برهاناً إنيائياً وعكسه يسمى
برهاناً نايياً وهو أولى وأقيد ثم الدليل السمي في العرف هو الدليل اللفظي المسموع وفي
عرف الفقهاء هو الدليل الشرعي فالادلة السميعة أربعة قطعي الثبوت والدلالة
كالنصوص المتواترة فيثبت بها الفرض والحرام القطعي بخلاف وقطعي الثبوت
ظني الدلالة كآيات المؤولة وظني الثبوت قطعي الدلالة كأخبار الآحاد التي
مفهوماتها قطعية فيثبت بكل منها الفرض الظني والواجب وكراهة التحريم والحرام
على الخلاف وظني الثبوت والدلالة كأخبار آحادهم ومهاظني فيثبت بها
السنة والاستحباب وكراهة التنزيه والتحريم على خلاف وللدليل القطعي
معنيان أحدهما ما يقطع الاحتمال أصلاً كحكم الكتاب ومتواتر السنة والاجماع
وبه يثبت الفرض القطعي ويقال له الواجب وثانيه ما يقطع الاحتمال الناشئ عن
دليل هو تعدد الوضع كقياس والظاهر والمشهور ويسمى بالظني اللازم العمل

في اعتقاد المجتهد وهو نوعان ما يطل بتركه العمل وهو دون القطعي ويسمى بالفرض
 الظني كاعتقاد المسح وما يفسد به وهو دون الفرض فوق السسنة ويسمى بالواجب
 والفرض العملي كدعاء الوتر واختلف العقلاء في أن القسك بالدلائل العقلية هل يفيد
 اليقين أم لا فقال قوم لا يفيد اليقين البتة لاحتمال النقلات للنقل والمجاز والاشتراك
 والم حذف والاضمار والتخصيص والتسخ وخطا الرواة في نقل معاني المفردات
 والتصرف والاعراب والتقديم والتأخير وكل واحدة منها ظنية فاما توقف عليها
 فهو ظني بخلاف العقليات نعم ربما اقترنت بالدلائل العقلية أمور يعرف وجودها
 بالانخبار المتواترة فتلك الاورتنى هذه الاحتمالات فيثبت تفيد اليقين فالكلام على
 الاطلاق ليس بصحيح ولا يثبت بالدليل العقلية ما يتوقف عليه كوجود الصانع وعلمه
 وقدرته ونبوة الرسول - ذكر الدور كما لا يثبت بالدليل العقلية ما لا يتبع اثباته ونفيه عقلا
 كالكثيرات كليفات ومقادير الثواب والعقاب وأحوال الجنة والنار وما عدا هذين
 القسمين كوحداية الصانع وحدوث العالم يثبت بهما واذا تعارض العقل والنقل
 يؤول النقل ولورج النقل وقدح في العقل يلزم القدح فيما يتوقف على العقل وهو
 النقل فيلزم القدح في النقل ويكتفي في المقام الخطابى بالظن ويقنع بظن أنه أفاده وأما
 المقام الاستدلالي فهو ما يطلب فيه ما أفاده الخطاب سواء كان المقام مما يمكن
 أن يقام عليه البرهان أو يكون من الظنون والدليل الذي يكون دليلا على اثبات
 المطلوب ومع ذلك يكون دافعا للدليل الذي عليه تعويل الخصم هو النهاية في الحسن
 والكمال وليس كذلك الدليل الذي يكون مثبتا للحكم الا أنه لا يكون دافعا معارضة
 الخصم (الى هنا المخصص من تعريفات أبي البقاء الكفوي عليه الرحمة) قوله
 تعالى وتنزل من القرآن ما هو شفاء ورحمة للمؤمنين ولا يزيد الظالمين الا خسارا واذا
 أنعمنا على الانسان أعرض ونأى بجانبه واذا مسه الشر كان يؤسأ قل كل يعمل
 على شاكلته فربكم أعلم بمن هو أهدى سبيلا اعلم أنه تعالى لما أطلب في شرح الالهيات
 والنبوات والحشر والبعث واثبات القضاء والقدر ثم أتبعه بالامر بالصلاة ونبيه على
 ما فيها من الاسرار وانما ذكر كل ذلك في القرآن أتبعه ببيان كون القرآن شفاء ورحمة
 فقال وتنزل من القرآن ما هو شفاء ورحمة وافظة من ههنا ليست للتبعيض بل هي
 للجنس كقوله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان والمعنى وتنزل من ههنا الجنس
 الذي هو قرآن ما هو شفاء فجميع القرآن شفاء للمؤمنين واعلم أن القرآن شفاء من
 الامراض الروحانية وشفاء ايضا من الامراض الجسمانية أما كونه شفاء من
 الامراض الروحانية فظاهر وذلك لان المرض الروحاني نوعان الاعتقادات الباطلة
 والاخلاق المذمومة اما الاعتقادات الباطلة فاشدها فسادا ما كانت في الالهيات
 والنبوات والمعاد والقدر والقضاء والقرآن كتاب مشتمل على دلائل المذهب الحق

في هذه المطالب وابطال المذاهب الباطلة فيها ولما كان أقوى الامراض الروحانية
 هو الخطأ في هذه المطالب والقرآن مشتمل على الدلائل الكاشفة عما في هذه المذاهب
 العاطلة من العيوب الباطلة لا جرم كان القرآن شفاء من هذا النوع من المرض
 الروحاني وأما الاخلاق المذمومة فالقرآن مشتمل على تفصيلها وتعريف ما فيها من
 المفساد والارشاد الى الاخلاق الفاضلة والاعمال الحمودة فكان القرآن شفاء من
 هذا النوع من المرض فثبت أن القرآن شفاء من جميع الامراض الروحانية وأما كونه
 شفاء من الامراض الجسمية فلأن التبرك بقراءته يدفع كثير من الامراض ولما
 اعترف الجاهل ورمن الفلاسفة وأصحاب الطلسمات بأن لقراءة الرقي المجهولة والعزائم
 التي لا يفهم منها شيء آثار عظيمة في تحصيل المنافع ودفع المفاسد فلأن تكون
 قراءة القرآن العظيم المشتمل على ذكر جلال الله وكبريائه وتعظيم الملائكة المقربين
 وتحقير المردة والشاطين سبيلا لحصول المنافع في الدنيا والدين كان أولى ويتأكد
 ما ذكرنا بما روي أن النبي صلى الله عليه وسلم قال من لم يستشف بالقرآن فلا شفاء الله
 وأما كونه راحة للمؤمنين فاعلم أنا نبينا أن الارواح البشرية مريضة بسبب العقائد
 الباطلة والاخلاق الفاسدة والقرآن قسيمان بعضه يفيد الخلاص عن شهوات الضالين
 وتوحيات المبطلين وهو الشفاء وبعضه يفيد تعليم كيفية اكتساب العلوم
 العالية والاخلاق الفاضلة التي يصل بها الانسان الى جوار رب العالمين والاشتمال
 بزمر الملائكة المقربين وهو الراحة ولما كانت ازالة المرض مقدمة على السعي
 في تكميل موجبات الصحة لا جرم بدأ الله تعالى في هذه الآية بذكر الشفاء ثم أتبعه
 بذكر راحة واعلم أنه تعالى لما بين كون القرآن شفاء وراحة للمؤمنين بين كونه سببا
 للخسار والضلال في حق الظالمين والمراد بهم المشركون وانما كان كذلك لان سماع
 القرآن يزيدهم غيظا وغيضا وحقدا وحسدا وهذه الاخلاق الذميمة تدعوهم الى
 الاعمال الباطلة وصدور تلك الاعمال الباطلة يزيد في تقوية تلك الاخلاق الفاسدة
 في جواهر نفوسهم ثم لا يزال الخلق الخبيث النفساني يحتمل على الاعمال الفاسدة
 والاتيات بتلك الاعمال يقوى تلك الاخلاق فيهم هذا الطريق بصير القرآن سببا لتزايد
 هؤلاء المشركين الضالين في درجات الخزي والاضلال والفساد والنكال ثم انه تعالى
 ذكر السبب الاصل في وقوع هؤلاء الجاهل الضالين في أودية الضلال ومقامات
 الخزي والنكال وهو حب الدنيا والرغبة في المال والجاه واعتقادهم أن ذلك
 انما يحصل بسبب جدهم واجتهادهم فقال واذا أنعمنا على الانسان أعرض ونأى
 بجانبه يعني أن نوع الانسان من شأنه اذا فاز بمقصوده ووصل الى مطلوبه اغتر وصار
 غافلا عن عبودية الله متمردا عن طاعته كما قال تعالى ان الانسان ليطغى أن رآه
 استغنى أعرض أي ولي ظهره الى عرضه أي ناحيته ونأى بجانبه أي تباعد ومعنى

الناى فى اللغة البعد والاعراض عن الشيء وهو أن يولى عرض وجهه والناى
بالجانب أن يولى عنه عطفه ويولى به ظهره وأراد الاستكبار لأن ذلك من عادة
المتكبرين ثم قال تعالى وإذا مسه الشر كان يؤسأى إذا مسه الشر من فقر أو مرض
أو نازلة من النوازل كان يؤسأئيد اليأس من روح الله انه لا يأس من روح الله الا
القوم الكافرون والحاصل انه اذا فاز بالنعمة والدولة اغتر بهم بافتدى ذكر الله
تعالى وان بقى فى الحرمان عن الدنيا استولى عليه الاسف والحزن ولم يتذرع لذكر الله
فهذا المسكين محروم أبدا عن ذكر الله تعالى ثم قال تعالى قل كل يعمل على شاكلته
قال الزجاج الشاكلة الطريقة والمذهب يقال هذا طريق ذو شوا كل أى تشعب منه
طرق كثيرة ثم الذى يقوى هذا وأن المراد من الآية ذلك قوله تعالى بعد ذلك فربكم
أعلم بمن هو أهدى سبيلا وفيه وجه آخر وهو أن المراد أن كل أحد يفعل على وفق
ما شاكل جوهر نفسه ومقتضى روحه فان كانت نفسه نفسا مشرقة حرة ظاهرة علوية
صمدت عنه أفعال فاضلة كريمة وان كانت نفسه نفسا كدرة ندلة خبيثة سفلة
ظلمانية صمدت عنه أفعال خبيثة فاسدة وأقول العقلاء اختلفوا فى أن النفوس
الناطقة البشرية هل هى مختلفة بالماهية أولا فمنهم من قال انها مختلفة بالماهية وان
اختلاف أفعالها وأحوالها لاجل اختلاف جواهرها وماهياتها ومنهم من قال
انها متساوية فى الماهية واختلاف أفعالها لا يوجب اختلاف ماهاياتها بل لاجل
اختلاف أمريتها واختلاف عندى هو القسم الاول والقرآن مشعر بذلك وذلك لانه
تعالى بين فى الآية المقدمة أن القرآن بالنسبة الى البعض يفيد الشفاء والرحمة
وبالنسبة الى قوم آخرين يفيد الخسار والخزى ثم أتبعه بقوله قل كل يعمل على
شاكلته ومعناه أن اللاتق بتلك النفوس الطاهرة أن يظهر فيها من القرآن آثار الشفاء
والرحمة وأن اللاتق بالنفوس الخبيثة أن يظهر فيها الخزى والضلال كما أن الشمس
تعمد الملح وتلين الدهن وتبيض ثوب القصار وتسود وجهه وهذا الكلام انما يتم
المقصود منه اذا كانت الارواح والنفوس مختلفة بماهاياتها فبعضها مشرقة صافية
يظهر فيها من القرآن نور على نور وبعضها كدرة ظلمانية فيظهر فيها من القرآن ضلال
على ضلال ونكال على نكال قوله تعالى ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي
وما أوتيتم من العلم الا قليلا علم أنه تعالى لما ختم الآية المقدمة بقوله قل كل يعمل
على شاكلته وذكرنا أن المراد منه مناشاة الارواح للأفعال الصادرة عنها
وجب البحث ههنا عن ماهية الروح وحقيقته فلذلك سألو عن الروح وفى الآية
مسائل المسئلة الاولى للمفسرين فى الروح المذكور فى هذه الآية أقوال وأظهرها أن
المراد منها الروح الذى هو سبب الحياة وروى أن اليهود قالوا لقريش سلوا محمدا عن
ثلاثة فان أخبركم بثنتين وأمسك عن الثالث فهو نبي تسلموه عن أصحاب الكهف وعن

ذى القرنين وعن الروح فسألوا رسول الله صلى الله عليه وسلم عن هذه الثلاثة فقال
 عليه الصلاة والسلام غدا أخبركم ولم يقل ان شاء الله فانتطع عنه الوحي أربعين يوما
 ثم نزل بعده ولا تقولن لشيء اتي فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله ثم فسراهم قصة أصحاب
 الكهف وقصة ذى القرنين وأبهم الروح ونزل فيه قوله تعالى ويسألونك عن الروح وبين
 أن عقول الخلق قاصرة عن معرفة حقيقة الروح وقال وما أوتيتم من العلم الا قليلا
 ومن الناس من طعن في هذه الرواية من وجوه أولها أن الروح ليس أعظم شأننا ولا أعلى
 درجة من الله تعالى فاذا كانت معرفة الله تعالى ممكنة بل حاصلة فأي مانع يمنع من
 معرفة الروح وثانيها أن اليهود قالوا ان أجاب عن القصتين ولم يجيب عن الروح فهو نبي
 وهذا بعيد عن العقل لان قصة أصحاب الكهف وقصة ذى القرنين آيات الاحكامية
 من الحكايات وذكر الحكايات يمنع أن يكون دليلا على النبوة وأيضا فالحكاية
 التي يذكرها إنما أن تعتبر قبل العلم بنبوته أو بعد العلم بنبوته فان كان قبل العلم بنبوته
 كذبوه فيها وان كان بعد العلم بنبوته فحينئذ صارت نبوته معلومة بدليل قبل ذلك
 فلا فائدة في ذكر هذه الحكاية وأما عدم الجواب عن حقيقة الروح فهذا بعيد جعله
 دليلا على صحة النبوة وثالثها أن مسألة الروح يعرفها أصاغر الفلاسفة وأراذل
 المتكلمين فلو قال الرسول اني لا أعرفها لا ورث ذلك ما يوجب التحقير والتهقير فان
 الجاهل يمثل هذه المسئلة يفيد تحقير أي انسان كان فكيف الرسول الذي هو أعلم
 العلماء وأفضل الفضلاء ورابعها انه تعالى قال في سورة الرحمن علم القرآن وقال وعلمك
 ما لم تكن تعلم وكان فضل الله عليك عظيما وقال وقل رب زدني علما وقال في سورة
 القرآن ولا تطب ولا يابس الا في كتاب مبين وكان عليه السلام يقول أرنا
 الاشياء كما هي فن كان هذا حاله وصفته فكيف يليق به أن يقول أنا لا أعرف هذه
 المسئلة مع أنهم من المسائل المشهورة المذكورة بين جهه ور الخلق بل المختار عندنا
 أنهم سألوهم عن الروح وانه صلوات الله عليه وسلامه أجاب عنه على أحسن الوجوه
 وتقريره أن المذكور في الآية أنهم سألوه عن الروح والسؤال عنه يقع على وجوه
 كثيرة أحدها أن يقال ماهية الروح أهو متخيز أم حال في المتخيز أم موجود غير
 متخيز ولا حال في المتخيز وثانيها أن يقال الروح قديمة أم حادثة وثالثها أن يقال
 الارواح هل تبقى بعد موت الاجسام أو تنفنى ورابعها أن يقال ما حقيقة سعادة
 الارواح وشقاوتها وبالجملة فالباحث المتعلقة بالروح كثيرة وقوله تعالى ويسألونك عن
 الروح ليس فيه ما يدل على أنهم عن أي شيء من هذه المسائل سألوها الا أنه تعالى ذكر في
 الجواب عن هذا السؤال قوله قل الروح من أمر ربي وهذا الجواب لا يليق
 الا بمسئلتين من المسائل التي ذكرناها احدهما السؤال عن ماهية الروح والثانية
 عن قدمها وحدثها اما البحث الاول فهو أنهم قالوا ما حقيقة الروح وما هيته

أهو عبارة عن أجسام موجودة في داخل هذا البدن متولدة من امتزاج الطبائع
 والاخلاط أم هو عبارة عن نفس هذا المزاج والتركيب أم هو عبارة عن عرض آخر
 قائم به هذه الأجسام أم هو عبارة عن موجود يغير هذه الأشياء فأجاب الله بأنه
 موجود مغير لهذه الأجسام وله هذه الأعراض وذلك لأن هذه الأجسام وهذه
 الأعراض أشياء تحدث من امتزاج الاخلاط والعناصر وأما الروح فإنه ليس كذلك
 بل هو جوهر بسيط مجرد لا يحدث الا بمجرد قوله كن فقاموا لما كان شيئا مغايرا
 لهذه الأجسام وله هذه الأعراض فما حقيقة وماهيته فانا لا نعقل شيئا سوى هذه
 الأعراض وهذه الأجسام فأجاب الله عنه بأنه موجود يحدث بأمر الله وتكويينه
 وتأثيره في افادة الحياة لهذا الجسد ولا يلزم من عدم العلم بحقيقة الخصوصية فيه
 فإن أكثر حقائق الأشياء وماهياتهم مجهولة فانا نعلم أن السكجيين له خاصية تقطع
 الصفراء فاما اذا أردنا أن نعرف ماهية تلك الخاصية وحقيقتها الخصوصية فذلك غير
 معلوم فثبت أن أكثر الماهيات والحقائق مجهولة ولا يلزم من كونها مجهولة تفهيمها
 فكذا ههنا فهذه هو المراد من قوله تعالى وما أوتيتم من العلم الا قليلا وأما البحث الثاني
 فهو أن لفظ الامر قد جاء بمعنى الفعل قال تعالى وما أمر فرعون برشيده وقال فلما جاء
 أمرنا أي فعلنا فقولنا قل الروح من أمر ربي أي من فعل ربي وهذه الجواب يدل على
 أنهم سألوه الروح قديمة أم حادثة فقال بل هي حادثة وانما حصلت بفعل الله وتكويينه
 وإيجادها ثم احتج على حدوث الروح بقوله وما أوتيتم من العلم الا قليلا لا يعني أن
 الارواح في مبداء الفطرة تكون خالية عن العلوم والعارف ثم تحصل فيها المعارف
 والعلوم فهي لا تزال تكون في التغيير من حال الى حال وفي التبدل من نقصان الى
 كمال والتبدل والتغيير من امارات الحدوث فقولنا قل الروح من أمر ربي يدل على
 أنهم سألوه الروح حادثة أم لا والجواب بأنها حادثة واقعة بتخليق الله وتكويينه
 وهو المراد من قوله قل الروح من أمر ربي ثم استدل على حدوث الروح بتغيرها من
 حال الى حال وهو المراد بقوله وما أوتيتم من العلم الا قليلا فهذا ما نقول في هذا الباب
 من التفسير الكبير للإمام الهمام فخر الدين الرازي عليه الرحمة وأما المسئلة الثانية
 والثالثة الى السادسة فهي بيان الروح وتجرد النفوس الناطقة وغيرهما مما يتعلق
 به هذا الباب نقيا واثباتا فان أردت الاستقصاء فعليك بمطالعة هذه المسائل منه
 والسلام (فصل في شمول ارادته تعالى لجميع الافعال) هذه المسئلة من جملة المسائل
 الغامضة الشريفة التي قل من اهتدى الى مغزاها وسلك سبيل جدواها واختلفت
 فيها الآراء وتشعبت فيها المذاهب والأهواء وتجزت فيها الافهام واضطربت آراء
 الانام فذهب جماعة كالمعتزلة ومن يحدوحدوهم الى ان الله تعالى أوجد العباد
 وأقدرهم على تلك الافعال وقوض اليهم الاختيار فهم مستقلون بإيجاد تلك الافعال

على وفق مشيئتهم وطبق قدرتهم وقالوا انه تعالى أراد منهم الايمان والطاعة وكره منهم
 الكفر والمعصية وقالوا وعلى هذا نظره رأمور الاول فائدة التكليف بالاوامر والنواهي
 وفائدة الوعد والوعيد الثاني استحقاق الثواب والعقاب الثالث تنزيه الله تعالى عن
 ايجاد القبائح والشرور ومن أنواع الكفر والمعاصي والمساوي وعن ارادتها لكونهم
 غفلوا عما يلزمهم فيما ذهبوا اليه من اثبات الشر كانه تعالى بالحقيقة وقد علمت أن
 الوجود محمول له على الاطلاق ولا شبهة في ان مذهب من جعل أفراد الناس كلهم
 خالقين لافعالهم مستعاضين في ايجادها أشنع من مذهب من جعل الاصنام
 أو الكواكب شفعا عند الله وأيضا يلزمهم أن ما أراد ملك الملوك لا يوجد في ملكه
 وأن ما كرهه ~~يكون~~ موجودا فيه وذلك نقصان شنيع وقصور شديد في السلطنة
 والمكوت تعالى القيوم عن ذلك علوا كبيرا وذهبت جماعة أخرى كالأشاعرة
 ومن يحدو حذرهم الى أن كل ما يدخل في الوجود فهو بإرادته تعالى من غير واسطة
 سواء كان من الامور القائمة بذاتها أو من الصفات التابعة لغيرها من افعال العباد
 وارادتها وأشواقها وحرركاتها وطاعاتها ومعاصيها وغيرها ويقولون ان ارادة
 الله تعالى متعلقة بكل كائن غير متعلقة بما ليس بكائن على ما اشتبه بين الناس أن
 كل ما يقع في العالم فهو بقضاء الله وقدره وما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم
 ان ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن فلا موجد ولا مؤثر في الوجود والايجاد الا الله
 المتعالي عن الشريك في الخلق والايجاد في فعل ما يشاء ويحكم ما يريد لا هـله لفعـله
 ولا راد لقضائه لا يستل عما يفعله وهم يستلونه ولا مجال للعقل في تحسين الافعال
 وتقييدها بالنسبة اليه بل يحسن صدور ~~كل~~ كل ما عنه تعالى والاسباب المشاهدة
 كالافلاك والكواكب وأوضاعها والحدوث والحوادث الارضية وأشخاص الانسان
 والحيوان واصدور أفعالها وحرركاتها مما ارتبط بها وجود الاشياء بحسب
 الظاهر لا بحسب حقيقة الامر في نفسه لانها ليست أسبابا بالحقيقة ولا مدخل لها
 في وجود شيء من الاشياء لكنه تعالى أجرى عادته بانه يوجد تلك الاسباب أو لا ثم يوجد
 تلك المسببات عقيبها والتحقيق ان المسببات صادرة عنه ابتداء وقالوا في ذلك تعظيم
 لقدرة الله وتقديس اسمها عن شوائب النقصان والقصور في التأثير حيث يحتاج
 في تأثيره في شيء الى واسطة شيء آخر وتشاجر بين هاتين الطائفتين المناقضات
 والاحتجاجات والاستدلالات بامور متعارضة حتى الآيات القرآنية والاحاديث
 النبوية فانهم متعارضة الظواهر في هذا الباب وذهبت طائفة أخرى وهم الحكماء
 وخوارج الامامية الى أن الاشياء في قبول الوجود من المبدأ المتعالي متفاوتة
 فبعضها لا يقبل الوجود الا بعد وجود الآخر كالعرض الذي لا يمكن وجوده الا بعد
 وجود الجوهر فقدرته تعالى على غاية الكمال بفيض الوجود على الممكنات على ترتيب

وتظنهم ويحسب قابلياتها المتفاوتة بحسب الامكانات فبعضها صادرة عنه تعالى
 بلا سبب وبعضها بسبب واحد أو أسباب كثيرة فلا يدخل مثل ذلك في الوجود الا بعد
 سبق أمور هي أسباب وجوده وهو مسبب الاسباب من غير سبب وليس ذلك لنقصان
 في القدرة بل النقصان في القابلية وكيف يتوهم النقصان والاحتياج مع أن السبب
 المتوسط أيضا صادر عنه فانه سبحانه غير محتاج في ايجاد شيء من الاشياء الى أحد
 غيره وقالوا لا ريب في وجود موجود على أكمل وجه في الخير والجلود ولا في أن صدور
 الموجودات عنه يجب أن يكون على أبلغ النظام فالصادر عنه اما خبر محض كالملائكة
 ومن ضاهها واما أن يكون الخير فيه غالباً على الشر كغيرهم من الجن والانس
 فانه يكون الخيرات داخله في قدرة الله تعالى بالاصالة والشرور اللازمة للخيرات
 داخله فيها بالتبعية ومن ثم قيل ان الله يريد الكفر والمعاصي الصادرة عن العباد
 ولكن لا يرضى بها على قياس من لسعت الحية اصبعه وكانت سلامته موقوفة على قطع
 اصبعه فانه يختار قطعها بأرادته لكن بتبعية ارادة السلامة ولولاها لم يرد النطق أصلاً
 يقال هو يريد الـ لـ لامة ويرضى بها ويريد النطق ولا يرضى به إشارة الى الفرق الدقيق
 وأنت تعلم أن هذا المذهب أحسن من الاويز وأسلم من الآفات وأصح عند ذوي
 البصائر الناقدة في حقائق المعارف فانه متوسط بين الجبر والتفويض وخير الامور
 أوسطها وذهبت طائفة أخرى وهم الراسفون في العالم وهم أهل الله خاصة الى ان
 الموجودات على تباينها في الذوات والصفات والافعال وترتيبها في القرب والبعد من
 الحق الاقول والذات الاحدية تجمعها حقيقة واحدة الهبة جامعة لجميع حقائقها
 وطبقاتها لا بمعنى أن المركب من المجموع شيء واحد وهو الحق سبحانه ملئاً بالجناب
 الالهى عن وصمة الكثرة والتركيب بل بمعنى أن تلك الحقيقة الالهية مع أنها في غاية
 البساطة والاحدية ينفذ نورها في أقطار السموات والارضين ولا ذرة من ذرات
 الاكران الوجودية الا ونور الانوار يحيط بها ظاهر عليها وهو قائم على كل نفس بما
 كسبت وهو مع كل شيء لا بمقارنة وغير كل شيء لا بمزايلة وهو الذي في السماء الهوى في
 الارض الله وهذا المطلب الشريف الغامض اللطيف بما وجدوه وحصلوه بالكشف
 والشهود عقيب رياضاتهم وخلواتهم وهو مما أقنع عليه البرهان مطابقاً لا يكشف
 والوجدان فاذن كما أنه ليس في الوجود شأن الاوه وشأنه كذلك ليس في الوجود فعل
 الا فعله لا بمعنى أن فعل زيد مثلاً ليس صادراً عنه بل بمعنى أن فعل زيد مع أنه فعله
 بالحقيقة دون المجاز فهو فعل اقم بالحقيقة فلا حكم الا لله ولا حول ولا قوة الا بالله العلى
 العظيم بمعنى كل حول فهو حوله وكل قوة فهي قوته فهو مع غاية عظمتهم وعلوهم ينزل منزلة
 الاشياء ويفعل فعلها كما أنه مع غاية تجرده وتقدس لا يخلو منه أرض ولا سماء كما في قوله
 تعالى وهو معكم أينما كنتم فاذا تحقق هذا المقام ظهر أن نسبة الفعل والايجاد الى العبد

صحيح كسبة الوجود والسمع والبصر وساير الحواس وصفاتها وأفعالها وانفعالها
من الوجه الذي بعينه ينسب اليه تعالى فكأن وجود زيد بعينه أمر متحقق في الواقع
منسوب الى زيد بالحقيقة لا بالجهاز وهو مع ذلك شأن من شؤن الحق الاول فكذلك
علمه وإرادته وحركته وسكونه وجميع ما يصدر عنه من رتبة اليه بالحقيقة لا بالجهاز
والكذب فالإنسان فاعل لما يصدر عنه ومع ذلك ففعله أحد أفاعيل الحق على الوجه
الاعلى الاشرف اللائق بأحدية ذاته لا بشوبه انفعال ونقص وتشبيهه ومخالطة
بالاجسام والارجاس والانجاس تعالى عن ذلك علوا كبيرا فالتنزيه والتقديس يرجع
الى مقام الاحدية التي يستهلك فيها كل شئ هو الواحد النهار الذي ليس أحد غيره
في الدار والتشبيه راجع الى مقامات الكثرة والمعلولية والمحامد كلها راجعة الى وجهه
الاحدي وله عواقب الانية والمدائح والتقاديس وذلك لان شأنه افاضة الوجود على
كل موجود والوجود كله خير محض كما علمت وهو المفعول والمفاض والنسور
والاعدام غير مجموع له وكذا الماهيات ما شئت راتحة الوجود كما مر مرار فعين الكلب
نجس والوجود الفاض عليه بما هو وجود طاهر العين وكذا الكافر نجس العين من
حيث ماهيته وعينه الثابت لا من حيث وجوده لانه طاهر الاصل وانما اختلطت
الموجودات بالاعدام والظلمات والارجاس لبعدها عن تبع الوجود والنور كالنور
الشمسي الواقع على القاذورات والارجاس والمواضع الكثيفة فانه لا يخرج من النورية
والصفاء بوقوعه عليها ولا يتصف بصفاتهما من الرائحة الكريهة وغيرها الا بالعرض
فكذلك كل وجود وكل اثر وجود من حيث كونه وجودا أو اثر وجود خير
وحسن ليس فيه شرية ولا قبح ولكن الشرية والقبح من حيث نقصه عن التمام ومن
حيث تناقاه لغير آخر وكل من هذين يرجع الى نحو عدم والعدم غير مفعول لاحد
فالمدح لله العلي الكبير فهذا حاصل الكلام في تقرير هذا المذهب ومعرفته النفس وقواها
أشده عين على فهم هذا المطلب فان فعل الحواس والقوى الحيوانية والطبيعية
كلها فاعل النفس كما هو التحقيق مع أنها فاعل تلك القوى أيضا بالحقيقة لا بمعنى
الشركة بين الفاعلين في فعل واحد كما يوجد في افعال الفاعلين المانعين أنه قد تقع
الشركة بين اثنين منهم في فعل واحد كالسياسة ونحوها ولا شبهة في أن المذهب الرابع
عظيم الجدوى شديد المنزلة لو تيسر الوصول اليه لاحد ينال الغبطة الكبرى والشرف
الاتم به يدفع جميع الشبه الواردة على خلق الاعمال وبه يتحقق معنى ما ورد من كلام
امام الموحدين على عليه السلام لا جبر ولا تقويض بل أمرين أمرين اذ ليس المراد
منه أن في فعل العبد تركيبا من الجبر والتقويض ولا أيضا معناه أن فيه خلوا عنهما
ولا أنه اختيار من جهة واضطرار من جهة أخرى ولا أنه مضطر في سورة الاختيار
كما وقع في عبارة الشيخ رئيس الصناعة ولا أن العبد له اختيار ناقص وجبر ناقص بل

معناه أنه مختار من حيث أنه مجبور ومجبور من الوجه الذي هو مختاره وأن اختياره
يعينه اضطراره وقول القائل خيرا لا مورا وسطها يتحقق في هذا المذهب فإن المتوسط
بين الضدين قد يكون بمعنى الممتزج عن كسور طرفيهما كالماء الفاتر الذي يقال له
لا حار ولا بارد مع أنه ليس بخارج عن جنسهما فهذا معنى قولهم إن المتوسط بين
الاضداد بمنزلة الخلو عنهما أو قد يكون الجامع لهما بوجه أعلى وأبسط من غير تضاد
وتزاحم بينهما ما هو هذا في مثال الحرارة والبرودة كجوهر الفلك عند التحقيق فإنه مع
بساطته يوجد فيه هذه الكيفيات الأربع على وجه أعلى وأبسط مما يوجد في هذا
العالم لأن التي توجد منها انما تفيض منها بواسطتها فالمتوسط بينهما هذا المعنى خير من
المتوسط بالمعنى الأول فنسأل المذهب الأول كل الحرارة النارية والمذهب الثاني كل البرودة
المائية والثالث كالكيفية التي في الماء الفاتر والرابع يقال الفلك عند التحقيق حيث
ليست حرارتها ضد برودتها مع شدتهما جميعا فانت أيم الراغب في معرفة الاشياء
بالتحقيق الساعى بساؤلكم إلى نيل عالم التقدير لا يمكن من انصف بانوثة التشبيه
المحض ولا يفحولة التنزيه الصرف ولا بخنوخة الجمع بينهما ما كن هو ذوا الوجهين بل كن
في الاعتقاد كما كان صوامع المكوت الذين هم من العالمين ليست لهم شهوة أو فوثة
التشبيه ولا غضب ذكورة التنزيه ولا خنوخة الخلط بين الامرين المتضادين وانما هم
من أهل الوحدة الجمعية الالهية فانه سبحانه عال في دنوه دان في علوه واسع برحمته
كل شيء لا يخلو من ذاته شيء من الذات ولا من فعله شيء من الافعال ولا من شأنه شيء
من الشؤون ولا من ارادته ومشيئته شيء من الارادات والمشيئات ولا جل ذلك قال كل
يوم هو في شأن وقال ما يكون من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم ولا خمسة الا هو سادسهم
وبذلك يظهر سر قوله تعالى وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى فقبضه السلب والاثبات
من جهة واحدة لانه سلب الرمي عنه صلى الله عليه وسلم من حيث أثبت له وكذا
قوله فالتوهم يعذبهم الله بأيديكم فنسب القتل اليهم والتعذيب الى الله بأيديهم
والتعذيب هنالك عين القتل فهذا ما عندي من مسألة خلق الاعمال التي اضطربت
فيها افهام الرجال والله ولي التوفيق والهداية ويده زمام التحقيق والدراسة تمثيل فيه
تحصيل ما أشد اعانة وتيسيرا في هذا الباب مطالعة كتاب النفس الانسانية فانه نسخة
مختصرة مطابقة لكتاب العالم الكبير الذي كتبه أيدي الرحمن الذي كتب على
نفسه الرحمة وكتب في قلوبكم الايمان فعلمنا أن تدبر في كتاب النفس الانسانية
وتأمل في الافعال الصادرة عن قواها حتى يظهر لك أن الافعال الصادرة عن العباد
هي بعينها فعل الحق لا كما يقوله الجبري ولا كما يقوله القدري وأيضا لا كما يقوله الفيلسوف
فانظر الى أفعال المشاعر والقوى التي للنفس الانسانية حيث خلقها الله تعالى مثالا
ذاتا وصفة وفعل لا ذاته تعالى وصفاته وأفعاله واتل قوله تعالى وفي أنفسكم

أفلا تبصرون وقول رسول الله صلى الله عليه وسلم من عرف نفسه فقد عرف ربه فان
التحقيق عند النظر العميق أن فعل كل حاسة وقوة من حيث هو فعل تلك القوة هو
فعل النفس فالإبصار من فعل الباصرة بلا شك لانه احضار الصورة المبصرة
أو انفعال البصر بها وكذلك السماع فعل السمع لانه احضار الصورة المهيئة المسموعة
أو انفعال السمع بها ولا يمكن شيء من هذا الا بانفعال جسماني وكل من هو ما فعل النفس
بلا شك لانها السميعة الباصرة بالحقيقة لا كما اشتهر في الحكمة الرسمية أن النفس
تستخدم القوى فقط لكن يستخدم كاتبا أو نقاشا لأن الاستخدام هنا طبيعي وهناك
صناعي وفي المشهور يزيف وقصور فان مستخدم صانع فعل لا يكون بمجرد صانعا
لذلك الفعل فمستخدم البناء لا يلزم أن يكون بناء وكذا مستخدم الكتابة لا يلزم
أن يكون كاتبا فهكذا مستخدم القوة السامعة والباصرة لا يجب أن يكون سمعيا
بصيرامع أنا فلما اذارجعنا الى وجدنا أن نفوسنا هي بعينها المدركة الشاعرة في كل
أدر الجزئي وشعور حسي وهو بعينها المتحركة بكل حركة حيوانية أو طبيعية منسوبة
الى قواها القريبة من أفق عالم النفس ايضاح القول أن النفس بعينها في العين
قوة باصرة وفي الاذن قوة سامعة وفي اليد قوة باطشة وفي الرجل قوة ماشية وهكذا
الامر في سائر القوى التي في الاعضاء فيها تبصر العين وتسمع الاذن وتبسط اليد
وتمشي الرجل شبه ما ورد في الكلام القدسي كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي
يبصر به ويده التي بها يبطش ورجله التي بها يمشي فالتفكير مع وحدتها ونجرتها
عن البدن وقواه وأعضائه لا يخالو منها عضو من الاعضاء عالما ~~بمكان~~ أن أوسا فلا
اطمنا كان أو كتيفا ولا تباينة القوة من القوى مدركة كانت أو متحركة حيوانية كانت
أو طبيعية بمعنى ان لا هوية للقوى غير هوية النفس لان وحدة النفس ضرب آخر من
الوحدة يعرفه المكاشفون وهو يتهاطل للهوية الالهية فلهما هوية أحدية جامعة
لهويات القوى والمشاعروا الاعضاء فتستلها هويات سائر القوى والاعضاء في هويتها
وتضمحل انبثاها في انبثاها عند ظهور هويتها التامة وعند قيام ساعة الموت التي
هي القيامة الصغرى على جميع الخلائق الموجودة في العالم الصغير وفي هذه النشأة
الآدمية الشخصية ثم تنشأ النشأة الاخرى بالنفخة الثانية فاذا أنتم قيام تنظرون
وأشرقت أرض البدن الاخرى بنور النفس كما الطال في القيامة الكبرى حذوا القد
بالقد وذلك لان النفس محيطة بقواها فاهرها عليها منبثاها واليه امر جمعها
ومنبتها كما أن النفس من الله مشرقة بها والى الله مغرب بها وكذلك جميع الموجودات
كما بين منه نبدي واليه نصير ألا الى الله نصير الامور (فصل في حل بقية الشبهة
الواردة على الارادة القديمة وبعض الشبهة الواردة على الارادة الحادثة) فمنها أنه يلزم
قدم العالم أو تخلف المراد اذا كانت ارادة الله على الوجه الذي بينه الحكماء والمحققون

من الاسلاميين من ~~ك~~ونها عين ذاته عين الداعي الذي هو العلم بالنظام الانتم
والجواب حسبما اشترنا اليه في مباحث حدود الاجسام والطبائع الجسمية
وكيفية ارتباط الحوادث بالهوية الالهية ومنها انه ورد في كلامه تعالى لا يستعمل
ما يفعل فلو كان الشيء من افعاله غائية او داعية بالكان السؤال بلم عن فعله تعالى
جائز ام عقول فلماذا وقع النهي عن السؤال والمنع عن طلب الالهية في الكتاب والسنة
والجواب انه ليس المراد بما وقع فيها نفي التعليق وطلب الغاية عن فعله مطلقا كما
حسبه الاشاعرة ومن يقتضي أثرهم بل المراد كما مررت الاشارة والتصريح به نفي
مطلب لم في فعله المطلق وفي افعاله الخاصة بحسب الغاية الاخيرة لا بحسب الغايات
القريبة والمتوسطة ككون الطواحين من الاسنان عريضة لغاية هي جودة المضغ
وهي ايضا لغاية هي جودة الهضم الاول وهي لجودة الهضم الثاني وهلم الى غاية هي
تغذية بدن الانسان على وجه موافق لمزاجه وهي لغاية هي حصول المزاج الكامل
وهي لغاية هي فيضان الكمال النفسي وغاية حصول العقل بالملكة ثم بالفعل ثم
الانفعال وغاية الباري المتعالى وفي العلوم مثلا علم اللغة والنحو لغاية هي علم المنطق
وغاية ان يكون آلة للعلوم النظرية الغير الآلية وتلك العلوم الغير الآلية اذا أخذت
على الاطلاق فغايتها نفسها لانها الغاية الاخيرة لغيرها من العلوم الآلية واذا تميزت
وانفصل بعضها عن بعض فلا يبعد ان يكون بعضها غاية وبعضها اذا غايتها فان مباحث
الطبيعة والحركة والكون والفساد غايتها مسائل ما بعد الطبيعة ثم مسائل العلم الكلي
ثم مسائل الطبيعة غايتها علم المفارقات والروبيات مطلقا وغايتها علم التوحيد وعلم
الالهى واحوال المبدأ والمعاد وهذا العلم غايته من حيث العلم نفسه وغايته من حيث
الوجود هي الوصول الى جوارقه والقرب منه تعالى وغايته القناء والتوحيد وغايته
البقاء بعد القناء ولا غاية له وهو غاية الغايات ونهاية المقامات فاذن لا مية لشيء من
أفعاله من حيث كونه فعلا له على الاطلاق ومن حيث كونه آخر الافعال واكرر
لا فاعليه المخصوصة البعيدة منه او المتوسطة أغراض وغايات وليست مترتبة منتهية
كلها الى من هو غرض الاغراض وغاية الاشواق والحركات بنفس ذاته الاحدية
الحقة من كل جهة ومنها انه لو كان الكل بإرادة الله وقضائه لوجب الرضا بالقضاء
عقلا وشرعا ولذلك قد ورد في الحديث الالهى من لم يرض بقضائي ولم يصبر على بلائي
ولم يشكر انعمائي فليخرج من ارضي وسمائي وليطلب رياساتي على أن الرضا
بالكفر والفسق كفر وفسق وقد ورد وصح عن الائمة عليهم السلام أن الرضا بالكفر
كفر وقال تعالى ولا يرضى لعباده الكفر وأجاب عنه الشيخ الفزالي وغيره كالامام
الرازي بأن الكفر مضي لا قضاء لانه متعلق بالقضاء فلا يكون نفس القضاء فحين
نرضى بالقضاء لا بالمقضى واستصوبه جماعة من المصنفين كصاحب العوارف والمولى

الرومي وزيف هذا الجواب جماعة من البارعين في العلم منهم المحقق الطوسي
 في نقده المحصل حيث قال وجوابه بأن الكفر ليس نفس القضاء انما هو المقضى
 ليس بشئ لان القائل رضى بقضاء الله لا يعنى به رضا بصفة من صفات الله انما يريد
 رضا بما يقضى تلك الصفة وهو المقضى (والجواب الصحيح) أن الرضا بالكفر من
 حيث هو قضاء الله طاعة ولا من هذه الحينية كفر (وقال أستاذنا السيد الأكرم) الفرق
 بين القضاء والمقضى هنالك لا يرجع الى طائل ليس اعتبار المقضى بما هو مقضى
 راجع الى اعتبار القضاء ولا من هذه الحينية ليس هو اعتبار الاله مقضى فاذن انما
 الجواب الصحيح على ما هو تحقيقه أن الرضا بقضاء بما هو قضاء بالذات أو بالقضاء
 بما هو مقضى بالذات واجب والكفر ليس بمقضى بالذات ولم يتعلق به القضاء بالذات بل
 انما يتعلق به القضاء بالعرض فكان مقضيا من حيث هو لازم للخيرات الكثيرة لا من
 حيث هو كفر فاذن انما يجب الرضا به من تلك الحينية لا من حيث هو كفر وانما
 الكفر الرضا بالكفر بما هو كفر لا بما هو لازم خيرات كثيرة لنظام الوجود انتهى
 كلامه أقول القضاء كالحكم قد يراد به نفس النسبة الحكمية الإيجابية
 أو السلبية ولا شبهة أنهم من باب الإضافات وقد يراد به ضرورة علمية تلزمها تلك
 النسبة وكذلك العلم والقدرة والارادة وأشياءها فاعلى الأول كون القضاء مرصيا به
 بوجوب كون المقضى مرصيا به من غير فرق لان المعاني النسبية تابعة لمعلقاتها
 فاذا قيل هذا القاضى أو الحكم قاضى أو حكم قضاء شرا أو كباطلا فالمراد منه
 المقضى ولا معنى لكون القضاء بهذا المعنى خيرا أو المقتضى شرا (وأما على المعنى الثانى)
 فقضاء الله تعالى عبارة عن وجود صور الاشياء الموجودة في هذا العالم الأدنى جميعا
 في عالم علم الله تعالى على وجه مقدس عقلى شريف الهى خال عن النقائص والشورور
 والاعدام والامكانات ولا شبهة في أن لكل موجود في هذا العالم السكونى ما يمازائه
 في ذلك العالم من جهة وجودية هي علة صدوره ومبدأ نكوته وهي اكرنهما في عالم
 الالهية خير محض لا يشوبه شرية لان عالم الامر كله خير والشر لا يوجد الا في عالم
 الخلق لمخالطة الوجود بالاعدام والظلمات ولذلك قال تعالى قل أعوذ برب الفلق
 من شر ما خلق حيث جعل الشر في ناحية الخلق فاذا تقرر هذا ظهر الفرق بين القضاء
 والمقتضى واستقام قول من قال ان الرضا بالقضاء واجب لا بالمقتضى وأما ما ذكره
 ناقد المحصل ان قول القائل رضى بقضاء الله لا يعنى به رضا بصفة من الصفات
 ففيه ان القضاء الالهى ليس من قبيل النعوت والاعراض بل هو من أصول الذوات
 والجواهر ولا نسلم أن معنى قول القائل رضى بقضاء الله ليس بمعنى رضا بما سبق
 في علمه وأيضاً الرضا بالكفر من حيث هو قضاء طاعة ولا من هذا الحينية كفر ففيه
 أن علمه تعالى لما كان فلهذا فكل جهة وجودية في شئ من هذا العالم فهى بعينها

هي حقيقة معلومة له تعالى فكما أن ذاته تعالى وعلمه بالاشياء شيء واحد بلا تغاير
 في الذات ولا في الاعتبار فكذا حقيقة كون الاشياء موجودة في أنفسها وحقيقة
 كونها معلومة له مرتبطة به شيء واحد من غير تغاير هذا ومما يؤكده ما ذكرناه وينتور
 ما قررناه أنك إذا حكمت بكفر أحد أو بسواد وجهه فحصل في نفسك صورة الكفر
 وصورة السواد فلا يكفر به ولا بسواده وجد أنك لأن صورة الكفر في الذهن ليس بكفر
 مذموم ولا صورة السواد فيه كسواد الخارج فكذلك الأمر في هذا المقام فأتقن
 ولا تقع في مزال الاقدام ومما يدل أيضا على أن مبادئ الاشياء الشرعية والامور
 المؤفة والمستحبة التي توجد في عالم المواد والاجرام لا يلزم أن يكون فيها شرية أو نقص
 أو آفة على ما حققه العرفاء العالمون بعلم الاسماء من أن الاسماء الجلالية القهرية له
 سبحانه كالمتنعم والجبار والقهار هي أسباب وجود هذه الاشرار والشرور كالكفرة
 والشياطين والفسقة وطبقات الجحيم وأهلها كما أن الاسماء الجمالية اللطيفة كالرحمن
 الرحيم الرؤف اللطيف هي مبادئ وجود الاخيار والخيرات ~~كما~~ الانبياء والاولياء
 والمؤمنين وطبقات الجنان وأهلها خير ~~قالوا~~ ان الشيطان اللعين مخلوق من اسمه
 تعالى المذل لقوله تعالى ~~حكاية عنه~~ فيما جعلتني وقر له فيما أغويتني فالماذات
 والمتعاندات والمتخاصمات في عالم التفرقة والشرور والتضاد متوافقات متصالحات
 متحدات في عالم الوحدة الجمعية الخيرية ومنها ان فعل العبد ان علم الله وجوده وتعلق
 به ارادته وقضاؤه فهو واجب الصدور وان لم يعلم وجوده ولم تعلق به ارادته وقضاؤه
 فهو ممتنع الصدور فكيف يكون فعل العبد مقدورا له وأجيب عنه بالنقض والحل
 أما بالنقض فلجريان مثله في حق الله في ارادته لا كوان الحادثة سيما من أثبت له
 تعالى ارادة متجددة (وأما الحل) فقال صاحب المحصل ومن يحذو حذوه من أتباع
 الشيخ الاشعري ان الجواب عن هذا الاشكال الوارد على ~~الكل~~ أن الله تعالى
 لا يستل عما يفعله وقد سبق حال ما ذكره قال العلامة الطوسي في مقدمه (لو كان ذلك
 مبطلا لقدرة العبد واختياره في فعله لكان أيضا مبطلا لقدرة الرب واختياره تعالى
 في فعله فانه كان في الازل عالما بما سيفعله فيما لا يزال ففعله فيما لا يزال اما واجب
 أو ممتنع والجواب عنه ان العلم تابع للمعلوم وحينه فلا يكون مقتضيا للوجوب
 والامتناع في العلوم وهذا الجواب بظاهره غير صحيح لأن القول بتابعية العلم للمعلوم
 لا يجري الا في العلوم الانفعالية الحادثة لا في العلم القضائي الرباني لانه سبب وجود
 الاشياء والسبب لا يكون تابعا للمسبب ولعل ذلك المحقق الناقدا انما ذكر هذا الجواب
 نيابة عن المعتزلة القائلين بثبوت الاشياء بحسب شئيتها في الازل فالحق في الجواب
 أن يقال ان علمه تعالى وان كان سببا مقتضيا لوجود الفعل من العبد لكنه انما
 اقتضى وجوده وصدوره المسبوق بقدرة العبد واختياره لكونها من جملة أسباب

الفعل وعمله والوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار بل يحققه فكأن ذاته تعالى آلة
 فاعله لوجود كل موجود ووجوبه وذلك لا يبطل توسط العلة والمتممات وربط
 الاسباب بالمسببات فكذلك في علمه التام لكل شئ الذي هو عين ذاته كما في العلم البسيط
 والعقل الواحد ولازم ذاته كما في العلم المفصل والعقول الكثيرة والعجب من
 امام المناظرين كيف جرى الحق على لسانه ور جمع عن اصراره على فجرة مذهب
 الاشعري من ابطال القول بالعلة والمعلول فقال في المباحث المشرقية واعلم أنك
 متى حققت علمت أن النكته في مسألة القدم والحادث والجبر والقدر شئ واحد
 وهو أن الشئ متى كانت فاعليته في درجة الامكان والجواز استحالة أن يصدر عنه
 الفعل الاسباب آخر فهذه المقدمة هي العمدة في المسئلتين ثم ان فاعلية الباري
 لما استحالة أن يكون وجوبها بسبب منفصل وجب أن يكون وجوبها لذاته
 ومتى كانت فاعليته لذاته وجب دوام الفعل واما فاعلية العبد فلما استحالة أن يكون
 وجوبها لذاته العبد لعدم دوام ذاته ولعدم دوام فاعليته لا جرم وجب استنادها
 الى ذات الله تعالى فينتدب كون فعل العبد بقضاء الله وقدره فان قيل اذا كان
 الكل بقدره فما الفائدة في الامر والنهي والثواب والعقاب وأيضا اذا كان
 الفعل بقضاء الله وقدره كان الفعل الذي اقتضى القضاء وجوده واجبا والذي
 اقتضى القضاء عدمه ممتنعا ومعلوم أن القدرة لا تتعاق بالواجب والممتنع فكان
 يجب أن لا يكون الحيوان فاعلا للفعل والترك لكان علم يديه العقل كونهما قادرين
 على الافعال فبطل ما ذكر رتموه فالجواب أن الامر والنهي وقوعهما أيضا من
 القضاء والقدر واما الثواب والعقاب فغن لوازم الافعال الواقعة بالقضاء لان الاغذية
 الرديئة كما أنها أسباب للأمراض الجسمانية كذلك العقائد الفاسدة والاعمال
 الباطلة أسباب للأمراض النفسانية وكذلك القول في جانب الثواب (واما حديث
 القدرة) فوجوب الفعل لا ينافي كونه مقدورا لان وجوب الفعل معلول وجوب
 القدرة والمعلول لا ينافي العلة بل متى كان وجوبه لا لاجل القدرة فينتدب يستحيل
 أن يكون مقدورا بالقدرة والذي يدل على صحة ما ذكرناه أن أصحاب هذا الفن
 يقولون انه يجب على الله اعطاء الثواب والعوض لا لام في الآخرة والاخلال
 بالواجب يدل اتماما على الجهل واما على الحاجة وهما على ان الله تعالى والمؤدى
 الى المحال محال فيستحيل من أحد أن لا يعطى الثواب والعوض واذا استحالة هدم
 الاعطاء لزم وجوب الاعطاء فاذن صدور هذا الفعل عنه واجب مع أنه مقدور له فعمل
 أن كون الفعل واجبا بالتفسير الذي ذكرناه لا يمنع كونه مقدورا انتهى كلامه
 بالفاظه وهو اقرب الى نيل الحق من سائر ما أورده في كتبه علوم ولفظه وليس في هذه
 المرتبة ما ذكره في كتابه المحصل من قوله مسألة الارادات تنتهي الى ارادة ضرورية دفعا

للتسلسل وذلك يوجب الاعتراف باستناد الكل الى قضاء الله وقدره (فقال الشافعي
 المحقق) أقول قيل استناد الكل الى قضاء الله أتما أن يكون بلا توسط في الابدان للشيء
 أو يكون بتوسط والاول لا يقتضي انتهاء الارادة الى ارادته والثاني لا يناقض
 القول بالاختيار فان الاختيار هو الابدان بتوسط القدرة والارادة سواء كانت تلك
 القدرة والارادة من فعل الله بلا توسط أو بتوسط شيء آخر فاذن من قضاء الله وقدره
 وقوع بعض الافعال تابع لاختيار فاعله ولا يندفع هذا الا باقامة البرهان على
 أن لا مؤثر في الوجود الا الله انتهى أقول الفرق متحقق بين قولنا لا موجود الا والحق
 مؤثر فيه وعمله قريية لا يجاد به بلا توسط وبين قولنا لا مؤثر فيه الا الله والاول هو
 الصحيح دون الثاني لما مضى من الفصل السابق أن حثية نسبة الفعل الى العبد هي
 بعينها حثية نسبة الى الرب وأن الفعل صادر من العبد من الوجه الذي هو صادر
 من الرب وبالجملة تحقيق هذه المسئلة الشريفة وهي توحيد الافعال من عظام
 مسائل الالهية ولم يتيسر ولا يتيسر لأحد من الحكماء وغيرهم مع ادعاء أكثر
 الحكماء بل كلهم لذلك كما نقله العلامة الطوسي في شرح الاشارات من أن الكل
 متفقون على أن الوجود معلول له على الاطلاق الا انكشف وتبين له بالبرهان
 القطعي والنور القدسي مسئلة توحيد الذات وأنى ذلك لأحد من عرفناه ونظرنا الى
 كتبه وكلامه متصفين مفتشين ومنها أن الارادات الانسانية اذا كانت واردة من
 خارج باسباب وعمل متجهة الى الارادة القدسية فكانت واجبة التحقيق سواء ارادها
 العبد أو لم يرد فكان العبد ملجأ مضطرا في ارادته أبلغا اليها المشيئة الواجبة الالهية
 وما تشاؤون الا أن يشاء الله فالانسان كيف يكون فعله بارادته حيث لا يكون
 ارادته بارادته والالتزيم بالارادة متسلسلة الى غير نهاية والجواب كما علمت من كون
 المختار ما يكون فعله بارادته لا ما تكون ارادته بارادته والالزام أن تكون ارادته تعالى
 عين ذاته والقادر ما يكون بحيث أن أراد الفعل صدر عنه الفعل والا فلا ما يكون
 ان أراد الارادة للفعل فعل والالم يفعل على أن لا أحد أن يقول ان ارادة الارادة
 كالعالم بالعالم ووجود الوجود ولزوم اللزوم من الامور العجيبة المتزاع ويتضاف
 فيه جواز الاعتبار لا الى حد ما يمكن ينقطع تسلسله بانقطاع الاعتبار من الذهن
 الفاضل لعدم التوقف على هنالك في الخارج (من الاسفار الاربعة) اصدر الدين
 الشيرازي وهو من افاضل الامامية المتأخرين ومن أمثال الصوفية المتبحرين رحمه
 الله رجة واسعة (في نسب النبي صلى الله عليه وسلم وأحواله في مولده ومبعذه
 ومغازيه الى أن قبض عليه الصلاة والسلام) وهو محمد بن عبد الله بن عبد المطلب
 ابن هاشم بن عبد مناف بن قصي بن كلاب بن مرة بن كعب بن لؤي بن غالب بن فهر
 ابن مالك بن النضر بن كنانة بن خزيمة بن مدركة بن إلياس بن مضر بن نزار بن معد

ابن عدنان واجتنب النسابون فيما بعد عدنان واسم عبد المطلب عامر واسم أبيه هاشم
عمر وسمى هاشم الهاشمي الثريد واطعاه واسم عبد مناف المغيرة واسم قصي زيد وسمى
بجعله لانه جمع قبائل قريش فأزواجه مكة وأما أم رسول الله صلى الله عليه وسلم فهي
آمنة بنت وهب بن عبد مناف بن زهرة بن كلاب بن مرة بن كعب بن لؤي بن غالب
ابن فهر بن مالك بن النضر بن كنانة ولانعلم أنه كان لآمنة أخ فيكون خالا للنبي صلى الله
عليه وسلم واسم كن بن زهرة يقولون نحن أحوال النبي صلى الله عليه وسلم لان
آمنة منهم أما جدّة النبي صلى الله تعالى عليه وسلم لآبيه الادنى فهي فاطمة بنت عمرو
ابن عائذ بن عمران بن مخزوم وهذه أم عبد الله أبي النبي صلى الله عليه وسلم وأما جدّة
النبي صلى الله عليه وسلم لأمه أم آمنة بنت وهب بنت عبد العزى بن عثمان بن عبد
الدار (أظن النبي صلى الله عليه وسلم) كان رسول الله صلى الله عليه وسلم مترضا
في بني سعد بن بكر هوازن وكان ظنره حليلة بنت أبي ذؤيب واسم أبي ذؤيب عبد الله
ابن الحرث بن سعد بن بكر واسم أبيه الذي أرضعته بلبانة الحرث عبد العزى بن سعد
ابن بكر وأخوته من الرضاعة عبد الله بن الحرث وأثينة بنت الحرث وجدامة بنت
الحرث وهي الشيماء لقب غلب على اسمها وأبنت فيهم رسول الله صلى الله عليه وسلم خمس
سنين ثم ردت إلى أمه (أزواج النبي صلى الله عليه وسلم) أول أزواجه خديجة بنت
خويلد بن أسد بن عبد العزى بن قصي وأما فاطمة بنت زائدة بن الأصم من بني عامر
ابن لؤي وخديجة أم أولاد النبي صلى الله عليه وسلم جميعا إلا إبراهيم فإنه لما ربه
القطبية وكانت خديجة عند عتيق بن عائذ المخزومي فولدت له جارية ثم تزوجها بعده
أبوها له ريرة بن نباش الأسدي ومات بمكة في الجاهلية وكانت ولدت له هند بن أبي
هالة فتزوجها رسول الله صلى الله عليه وسلم بعده ولم ينكح عليها امرأة حتى ماتت
وربى ابنها هند فكان ربيبه وكان تزوجها وهو ابن خمس وعشرين سنة ولم تزل معه
إلى أن قبضت أربعين سنة وعشرين سنة وشهورا وكانت وفاتها أبي طالب عمه
بثلاثة أيام وتزوج رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد خديجة سودة بنت زمعة وكانت
تحت الكران بن عمرو وهو من مهاجرة الحبشة غات ولم يعقب فتزوجها رسول الله
صلى الله عليه وسلم بعده وهي أول من تزوج من نسائه بعد خديجة رضي الله عنهما
ثم تزوج عائشة بنت أبي بكر الصديق رضي الله عنه بكر أولم يتزوج بكرا غيرها وكان
تزوجها بمكة وهي بنت ست سنين ودخل بها بالمدينة وهي بنت تسع بعد مقدمه
بسبعة أشهر وقبض عليه الصلاة والسلام وهي بنت ثمانى عشرة وبقيت إلى خلافة
معاوية ووفيت سنة ثمان وخسين وقد قاربت السبعين وقيل لها نكحك مع رسول الله
صلى الله عليه وسلم فقالت انى قد أحدثت بعده فادفوني مع أخواتي فدقنت بالقيع
وتزوج صلى الله عليه وسلم حفصة بنت عمر بن الخطاب رضي الله عنه وكانت تحت

خنيس بن عبد الله بن حذافة السهمي وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى
 كسرى ولا عقب له وماتت حفصة بالمدينة في خلافة عثمان رضي الله تعالى عنه وتزوج
 زينب بنت خزيمة من بني عبد مناف بن هلال بن عامر بن صعصعة وكانت قبله عند
 عبيدة بن الحرث وماتت قبله ويقال لها أم المساكين وتزوج زينب بنت جحش الأسديّة
 من بني غنم بن دودان بن أسد بن خزيمة وهي بنت عم النبي صلى الله عليه وسلم أمها أمية
 بنت عبد المطلب وهي أول من مات من أزواجه بعد وفاته في خلافة عمر رضي الله عنه
 وكانت عند زيد بن حارثة وفيها نزلت وإذا تقول للذي أنعم الله عليه وأنعمت
 عليه أمسك عليك زوجك وتزوج أم حبيبة بنت أبي سفيان بن حرب واسمها رملّة
 وكانت تحت عبيد الله بن جحش الأسدي فتنصر وهلك بأرض الحبشة فتزوجها
 رسول الله صلى الله عليه وسلم وكان السرير الذي حمل عليه رسول الله صلى الله
 عليه وسلم في بيته أخوه وياق بالمدينة عند مولاهما وبقيت إلى خلافة معاوية وتزوج
 أم سلمة بنت أبي أمية بن المغيرة وكانت قبله تحت أبي سلمة بن عبد الأسد وأم سلمة
 بنت عم أبي جهل وأخوها عبد الله بن أبي أمية كان من أشد قريش عداوة للنبي صلى
 الله عليه وسلم ثم أسلم فاستشهد يوم الطائف وتوفيت أم سلمة سنة تسع وخمسين بعد
 عاتية بستة أشهر وأيام وتزوج ميمنة بنت الحرث تزوجها وبني بها يسرف وسرف
 على عشرة أمم من مكّة وتوفيت أيضا يسرف سنة ثمان وثلاثين فدفنت هناك
 وكانت قبل أن يتزوجها تحت أبي سبرة بن أبي رهم العامري وتزوج صفية بنت
 حيي بن أخطب النضيري وكانت عند رجل من يهود خيبر يقال له كنانة فضرِب
 رسول الله صلى الله عليه وسلم عنقه بأمر أهل دمه وسبي أهله وتزوجها وتوفيت
 سنة ست وثلاثين وتزوج جويرة بنت الحرث وكان أعمار على بني المصطلق وهم غازون
 ونعمهم تسقى على الماء فكانت جويرة بنت الحرث مما أصاب وتزوجها النبي صلى
 الله عليه وسلم وتوفيت سنة ست وخمسين وأما التي وهبت نفسها للنبي صلى الله
 عليه وسلم قال أبو اليعقظان هي خولة بنت حكيم السلمي وقال غيره هي أم ثربان
 الأزديّة (أولاد النبي صلى الله عليه وسلم) ولدا رسول الله صلى الله عليه وسلم من خديجة
 القاسم وبه كان يكنى والظاهر والطيب وفاطمة وزينب ورقية وأم كلثوم ومن مارية
 القبطية إبراهيم فأما القاسم والطيب فأتا بمكة صغيرين قال مجاهد مكث القاسم
 سبع ليال ثم مات وأما زينب فكانت عند أبي العاصي بن الربيع بن عبد العزى
 ابن عبد شمس واسم أبي العاصي القاسم وأمه هالة بنت خويلد بن أسد بن عبد
 العزى أخت خديجة بنت خويلد وكان تزوجها وهو مشرك وكان أسير يوم بدر فنقّ
 عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم فأطلقه بغير فداء وأتت زينب النبي صلى الله عليه
 وسلم بالمدينة فقدم أبو العاصي المدينة فأسلم وحسن إسلامه وماتت زينب بالمدينة

بعد مبعده النبي صلى الله عليه وسلم اليه اربع سنين وشهرين وأما رقية فتزوجها
عتبة بن أبي لهب فامرهم أبوهم أن يطلقها قبل أن يدخل بها وتزوجها عثمان بن عفان
بالمدينة وماتت بها بعد مقدمة المدينة بسنة وعشرة أشهر وعشرين يوما وولدت
لعثمان عبد الله ومات وهو ابن ست سنين وأما أم كلثوم فتزوجها عتبة بن أبي لهب
ففارقه قبل أن يدخل بها وتزوجها عثمان بعد رقية وتوفيت لعثمان سنين وشهر
وعشرة أيام بعد مقدمة المدينة وأما فاطمة فتزوجها علي ابن أبي طالب بالمدينة
بعد سنة من مقدمه المدينة وبقي بها بعد ذلك نحو من سنة وماتت بعد وفات النبي
صلى الله عليه وسلم بمائة يوم وولدت لعلي الحسن والحسين ومحمدا وأم كلثوم الكبرى
وزينب الكبرى وأما إبراهيم من مارية القبطية فأنه ولد بالمدينة بعد عثمان
سنين من مقدمه وعاش سنة وعشرة أشهر وعثمانية أيام وكانت مارية هدية المقوقر
ملك مصر (خيل رسول الله صلى الله عليه وسلم) كان فرسه يوم أحد السكب وفرس
أبي عريرة بردة بن نيار يومئذ يقال له ملاوح والمرتبز فرس رسول الله صلى الله
عليه وسلم الذي اشتراه من الأعرابي وشهد له خزيم بن ثابت وكان له عليه السلام
فرس يقال له لاز وفرس يقال له الظرب وفرس يقال له اللحيق وفرس يقال له
لورد وكانت البغلة التي أهداها إليه المقوقر يقال لها دلدل وبقيت
إلى زمن معاوية وكان له حمار يقال له يعفور وكان له من النوق القهواء والجدهاء
والعضباء وكانت أمه التي أغار عليها عبيدة بن حصن بالغاية عشرين لقعة
(أحواله صلى الله عليه وسلم) قالوا ولد رسول الله صلى الله عليه وسلم عام الفيل وبين
عام الفيل وعام الفجار عشرون سنة ودفعته أمه إلى أظا ره من بني سعد بن بكر
فلم يزل عندهم خمس سنين ثم رده عليه ما فخره أمه إلى أخواله بالمدينة بعد سنة
فتوفيت بالأبواء وردته أم أيمن حاضنته إلى مكة بعد موت أمه وتوفي عبد المطالب
وهو ابن ثمان سنين وشهرين وخرج مع أبي طالب عمه إلى الشام وهو ابن اثنتي عشرة
سنة وشهد الفجار وهو ابن عشرين سنة وخرج إلى الشام في تجارة خديجة وهو ابن
خمس وعشرين سنة وتزوجها بعد ذلك بشهرين وأيام وبنيت الكعبة ورضيت قريش
بحكمه فيها وهو ابن خمس وثلاثين سنة وبعث وهو ابن أربعين سنة ورأت قريش
النجوم يرعى بها بعد عشرين يوما من مبعثه وتوفي عمه أبو طالب وهو ابن تسع
وأربعين سنة وعثمانية أشهر وأيام وتوفيت خديجة بعد أبي طالب بثلاثة أيام ثم خرج
إلى الطائف ومعه زيد بن حارثة بعد ثلاثة أشهر من موت خديجة وأقام بها شهرا
ثم رجع إلى مكة في جوار مطعم بن عدي وأسرى به إلى بيت المقدس بعد سنة ونصف
من وقت رجوعه إلى مكة ثم أمره الله بالهجرة واقتضى عليه الله ما فخر أصحابه
بالهجرة فخرجوا أرسالا وخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم ومعه أبو بكر وعامر بن

فهذه مولى ابي بكر وعبد الله بن ارفدو يقال ارقط ويقال اريقط الديلي وخلف
على ابن ابي طالب على ودائع كانت للناس عنده حتى اذاها ثم لحق به وهاجر
الى المدينة وهو ابن ثلاث وخمسين ودخل المدينة يوم الاثنين لاثنتي عشرة ليلة خلت
من شهر ربيع الاول فكان التاريخ من شهر ربيع الاول فرذا الى المحرم لانه اول
شهر السنة ونزل بقاء على كلثوم بن الهند من بني عمرو بن عوف الاوسي ثم مات
كلثوم فحول الى سعد بن خبمة الاوسي واقام شهرا واربعه ايام الى ان اغتصلا
المقيم ثم آخى بين المهاجرين والانصار بعد خمسة اشهر من وقت اتمام الصلاة ثم غزا
غزوة ودان بعد ستة اشهر ثم غزا عيرا القريش بعد شهر وثلاثة ايام ثم غزا في طاب كرز
حتى بلغ بدر اربع عشرين يوما ووجهت القبلة الى الكعبة ثم غزا بدر اقال الشعبي بدر
كانت بئر الرجل يدعى بدر اقال وكان المشركون تسعمائة وخمسين رجلا وكان المسلمون
ثلثمائة وبضعة عشر رجلا يعقب النفر البعير الواحد عدة الانصار منهم مائتان
وسبعون رجلا والباقيون من سائر الناس وكان لواء رسول الله صلى الله عليه وسلم
ايض وراية سوداء من حرط لعائشة مرسل وكانت رايته يومئذ مع علي ولواؤه مع
مصعب بن عمير قتل من المشركين يوم بدر خمسون رجلا واسر اربعة واربعون رجلا
وكان من اسرا العباس بن عبد المطلب وعقيل بن ابي طالب وكانا خراجا ~~مكرهين~~
ونذول بن الحرث بن عبد المطلب وكان في الاسارى عتبة بن ابي معيط والنضر
ابن الحرث بن كادة فقتلهم النبي صلى الله عليه وسلم بالافراء واستشهد من المسلمين
اربعة عشر رجلا وكانت بدر في شهر رمضان سنة اثنتين ل سبع عشرة ليلة خلت منه
قال ابن اسحق وكانت غزوة احدى سنة ثلاث في شوال قال ولما سارت قريش لحرب
رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج رسول الله والمسلمون حتى نزلوا بيوت بني حارثة
فاقاموا بقبية يومهم وليلتهم ثم خرج من غدي الف رجل من اصحابه فلما كانوا في بعض
الطريق انخزل عنهم عبد الله بن ابي سلول بثلاث الناس وقالوا والله ما ندري على
ما نقتل انفسنا وهمت بنو حارثة ربنا وسلة بالرجوع ثم عصهم الله ومضى رسول الله
صلى الله عليه وسلم فذهب قرس بن ذببه فاصاب ذؤاب سيف خاسته فقال عليه السلام
لصاحب السيف وكان يحب النبال ولا يعنا فيه ثم سيفك فاني ارى السيف تتسل
اليوم وكانت قريش يومئذ ثلاثة آلاف ورسول الله صلى الله عليه وسلم في سبعمائة
وكان على الرماة يومئذ عبد الله بن جبير وكانت الهزيمة على المشركين حتى خالفت الرماة
ما امرها به رسول الله صلى الله عليه وسلم من الثبات بموضعها ومالت الى القنائم
فاصيب المسلمون وانهمز منهم من انهمز واستشهد من المهاجرين يوم احد اربعة نفر
حزوة بن عبد المطلب وعبد الله بن جعش ومصعب بن عمير وشماس بن عثمان بن الشريد
واستشهد من الانصار احدى وستون رجلا واسماء من قتل من المشركين وعددهم

في كتب السير وكان يوم الخندق سنة أربع ويوم المصطلق وبنى حيطان في شعبان سنة
 خمس ويوم خيبر في سنة ست وحاصرهم رسول الله صلى الله عليه وسلم بضع عشرة ليلة
 وفيها قدم عليه جعفر بن أبي طالب من عند النجاشي وفيها صالحه أهل فدك على
 النصف من ثمارهم فكانت له خاصة لأنه لم يوجف عليها المسلمون بخيل ولا ركاب
 وفيها خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم معتمرا فمده المشركون وكان ساق معه من
 الهدى سبعين بدنة فعكفوه عن أن يبلغ محله فبايعه المسلمون تحت الشجرة وكانوا
 خمسة عشر ومائة وكان أول من بايع عبد الله بن عمر وكان سبب البيعة عثمان وذلك
 أنه عليه السلام بعثه إلى مكة ليخبر قريشا أنه لم يأت لحرب فاحتبسته قريش عندها
 وباع رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قد قتل فدعا الناس إلى البيعة على مناجزة
 القوم ثم بلغه أن الذي ذكر من أمر عثمان باطل وبعث صلى الله عليه وسلم بعثه إلى
 موته في سنة ثمان واستعمل عليهم زيد بن حارثة وقال إن أصيب جعفر وإن أصيب
 فعبد الله بن رواحة على الناس وكانوا ثلاثة آلاف فقتل زيد وجعفر وعبد الله وقام
 بأمر الناس بعدهم خالد بن الوليد وقاتل مقتله عظيمة فالتحازت كل طائفة من غير
 أن يزام وفي سنة ثمان فتح الله عليه مكة في شهر رمضان فأقام بها خمس عشرة ليلة
 يقصر الصلاة ثم سار إلى حنين في شوال سنة ثمان واستخلف على مكة عتاب بن أسيد
 فلقى رسول الله عليه وسلم جمع هو أزن يحنين للنصف من شوال فهاهم الله
 ونذله أمه والهم ونساءهم وكان الذين تبعوا مع النبي صلى الله عليه وسلم يوم حنين بعد
 هزيمة الناس على بن أبي طالب والعباس بن عبد المطلب أخذ بالحكمة بغلته والفضل
 ابن العباس وأبا سفيان بن الحارث بن عبد المطلب وابنه قثم بن أبي سفيان ثم سار
 رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد حنين إلى الطائف فحاصره شهرًا ثم انصرف
 ولم يقصها فاعتمر من الجعرانة في ذي القعدة ثم انصرف راجعًا إلى المدينة فدخاها
 وأقام بالمدينة إلى رجب سنة تسع ثم سار إلى أرض الدوم فكان أقصى أثره تبوك
 فأقام بها وبني مسجداهو به إلى اليوم وفتح الله عليه في سفره ذلك دومة الجندل بعث
 إليه خالد بن الوليد فأتاه بأكيده صاحبها فصالحه على الجزية ثم أقام بالمدينة إلى
 حضور الموسم سنة تسع فبعث أبا بكر أميرًا على الحاج فأقام للناس حجهم وهي أول
 حجة كانت في الإسلام وأنزلت براءة بعد أن سار أبو بكر فبعث بها مع علي بن أبي طالب
 وأمره أن يقوم بها في الناس إذا فرغ أبو بكر من الحج ثم صدر علي وأبو بكر إلى رسول
 الله صلى الله عليه وسلم ودخلت سنة عشر فأقامها رسول الله صلى الله عليه وسلم بالمدينة
 وجاءته وفود العرب من كل وجه وبعث رسوله إلى ملوك الأرض ودخل الناس
 في الإسلام أفواجا وأنزلت عليه إذا جاء نصر الله والفتح فعلم أنه قد نفي إلى نفسه
 فلما حضر الموسم خرج عليه السلام لخمس ليال بقين من ذي القعدة فأقام للناس حجهم

ثم صدر الى المدينة فاقام بها بقية ذى الحجة تمام سنة عشر والمحرم وصفر واثنى عشر ليلة من شهر ربيع الاول سنة احدى عشرة ثم قبضه الله يوم الاثنين وكان مقامه الى أن قبض عشر سنين كوامل وقد بلغ من السن ثلاثا وستين سنة ويقال انه ولد يوم الاثنين وبعث يوم الاثنين ودخل المدينة يوم الاثنين وقبض يوم الاثنين ودفن ليلة الاربعاء في حجرة عائشة رضي الله عنها وعن أبيها (خلافة ابي بكر وأخباره ونسبه) هو أبو بكر عبد الله بن أبي مخافة عثمان وكان اسم ابي بكر في الجاهلية عبد الكعبة فسماه رسول الله صلى الله عليه وسلم عبد الله ولقبه عتيق لجمال وجهه أولا ثم عتيق الله من النار كما أخبر به النبي صلى الله عليه وسلم وسمى مديقا لصديقه خبر المسري فهو عبد الله بن عثمان بن عامر بن عمرو بن كعب بن سعد بن تميم بن مرة بن كعب بن لؤي ابن غالب بن فهر بن مالك بن النضر بن كنانة يبيع في اليوم الذي قبض فيه رسول الله عليه السلام في سقيفة بني ساعدة بن كعب بن النضر بن كنانة يبيع بيعة العام يوم الثلاثاء من بعد ذلك اليوم وارتدت العرب الا القليل منهم بمنع الزكاة فجاهدوهم حتى استقاموا وبعث عمر بن الخطاب فخرج بالناس سنة احدى عشرة وفتح اليمامة وقتل مسيلة الكذاب والاسود بن كعب العبسي بصفها ورج أبو بكر بالناس في سنة اثنى عشرة ثم صدر الى المدينة فبعث الجيوش الى الشام فكانت اجنادين سنة ثلاث عشرة في جمادى الاولى واختلفو في سبب مرضه الذي مات به وفي اليوم الذي مات فيه فقيل انه سم فمات يوم الاثنين في آخره وقيل انه اغتسل في يوم بارد فمات ومن من خمسة عشر يوما وتوفي يوم الجمعة لتسع ليال بقين من جمادى الآخرة سنة ثلاث عشرة فكانت ولايته سنتين وثلاثة أشهر وتسع ليال اذ فقهوا على أن عمره ثلاث وستون سنة فكان رسول الله صلى الله عليه وسلم أسن من أبي بكر بمقدار سنتي خلافته (خلافة عمر ونسبه وأخباره) هو عمر بن الخطاب بن نفيل بن عبد العزى بن فرط بن رباح بن عبد الله ابن رزاح بن عدي بن كعب بن لؤي بن غالب بن فهر بن مالك بن النضر بن كنانة ويكنى أبا حفص وكان يدعى الفاروق لانه أعلن بالاسلام ونادى به والناس يحذونه ففرق بين الحق والباطل وكان المسلمون يوم أسلم تسعة وثلاثين رجلا وامرأة بمكة فكملهم عمر أربعين وقال ابن مسعود ما زلت أعز من هذا مسلم عرب يبيع له بالخلافة باستخلاف ابي بكر اياه ففتح الله عليه في سني ولايته بيت المقدس وبلاد الشام والعوامم مما يلي الروم وهم سدان ونمساوند والاهواز وما والاها من بلاد العجم حتى انتهت الفتوحات الى اصطخر كما هو مذكور في كتب التواريخ ورج بالناس عشر سنين متوالية ثم صدر الى المدينة فقتله فيروز أبو لؤلؤ غلام المنيعة بن شعبة يوم الاثنين لاربع ليال بقين من ذى الحجة ثمة سنة ثلاث وعشرين وصلى عليه صهيب وقبر في حجرة عائشة مع رسول الله صلى الله عليه وسلم مع أبي بكر وكانت ولايته عشر سنين وستة أشهر وتوفي وهو ابن

خمس وخمسين سنة على الاصح وقيل ابن ثلاث وستين سنة (خلافة عثمان وأخباره
ونسبه) هو عثمان بن عفان بن أبي العاص بن أمية بن عبد شمس بن عبد مناف بن قصي
ابن كلاب بن مرة بن كعب بن لؤي بن غالب بن فهر بن مالك بن النضر بن كنانة بويغ غرة
المحرم سنة أربع وعشرين وهو يومئذ بن تسع وستين سنة وفتح في ولايته أكثر بلاد
فارس وطبرستان وكرمان وسجستان وسواحل بحر الروم والاردن وافريقية وحصون
قبرص وغيرها إلى سنة خمس وثلاثين ثم حوصر في ذي الحجة من تلك السنة أكثر من
عشرين يوماً وقتلته مشهوراً قتل يوم الأربعاء بعد العصر ودفن يوم السبت بعد الظهر
على الاصح وقال الواقدي قتل يوم الجمعة لثمان ليال خلت من ذي الحجة سنة خمس
وثلاثين وهو يومئذ ابن اثنتين وعشرين سنة وقال هذا ما لا اختلاف فيه ودفن بالقيع
أبلاً وصلى عليه جبير بن مطعم وأخوه أقبهر وقيل دفن بأرض يقال لها حسن كوكب
وهو بستان كان اشتراها عثمان وزاده في القيع (خلافة علي بن أبي طالب رضي الله
عنه) واسم أبي طالب عبد مناف بن عبد المطالب بن هاشم ويكنى أبا الحسن قال ابن
اسحق لما قتل عثمان يبيع علي بن أبي طالب بيعة العامة في مسجد رسول الله صلى الله
عليه وسلم وباع له أهل البصرة وباع له بالديانة طلحة والزبير وكانت عائشة خرجت
من المدينة حاجة وعثمان محصور ثم صدرت عن الحج فلما كانت بسرف لصها الطبر يقتل
عثمان ويومه علي فأنصرفت راجعة إلى مكة ولحق بها طلحة والزبير مروان بن الحكم
وعبد الله بن عاصرو يعلي بن منبه عامل اليمن فلما تآمروا به تشاوروا فيما يريدون
من الطلب بدع عثمان وهم وبالشأم فكان معاوية نصر فهم عبد الله بن عامر عن ذلك
إلى البصرة فأخذوا عثمان بن سيف عامل علي بهم أفهموا بقتله ثم يسوء وقتلوا
خمسة من رجلا كانوا معه على بيت المال وغير ذلك من أعماله فلما باع عليه امرهم
خرج مبادراً إليهم واستجد أهل الكوفة ثم سار إلى البصرة ومعه بضعة عشر ألف
نفراج إليه طلحة والزبير وعائشة بأهل البصرة وهم تسعة عشر ألفاً فاقتتلوا قتالاً
شديداً فقتل طلحة وهزم من كان معه ورجع الزبير فقتل بوادي السباع قتله
عمرو بن برموز وأسيط بمائة وأخذت ودخل على البصرة بمن معه فبايعه أهلها
وأطلق عثمان بن سيف ولم يكن له بها كبير مقام حتى أنصرف إلى الكوفة واستعمل
على البصرة عبد الله بن عباس وتهدأ الحرب معاوية فسار بأهل العراق ومن معه من
سائر الناس وأقبل معاوية في أهل الشام ومن اتبعه فكانت وقعة صفين ثم الحكماء
ولم ينزل في حرب إلى أن قتل رضي الله عنه ولم يخرج في شيء من سنتيه لتدخله بالحروب
وقتل ليلة الجمعة لسبع عشرة ليلة مضت من شهر رمضان وهو ابن ثلاث وستين وقيل
ابن ثمان وخمسين وكانت ولايته خمس سنين الثلاثة أشهر وقاتله عبد الرحمن بن ملجم
المرادى لعنه الله وقتلته مشهوراً (وأما الحسن بن علي) فكان يكنى أبا محمد

ولما قتل على يوبيع له بالكوفة وبوبيع لمعاوية بيت المقدس فسار معاوية يريد الكوفة
فسار الحسن يريد فالتقوا بمسكن من أرض الكوفة فصالح الحسن معاوية وباع له
ودخل معه الكوفة ثم انصرف معاوية الى الشام وانصرف الحسن الى المدينة فأتى بها
سنة بعدة بنت الأشعث امرأة بمواعد وعدها معاوية أياها وكانت وفاته في شهر
ربيع الأول سنة تسع وأربعين وهو يومئذ ابن سبع وأربعين سنة (وأما الحسين بن علي)
فكان يكنى أبا عبد الله وخرج على يزيد فوجه اليه عبيد الله بن زياد عمر ابن سعيد
ابن أبي وقاص قتل بكر بلا سنة إحدى وستين يوم عاشوراء وهو ابن ثمان وخمسين
سنة وقيل ست وكان يخطب بالسواد وقصته معروفة رضوان الله عليهم أجمعين
الى هنا من كتاب المعارف لابن قتيبة بن مسلم لمختصا بعض التلخيص ومن أراد
التفصيل فعليه بمراجعة السير والتواريخ (اعلم) أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان
يعرض نفسه على قبائل العرب في كل موسم فبينما هو عند العقبة أذلق رهطا
من الخزرج فقال ألا تجلدون أكلكم قالوا بلى جلدوا فدعاهم الى الله وعرض عليهم
الاسلام وتلا عليهم القرآن وكانوا قد سمعوا من اليهود أن النبي عليه السلام قد أظلم
زمانه فقال بعضهم لبعض والله انه لاذن لا يبقن اليهود عليكم فأجابوه فلما انصرفوا
الى بلادهم وذكره لقومهم فشا أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم فيهم فأتى في العام
القبائل اثنا عشر رجلا الى الموسم من الانصار أحدهم عبادة بن الصامت فلقوا
رسول الله صلى الله عليه وسلم بالعقبة وهي بيعة العقبة الأولى فبايعوه بيعة النساء
يعنى ما قال الله تعالى يا أيها النبي اذا جاءك المؤمنات يبايعنك على أن لا يشركن
بالله شيئا ولا يسرقن ولا يزنين ولا يقتلن أولادهن ولا يأتين بهتان يفترينه بين أيديهن
وأرجلهن ولا يعصينك في معروف ثم انصرفوا وخرج في العام الآخر سبعون
رجلا الى الحج فراعدهم عليه السلام بالعقبة أوسط أيام التشريق قال **كتاب**
ابن مالك لما كانت الليلة التي واعدنا فيها بقتنا أول الليل مع قريش فلما استنقل
الناس من النوم تسللنا من فرشنا حتى اجتمعنا بالعقبة فأتانا رسول الله صلى الله
عليه وسلم مع عمه العباس فقال العباس يا معشر الخزرج إن محمدا حيث علمتم فهو
في منعة ونصرة من قومه وعشيرته وقد أتى الا الانقطاع اليكم فان كنتم وافين بما
وعدتموه فأنتم وما تحملتم والا فأتاكموه في قومه فتكلم رسول الله صلى الله عليه وسلم
داعيا الى الله ومرغبيا في الاسلام وتاليا للقرآن فاجبنا بالايمان فقال اني
أبأبكم **كتاب**كم على أن تمنعوني عما منعتم به آبائكم فقلنا أبسط يدك يبايعك عليه فقال
عليه السلام أنرجوا الى منكم اثني عشر نقيبا فخرجنا من كل فرقة نقيبا وكان
عبادة نقيب بني عوف وهذه بيعة العقبة الثانية وله عليه السلام بيعة ثالثة
مشهورة هي البيعة التي وقعت بالحديبية تحت الشجرة عند توجهه من المدينة الى

مكة وتسمى بيعة الرضوان وهذه بعد الهجرة بخلاف الاولين وعبادة شهداءهم
 من المبشرين في الثلاث رضى الله عنه (من شرح البخاري للكرمانى عليه الرحمة) يعنى
 أهل النظر قالوا حديثان متناقضان قالوا رويتم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم
 قال ما كفر بالله نبي قط وأنه بعث اليه ملكا فاستخرج من قلبه وهو صغير عاقبة
 ثم غسل قلبه ثم ردها الى مكانه ثم رويتم أنه كان على دين قومه أربعين سنة وأنه
 تزوج ابنته عتبة بن أبي لهب وأبا العاص بن الربيع وهما كافران قالوا وفي هذا
 تناقض واختلاف وتنقص لرسول الله صلى الله عليه وسلم قال أبو محمد ونحن نقول أنه
 ليس فيه شعبة الله تعالى لاحد متعلق ولا مقال اذا عرف معناه لان العرب جميعا
 من ولد اسمعيل بن ابراهيم صلوات الله على نبينا وعليهم ما خلا اليمن ولم يزلوا على بقايا
 من دين أبيهم ومن ذلك بيع البيت وزيارته والتمسك بالركاب وبيع الفداء اذا كان
 ثلاثا وللزواج الرجعة في الواحدة والاثنين وتقرى الفرائس في وقت الحيض والغسل
 من الجنابة ودية النفس مائة من الابل والقصاص في المرح وقطع اليد في السرقة
 ودفع الظلم ولزوم القتل لقاطع الطريق والرجم للزاني المحصن والزانية المحصنة كذا
 وبيع المحكم في المبال في الخنثى وتحريم ذوات الهارم بالقرابة والصهر والنسب
 وهذه أمور مشهورة عندهم وكانوا مع ذلك يؤمنون بالله تعالى ويوحدهونه في صفاته
 وأفعاله ويؤمنون بالملكين الكاتبين وكلهم أهل التوحيد في الاعتقاد قال الاعشى
 وهو جاهلي

فلا تحسبني كافرا لك نعمة • على شاهدي يا شاهد الله فاشهد

يريد على لسانى يا ملك الله فاشهد بما أقول ويؤمن بعضهم بالبعث والحساب وآباء النبي
 صلى الله عليه وسلم وأمهاته وكلهم مؤمنون بالبعث والحساب وموحدون
 في اعتقادهم قال زهير بن أبي سلمى وهو جاهلي لم يلق الإسلام في قصيدته المشهورة
 التي تقدمت السبع

بؤخر فبوضع في كتاب ويدخر • ليوم الحساب أوريه بل فيقيم

وكانوا يقولون في الدنيا وهي الناقة التي تعقل عند قبر صاحبها فلا تعلم ولا تقي حتى
 تموت أن صاحبها يحيى يوم القيامة راكبا وان لم يفعل أو لماؤه ذلك بعده جاء حافيا
 راجلا فقد ذكر أبو زيد فقال كالبلاء رؤسها في الولايا ما شحات السحوم حرائدود
 والولايا البراذع وكانوا يقولون البرذعة ويدخلونها في عنق تلك الناقة وقال النابغة
 مجلتهم ذات الاله ودينهم • قويم تهارجون غير العواقب

يريد الجزاء بالاعمال وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم على دين قومه يعنى على دين
 اسمعيل وابراهيم عليهما السلام وهو الاسلام يراد على ما كانوا عليه من الايمان بالله
 والعمل بشريعتهم في تلك المذكورات وكان مع هذا لم يقرب من الاوثان في صفه

ومكبره قبل الوحي وكان يعيهم -م وقال عليه السلام بغضت الى غير انه كان
 لا يعرف فرائض الله والشرائع التي شرعها له باده على لسانه - حتى اوحى اليه ولذلك
 قال تعالى ألم يجدك يتيما فآوى ووجدك ضالا فهدى يريد ضالا عن تفصيل الايمان
 والاسلام وشرائعه فهذا وكذلك قوله عز وجل ما كنت تدري ما الكتاب
 ولا الايمان يريد ما كنت تدري ما القرآن ولا شرائع الايمان ولم يرد بالايمان الذي
 هو الاقرار لان آباء الذين كانوا في افعالهم على الكفر والشرك كانوا في اعتقادهم
 موحدين لانهم -م يعرفون الله ويؤمنون به ويعبدون الله على شريعة ابراهيم عليه
 السلام لكن يتخذون من دون الله آلهة يتقربون بها اليه تعالى وتقرّب -م فيما ذكرنا
 منه ويتقنون الظلم ويحسدون عواقبه ويتحالفون على أن لا يبقى على أحد ولا يظلم
 وقال عبد المطلب الملك الحبشة حين سأله حاجته فقال ابل ذهبت لي فحجب منه كيف
 لم يسأله الا نصراف عن البيت فقال ان هذا البيت من يمنع منه أو كما قال
 فهو لاء كانوا يقرون بالله ويؤمنون به فكيف لا يكون الطيب المطهر قبل الوحي يؤمن
 بالله تعالى وهذا لا يخفى على أحد ولا يذهب عليه أن مراد الله تعالى في قوله ما
 كنت تدري ما الكتاب ولا الايمان أن الايمان شرائع الايمان قال ابو محمد ومعنى هذا
 الحديث أنه عليه السلام كان على دين ابراهيم واسماعيل عليهما السلام وقرمه هو لاء
 كذلك الابن امية وعبد شمس وغيرهما من كفرة قريش كابي جهل وغيره لانه تعالى
 حكى عن ابراهيم عليه السلام من اتبعني فانه مني ومن عداي فانك غفور رحيم وقال
 لنوح عليه السلام انه ايس من اهلك يعني ابنه لما كان على غير دينه وأما تزويجه ابنته
 الى الكافرين فهذا أيضا من الشرائع التي كان لا يعلمها وانما تقبح الاشياء بالتحريم
 وتحسن بالاطلاق والتحليل وايس في تزويجهما كافرين قبل أن يحرم الله عليه انكاح
 الكافرو قبل أن ينزل عليه الوحي ما يلحق به كفر اباة تعالى (من شرح الاحاديث التي
 ترى ظواهرها متناقضة) لابي محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري صاحب
 كتاب المعارف وغيره من الكتب النافعة (علوم السحر والطلسمات) وهي علم بكيفية
 استعدادات تقدر النفوس البشرية بشهائير التأثيرات في عالم العناصر اما بغير معين
 أو بعين من الامور السماوية والاول هو السحر والثاني هو الطلسمات ولما كانت هذه
 العلوم مهجورة عند الشرائع لما فيها من الضرر ولما يشترط من الوجهة الى غير الله
 من كوكب وغيره كانت كتبها كالمفقودة بين الناس الا ما وجد في كتب الامم الاقدمين
 فيما قبل نبوة موسى عليه السلام مثل النبط والكلدانيين فان جميع من تقدمه
 لبشر عوا الشرائع ولا جاوا بالاحكام انما كانت كتبهم مواضع وتوحيد او تذكيرا
 بالجنة والنار وكانت هذه العلوم في اهل بابل من السريانيين والكلدانيين وفي اهل مصر
 من القبط وغيرهم وكان اهم فيها التاليف والاثار ولم يترجم لنا من كتبهم فيها الا القليل

مثل الفلاحة النبطية لابن وحشية من أوضاع أهل بابل فاخذ الناس هذا العلم منها
 وتغنوا فيه ووضعت بعد ذلك الاوضاع مثل مصاحف الكواكب السبعة وكتاب
 طهم الهندي في صور الدرج والكواكب وغيرهم ثم ظهر بالمشرق جابر بن حيان
 كبير السحرة في هذه الملة فتصفيح كتب القوم واستخرج الصناعة وغاص على زبدتها
 فاستخرجها ووضع فيها عدة من التآليف وأكثر الكلام فيها وفي صناعة الكيمياء لانها
 من نوابغها لان احالة الاجسام النوعية من صورة الى أخرى انما تكون بالقوى
 النفسانية لا بالصناعة العملية فهو من قبيل السحر ولتقدم هنا مقدمة يتبين لك منها
 حقيقة السحر وذلك أن النفوس البشرية وان كانت واحدة بالنوع فهي مختلفة
 بالخواص وهي أصناف وكل صنف مختص بخاصية لا توجد في الصنف الآخر
 وصارت تلك الخواص فطرة وجبلة لصنفها فنفس الانبياء عليهم السلام لها خاصية
 تستعملها للانصلاح من الروحانية البشرية الى الروحانية الملائكية - في تصير ملكا
 في تلك اللوحة التي انسلخت منها وهذا هو معنى الوحي وهي في تلك الحالة محمولة للمعرفة
 الربانية ومخاطبة الملائكة عن الله تعالى وما يتبع ذلك من التأثير في الاكوان
 ونفوس السحرة لها خاصية التأثير في الاكوان واستجلاب روحانية الكواكب
 للتصرف بها والتأثير بقوة نفسانية أو شيطانية فاما تأثير الانبياء عليهم السلام فيمدد
 الهى وخاصية ربانية ونفوس الكهنة لها خاصية الاطلاع على المغيبات بقوة
 شيطانية وهكذا كل صنف مختص بخاصية لا توجد في الآخر والنفوس الساحرة
 على مراتب ثلاث يأتي شرحها فأولها المؤثرة بالهم فقط من غير آلة ولا معين وهذا هو
 الذي تسميه الفلاسفة السحر والثانية بعين مزاج الافلاك والعناصر وأحوال
 من الاعداد ويسمونها الطلسمات وهي أضعف رتبة من الاولى والثالثة بتأثير
 في القوى المتخيلة يعتمد صاحب هذا التأثير الى القوى المتخيلة فيتصرف فيها بنوع
 من التصرف ويطبق فيها أنواعا من الخيالات والمحاكاة وصورا مما يقصده من ذلك
 ثم ينزلها الى الحس من الراتين بقوة نفسه المؤثرة فيه فينظر الراون كأنها في الخارج
 وليس هنالك شيء كما يحكي عن بعضهم أنه يرى البساتين والانهار والقصور وليس هنالك
 شيء من ذلك ويسمى هذا عند الفلاسفة الشعوذة أو الشعبة وهذا تفصيل مراتبه ثم
 هذه الخاصية تكون في النفس بالقوة شأن القوى البشرية كلها وانما تخرج الى الفعل
 بالرياضة ورياضة السحر كلها انما تكون بالتوجه الى الافلاك والكواكب والعوالم
 العلوية والشياطين بأنواع التعظيم والعبادة والخضوع والتذلل فهي لذلك وجه الى
 غير الله وسجود له والوجهة الى غير الله كفر فلهذا كان السحر كفرا والكفر من مواد
 وأسبابه كما رأيت واهذا اختلاف الفقهاء في قتل الساحر هل هو ليكفره السابق على
 فعله أو لتصرفه بالافساد وما ينشأ عنه من الفساد في الاكوان والكل حاصل منه ثم

لما كانت المرتبة الأولى من المصراعين - حقيقة في الخارج والمرتبة الأخيرة
الثالثة لا حقيقة لها - اختلف العلماء في السحر هل له حقيقة أو إنما هو تخيل فالتأولون
أن له حقيقة نظروا إلى المرتبتين الأولىين والتأولون بأنه لا حقيقة له نظروا إلى المرتبة
الثالثة الأخيرة فليس بينهم اختلاف في نفس الأمر بل اختلفوا من قبل اشتباه هذه
المراتب والله أعلم وأعلم أن وجود السحر لا مزية فيه بين العقلاء من أجل التأثير الذي
ذكرناه وقد نطق به القرآن قال تعالى ولكن الشياطين كفروا يعلمون الناس السحر
وما أنزل على الملكين ببابل هاروت وماروت وما يعلمان من أحد حتى يقولان إنما نحن
فتنة فلا تكفر إلى قوله إلا بإذن الله وفي الصحيح أن رسول الله صلى الله عليه وسلم سحر
حتى كان يخيل إليه أنه يفعل الشيء ولا يفعله رجعه إلى سحره في مشط ومشاقة وجف
طلعة ودفن في بئر ذروان فأنزل الله عز وجل عليه في المعوذتين ومن شر الغائيات
في العدة قالت عائشة رضي الله عنها كان لا يقرأ على عقدة من تلك العدة التي سحر
فيها إلا انخس وأما وجود السحر في أهل بابل وهم الكلدانيون من التبت والسرانيين
فكثير ما نطق به القرآن وجاءت به الأخبار وكان للسحر في بابل ومصر أيام بعثة موسى
عليه السلام سوق نافقة ولهذا كانت معجزته من جنس ما يدعون ويتنازعون وبقي
من آثار ذلك في البرابي بصعيد مصر شواهد دالة على ذلك ورأينا بالعيان من تصور
صورة الشخص المسحور بخواص أشباه مقابلة لما نواه وحاوله موجودة بالمسحور
أمثال تلك المعاني من أسماء وصفات في التأليف والتفريق ثم يتكلم على تلك الصورة
التي أقامها مقام الشخص المسحور وعينا أو معنى ثم تنفذ من ريقه بعد اجتماعه في فيه
بكرار مخارج حروف ذلك الكلام السور ويعتقد على ذلك المعين في سبب أعدائه لذلك
تفاؤلا بالعقد والالزام وأخذوا به على من أشركه من الجن في نفسه في فعله ذلك
استشعارا للعزيمة بالعزم وتلك النية والأسماء السبئية روح خبيثة تخرج منه مع
النفخ متعلقة بريقه الخارج من فيه بالنفث فينزل عليها أرواح خبيثة ويقع عن ذلك
المسحور ما يحاوله الساسر وشاهدنا أيضا من المتكلمين للسحر وعلمه من يشير إلى كساء
أوجاد ويتكلم عليه في سره فإذا هو مقطوع وتخرق ويشير إلى بطون القم كذا
في مراعيه بالبعج فإذا المعاوها ساقطة من بطونهم على الأرض وسمعنا أن بأرض
الهند بهذا العهد من يشير إلى إنسان فيخب قلبه ويقع ميتا وينقب عن قلبه فلا يوجد
في حناؤه ويشير إلى الرمانة وتقع فلا يوجد من حبوبه شيء وكذلك سمعنا أن
بأرض السودان وأرض الترك من يسحر السحاب فيمطر الأرض المخصوصة وكذلك
رأينا من على الطلسمات عجائب في الأعداد المتعاقبة وهي (رك) (رقد) أحد العددين
ماتان وعشرون والآخر مائتان وأربعة وثمانون ومعنى التعاقبة أن أجزاء كل واحد
التي فيه من نصف وربع وسدس وخمس وأمثالها إذا جمع كان مساويا للعدد الآخر

صاحبه فتسمى لاجل ذلك المتحاية ونقل أصحاب الطلسمات أن لتلك الاعداد أثرا في الالفة بين المتحابين واجتماعهم ما اذا وضع موضع محله ومن شروطه رعية في ذلك كما هو المعروف عندهم وكذلك بعض الاوقاف المخصوصة بالشمس وغيرها من الكواكب وذكرنا أن الامام نضر الدين الرازي وضع كتابا في ذلك سماه السرائر المكتومة وانه بالمشرق يتداوله أهله ونحن لم نقف عليه والامام لم يكن من أئمة هذا الشأن فيما يظن واصل الامر بخلاف ذلك وبالمغرب صنف من هؤلاء المتحليين هذه الاعمال السحرية يعرفون باليهما جيز وهم الذين ذكرت أولا انهم يشيرون الى الكساة أو الجلد فيتخرق ويشيرون الى بطون الغنم بالبعج فتبعج ويسعى أحدهم بهذا العهد باسم البهاج لان أكثر ما يتحمل من السحر بعج الانعام يهرب بذلك أهله الى عطوه من فضلها وهم مستترون بذلك في الغاية خوفا على أنفسهم من الحكام لقيت منهم جماعة وشاهدت من أفعالهم هذه وأخبروني أن لهم وجهة رياضية خاصة بدعوات كفرية وإشراك لروحانية الجن والكواكب سطرت فيها حقيقة عندهم تسمى المنزيرية يتدارسونها وأن بهذه الرياضة والوجهة يصلون الى حصول هذه الافعال وأن التأثير الذي لهم انما هو فيما سوى الانسان الحر من الامتعة والحيوان والرقيق ويعبرون عن ذلك بما يشي فيه الدرهم أي ما يملك ويساع ويشتري من سائر المملكات هذا ما زعموه وسألت بعضهم فأخبرني به وأما أفعالهم فظاهرة موجودة وقضا على الكثير منها وعابناها من غير رية في ذلك هذا شأن السحر والطلسمات وآثارها في العالم (وأما الفلاسفة) ففرقوا بين السحر والطلسمات بعد أن أثبتوا انهم ما جبهوا أثر للنفس الانسانية واستدلوا على وجود الاثر للنفس الانسانية بأن لها أثرا في بدنها من غير الجبري الطبيعي وأسبابه الجسمانية بل آثار عارضة من كيميقات الارواح تارة كالسحونة الحادثة في الفرح والسرور ومن جهة التصورات النفسانية أخرى كالذي يقع من قبل التوهم فان المائى على حرف حائط أو جبل منتصب اذا قوى عنده توهم السقوط سقط بلا شك ولهذا نجد كثيرا من الناس يعودون أنفسهم ذلك بالدرب عليه حتى يذهب عنه. هذا الوهم فنجدهم يعيشون على حرف الحائط والجبل المنتصب ولا يخافون السقوط فثبت ان ذلك من آثار النفس الانسانية وتصورها للهوسة وطمن أجل التوهم واذا كان ذلك أثر للنفس في بدنها من غير الاسباب الجسمانية الطبيعية فثابت أن يكون لها مثل هذا الاثر في غير بدنها اذ نسبتها الى الابدان في ذلك النوع من التأثير واحدة لانها غير حالة في البدن ولا منطبعة فيه فثبت أنها مؤثرة في سائر الاجسام وأما التفرقة عندهم بين السحر والطلسمات فهو ان السحر لا يحتاج السارق فيه الى معين وصاحب الطلسمات يستعين بروحانية الكواكب واسرار الاعداد وخواص الموجودات واوضاع الفلك المؤثرة في عالم العناصر كما يؤوله التجمونية ولون السحر اتحاد روح

بروح والطلسم اتحاد روح بجسم ومعناه عندهم ربط الطبائع العلوية السماوية بالطبائع
 السفلية الارضية والطبائع العلوية هي روحانيات الكواكب ولذلك يستعين صاحبه
 في غالب الامر بالنجاسة والساحر عندهم غير مكتسب لسحره بل هو ممتطور على تلك
 الجبلية المختصة بذلك النوع من التأثير والفرق عندهم بين المعجزة والسحر أن المعجزة
 قوة آلهية تبعث في النفس ذلك التأثير فهو مؤيد بروح الله على فعله ذلك والساحر انما
 يفعل ذلك من عند نفسه وبقوته النفسانية وامداد الشياطين في بعض الاحوال
 فينهم ما الفرق في المفعولية والحقيقة والذات في نفس الامر وانما يستدل فنحن على
 التفرقة بالعلامات الظاهرة وهي وجود المعجزة لصاحب الخير وفي مقاصد الخير
 وللنفوس المتمحضة للخير والتحدى بها على دعوى النبوة والسحر انما يوجد في صاحب
 الشر وفي افعال الشر في الغالب من التفريق بين الزوجين وضروا لاعداءه وامثال
 ذلك وللنفوس المتمحضة للشر هذا هو الفرق بينهما عند الحكماء الالهيين وقد يوجد
 لبعض المتصوفة اصحاب الكرامات تأثير ايضا في احوال العالم وليس معدودا
 من جنس السحر وانما هو بالامداد الالهي لان فعلتهم وطريقتهم من آثار النبوة
 وتابعها ولهم في المدد الالهي حظ عظيم على قدر حالهم وايمانهم وقههم
 بكلمة الله واذا قيد احد منهم على افعال الشر فلا يأتيتها لانه مقيد فيما ياتيه ويذره
 بالامر الالهي فما لا يقع لهم فيه الاذن لا يأتونه بوجه ومن اتاه منهم فقد عدل عن
 طريق الحق وبما سلب حاله ولما كانت المعجزة بامداد روح الله والقوى الالهية
 فلذلك لا يعارضها شيء من السحر وانظر شأن سحره فرعون مع موسى في معجزة العصا
 وكيف تلقف ما يافكون وذهب سحرهم واضمحل كان لم يكن وكذلك لما نزل
 على النبي صلى الله عليه وسلم في المودتين ومن شر النقائات في العدة قالت
 عائشة رضي الله عنها فكان لا يقرأها على عقدة من العدة التي سحر فيها الا انفتح
 فالسحر لا يثبت مع اسم الله وذكره بالهمة الايمانية وقد نقل المورخون أن درقش
 كايان وهي راية كسرى كان فيها الوفق المثني العديدي منسوجا بالذهب
 في طواله فلنكبة رصدت لوضع ذلك فوجدت الراية يوم قتل رسم بالقادسية واقعة
 على الارض بعد ان زام فارس وشتاتهم وهو فيما يزعم أهل الطلسمات والافاق
 مخصوص بالقلب في الحروب وأن الراية التي يكون فيها أو معها لا تنهزم أصلا الا أن
 هذه عارضها المدد الالهي من ايمان أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم وقههم
 بكلمة الله فامحل معها كل عقدة سحرى ولم يثبت وبطل ما كانوا يعملون وأما الشريعة
 فلم تفرق بين السحر والطلسمات والشعوذة وجعلتها كلها بايانا واحدا محظورا لان
 الافعال انما أباح لنا الشارع منها ما يفيدها في ديننا الذي فيه صلاح آخرتنا وفي
 معاشنا الذي فيه صلاح ديننا وما لا يفيدها في شيء منها فان كان فيه ضرر أو نوع

ضرر السحر الحاصل ضرره بالوقوع وتلق به الطلسمات لان أثره ما را حد
 وكالنجامة التي فيها نوع ضرر بقاء التأثير فتفسد العقيدة الايمانية برد الامور
 الى غير ما فيكون حينئذ ذلك الفعل محظورا على نسبه في الضرر وان لم يكن به ما
 علينا ولا فيه ضرر فلا أقل من تركه قربا الى الله فان من حسن اسلام المرء تركه مالا
 يعنيه فجعلت الشريعة باب السحر والطلسمات والشعوذة بابا واحدا لما فيها من
 الضرر وختمته بالخطر والتحريم (علم اسرار الحروف) وهو المسمى بهذا اللفظ بالسيما
 نقل وضعه من الطلسمات اليه في اصطلاح أهل التصرف من المتصوفة فاستعمل
 استعمال العام في الخاص وحدث هذا العلم في الملة بعد صدره منها وعند ظهور الغلاة
 من المتصوفة وجنوحهم الى كشف حجاب الحسرو وظهور الخوارق على أيديهم
 والتصرفات في عالم العناصر وتدوين الكتب والاصطلاحات ومزاعمهم في تنزل
 الوجود عن الواحد وترتيبه وزعموا أن الكمال الاسمي مظاهر ارواح الافلاك
 والكواكب وان طبائع الحروف واسرارها سارية في الاسماء فهي سارية في الاكوان
 على هذا النظام من لدن الابداع الاول تنقل في اطواره وتعرب عن اسرارها فحدث
 لذلك علم اسرار الحروف وهو من تفاريع علم السيميا لا يوقف على موضوع ولا تتخصص
 بالعدد مسائله وقد تعددت فيه تأليف البوني وابن العربي وغيرهما ممن اتبع
 آثاره ما حاصله عندهم وغيره تصرف النفوس الربانية في عالم الطبيعة بالاسماء
 الحسنى والكلمات الالهية الناشئة عن الحروف المحيطة بالاسرار السارية
 في الاكوان ثم اختلفوا في سر التصرف الذي في الحروف لم هو فتنهم من جعله
 لامزاج الذي فيه وقسم بقسمه الطبائع الى أربعة أصناف كما في العناصر فاختصت
 كل طبيعة بصنف من الحروف التي يقع التصرف في طبيعتها فاعلا وانفعا لا بذلك
 الصنف فتشعبت الحروف بقانون صناعي يسمى التكبير فالنارية تجتمعها (الخطم
 فشد) والهوائية تجتمعها (بوينصتض) والترابية تجتمعها (جز كسقتظ) والمائية
 تجتمعها (دحلم رخغ) فالحروف النارية تدفع الامراض الباردة والمضاعفة قوة
 الحرارة حيث تطلب مضاعفتها اما حسا أو حكا كما في تضعيف قوى المريح
 في الحروب والقتل والقتل والمائية أيضا تدفع الامراض الحارة من سميات
 وغيرها وتضعيف القوى الباردة حيث تطلب مضاعفتها حسا أو حكا كتضعيف
 القوى القمرية وأمثال ذلك وقس عليهم ما الترابية والهوائية من الطبائع والقوى
 والكواكب ومنهم من جعل سر التصرف الذي في الحروف للنسبة العددية فان
 حروف اليجددالة على اعدادها المتعارفة وضعها وطبعها فيهن من اجل تناسب
 الاعداد تناسب في نفعها أيضا كما بين الباء والكاف والراء دلالة كل منها على
 الاثنين كل في مرتبته فالباء في مرتبة الاحاد والكاف في مرتبة العشرات والراء

في مرتبة المتين وكالذي بينهما وبين الدال والتاء لادلائها على الاربعة وبين الاربعة
 والاثنين نسبة المضعف وخرج للاسماء أوافق كالأعداد يختص بكل صنف من
 الحروف بصنف من الاوافق التي تناسبه من حيث عدد الشكلى أو عدد الحروف
 وامتزاج التصرف من السر الحرقى والسر العددي لاجل التناسب الذي بينهما فاما
 سر هذا التناسب بين الحروف وأمرجة الطبائع أو بين الحروف والاعداد فأمر عسير
 على الفهم اذ ليس من قبيل العلوم والقياسات وانما مستنده عندهم الذوق والكشف
 قال ابونى ولا تظن أن سر الحروف مما يتوصل اليه بالقياس العقلى وانما هو بطريق
 المشاهدة والتوفيق الالهى واما التصرف في عالم الطبيعة بهذه الحروف والاسماء
 المركبة منها وتأثر الاكوان من ذلك فامر لا يتصور انبوتة عن كثير منهم ثم نواترا
 وقد يظن أن تصرف هؤلاء وتصرف أصحاب الطلسمات واحد وليس كذلك فان
 حقيقة الطلسم وتأثيره على مائة أهله انه قوى روحانية من جوهر القهر فتعمل
 فيما له ركب فعل غلبة وقهر باسم ارقلية ونسب عديدة وبخورات جالبة لروحانية
 ذلك الطلسم مشدودة فيه بالهمة فائدتها ربط الطبائع العلوية بالطبائع السفلية
 وهو عندهم كالحجارة المركبة من أرضية وهوائية ومائية ونارية حاصلة من جملة
 تحيل وتصرف ما حصلت فيه الى ذاتها وتقلبه الى صورتها وكذلك الامر
 للاجسام المعدنية خيرة تقلب المعدن الذى تسرى فيه الى نفسها بالاحالة ولذلك
 يقولون موضوع الكيمياء جسد فى جسد لان الاكبر اجزاؤه كلها جسدانية ويقولون
 موضوع الطلسم روح فى جسد لانه ربط الطبائع العلوية بالطبائع السفلية والطبائع
 السفلية جسد والطبائع العلوية روحانية وتحقيق الفرق بين تصرف أهل الطلسمات
 وأهل الاسماء بعد أن ندلم أن التصرف في عالم الطبيعة كما انما هو للنفس الانسانية
 والهمم البشرية لان النفس الانسانية محيطة بالطبيعة وحكمة عليها بالذات الا أن
 تصرف أهل الطلسمات انما هو فى استئزال روحانية الافلاك والكواكب وربطها
 بالصورتا وبالنسب العددية حتى يحصل من ذلك نوع مزاج يفعلى الاحالة والقلب
 بطبيعته فعلى الحجارة فيما حصلت فيه وتصرف أهل الاسماء انما هو بما حصل لهم
 بالمشاهدة والكشف من النور الالهى والمدد الربانى فيسخر الطبيعة لذلك طائفة
 غير مستعصية ولا يحتاج الى مدد من القوى العقلية ولا غيرها لان مدده أعلى منها
 ويحتاج أهل الطلسمات الى قليل من الرياضة تغلب النفس قوة على استئزال روحانية
 الافلاك وأهون بهما درجة ورياضة يخلف أهل الاسماء فان رياضتهم هى الرياضة
 الكبرى وليست لقصد التصرف فى الاكوان اذ هو حجاب وانما التصرف لهم حاصل
 بالعرض كرامة من كرامات الله بهم فان خلاصا صاحب الاسماء عن معرفة اسرار الله
 وحقائق الملوكوت الذى هو نتيجة للمشاهدة والكشف واقتصر على مناسبة الاسماء

وطبائع الحروف والكلمات وتصرفهم من هذه الخيرية وهو لا هم أهل السجيا
 في المشهور كان اذن لا فرق بينه وبين أصحاب الطلسمات بل صاحب الطلسمات
 أوثق منه لانه يرجع الى أصول طبيعية علمية وقوانين مترتبة وأما صاحب اسرار
 الاسماء اذا فاته الكشف الذي يطلع به على حقائق الكلمات وآثار المناسبات بفوات
 الخ لوص في الوجهة وليس له في العلوم الاصطلاحية قانون برهاني يعول عليه
 فيكون حاله أضعف رتبة وقد مرج صاحب الاسماء قوى الكلمات والاسماء بقوى
 الكواكب فتعين لذلك الاسماء الحسنى أو ما يرسم من أوقافها بل ولسائر الاسماء
 أوقافا تكون من حظوظ الكواكب الذي يناسب ذلك الاسم كما فعله البوني في كتابه
 الذي سماه الانمط وهذه المناسبة عندهم هي من لدن الحضرة العمانية وهي
 برزخية الكمال الاسمائي وانما تنزل تفضيلها في الحقائق على ما هي عليه من
 المناسبة واثبات هذه الكلمات عندهم انما هو بحكم المشاهدة وكذلك قد يزوج
 أيضا صاحب الطلسمات عمله وقوى كواكبه بقوى الدعوات المؤلفة من الكلمات
 المخصوصة المناسبة بين الكلمات والكواكب الا أن مناسبة الكلمات عندهم ليس
 كما هي عند أصحاب الاسماء من الاطلاع في حال المشاهدة وانما يرجع الى ما اقتضته
 أصول طريقةهم السحرية من أقام الكواكب بجميع ما في عوالم المكونات
 من جواهر وأعراض وذوات وبعان والحروف والاسماء من جملة ما فيه فكل
 واحد من الكواكب قسم منها يخصه ويبنون على ذلك مباني غريبة منكورة
 من تقسيم سور القرآن وآيه على هذا النحو كما فعله مسلمة الجربطى في الغاية
 والظاهر من حال البوني في انمطه انه اعتبر طريقةهم فان تلك الانمط اذا تصفحتها
 وتصفحت الدعوات التي تضمنتها وتقسيمها على ساعات الكواكب السبعة ثم وقفت
 على الغاية وتصفحت قيامات الكواكب التي فيها وهي الدعوات التي تختص
 بكل كوكب يسمونها قيامات الكواكب أي الدعوة التي يقام له بها شيء لذلك
 ذلك اما بانه من مادتها أو بان التناسب الذي كان في أصل الابداع وبرزخ العلم قضى
 بذلك كله وما أوتيت من العلم الا قليلا وليس كل ما حرمه الشرع من العلوم بمنكر
 الثبوت فقد ثبت ان السحر حق مع حظره (تحقيق ونكته) هذه السجيا كما تحقق لك
 انها ضرب من السحر تحصل برياضات شرعية وذلك اننا قد منا أن التصرف
 في عالم الاكوان لصنفين من البشر هما الانبياء بالقوة الالهية التي فطرهم الله
 عليها والمهرة بالقوة النفسانية التي جبلوا عليها وقد يحصل للاولياء تصرف
 يكسبونه بالمسكة اليمانية وهو من نتائج التجريد ولا يقصدون الى تحصيله وانما
 بأنهم عفوا والمتكئون منهم اذا عرض لهم أعرضا عنه واستعاذوا بالله منه وعدوه
 محنة كما يحكي عن أبي يزيد البسطامي انه داني شاطئ دجلة عشاء متخفرا فالتقى له

طرق الوادي فاستعاذ بالله وقال لا أبيع حظي من الله بدائق وركب السفينة عابرا مع
الملاحين واما السحر فلا بد في الجبلى منه من الرياضة ليخرج من القوة الى الفعل
وقد يحصل غير الجبلى منه بالاككتساب وهو دون الجبلى فتعاني فيه الرياضة
كما تعاني في الاول وهذه الرياضة السحرية معروفة وقد ذكر أنواعها وكيفيتها
مسلمة الجريطى في كتاب الغاية وجابر بن حيان في رسائله وغيرهما ويستعملهما
كثير من بقصد اكتاب السحر وتعلمه على قوانينها وشروطها الا ان هذه الرياضة
السحرية التي للاولين مشحونة بالكفرات كالتوجهات الكواكب والدعوات
لهما التي يسمونها قيامات تستجلب لروحانيتهما وكاعتقاد التأثير من غير الله
في ربط الفعل بالطوالع النجومية وبمناظرات الكواكب في البروج لتحصيل الاثر
المطلوب فاعتمد لذلك كثير من يروم التصرف في عالم الكائنات وقصدوا طريق
تحصيله على وجه يبعد عن ملازمة الكفر واتحاله وقلبا تلك الرياضة شرعية باذكار
وتسيحات ودعوات من القرآن والاحاديث النبوية هداهم الى معرفة المناسبة
منها للعاجلة ما قدمناه من انقسام العالم بمافي من ذوات وصفات وافعال بالآثار
الكواكب السبعة ويعتبرون مع ذلك الساعات والايام المناسبة لانقسامها كذلك
ويتسربون بتلك الرياضة الشرعية فخرجوا من السحر المعهود الذي هو كفر او يدعوا اليه
ويتمسكون بالوجهة الشرعية لعمومها وخصوصها كما فعله البونى في كتاب الاغاط
وغیره من كنية وسموا هذه الطريقة بالسميا توغلا في القرار من اسم السحر وهم
في الحقيقة واقعون في معناه وان كانت الوجهة الشرعية حاصلة لهم فلا يبعدون كل
البعد عن اعتقاد التأثير لغير الله تعالى ثم انهم يقصدون التصرف في عالم الكائنات
وهو محظور عند الشارع وما وقع للانبياء من المعجزات والاولياء من الكرامات فيأذن
من الله يحصل لهم العلم الضروري بذلك الهاما وغيره ولا يتعمدونه من دون اذن
فلا تنفس بما يؤمهم هؤلاء في هذه السيميا فانما هي كما قررته لان فنون السحر
وضروبه ملغاة من مقدمة ابن خلدون (مما يتعلق بأسرار الحروف على مشرب القوم)
قالوا الحروف النورانية هي الاربعة عشر المجموعة في قولهم نص حكيم له سرفاطع
ومعناه ان هذه الحروف الواقعة أوائل السور نص آله حكيم متقن له أى لذلك النص
سرفاطع لعروق الشبهة عن أطلعه الله تعالى عليه ونوج بهاتسع وعشرون سورة
على عدد الحروف مطلقا فتكون اشارة الى اظهار مجز البلقاء عن الاتيان بمثله فكانه
قال هذا الذي عجزتم عن الاتيان بمثله ولف من المادة التي تولفون منها كلامكم
ولذا أوردت على طرز كلامهم من كونها حرقا واحدا الى خمسة فاحاديها صقن
وثانيها حم طه طيس وثلاثيها الم الرطسم ورباعيها المص المروخاسيها كهيعص
حم عسق والسور المتوجهة بها أمهات وغيرها كالمقدمات والتفات وفي الباب الثامن

والتسمين من الفتوحات أوائل السور ملائكة اجتمعت بهم وافادوني علوما فاذا نطق
 القارئ بهم ساكنة فاداهم فاذا قال الم قال الثلاثة ما تقول فيقول ما بعدة فيقولون
 صدقت وبس تغفرون له وهم أربعة عشر آخرهم نون ظهر وافي منازل القرآن العظيم
 ومع التكرار تسعة وسبعون يد كل شعبة من شعب الايمان فقد استوفى البضع
 غايته هنا انتهى فقوله في منازل القرآن اشارة الى تشبيه القرآن بالفلك اذ بدوراته
 يحصل نظام الظهور والظهار الذي هو قوس النزول من دائرة الوجود وأوله المبدأ
 ومنتهاه آدم الذي هو الغاية المحبوبة كما أشار اليه بحبهم فان الضمير بلسان الاشارة
 آدم لكونه خمسة واربعين وجعه باعتبار المشاعر العشر ووجه اعتبارها أن المعرفة
 المدلول عليها بأحييت أن أعرف انما تكون به بالاستخدام العقل اياها وأفراد ضمير
 الفاعل لكونه واحدا كما دل عليه ضمير أحييت كما يحصل بالقرآن نظام الشعور
 والاشعار الذي هو قوس الصعود وأوله آدم الذي هو المحب كما أشار اليه بحبونه وجعه
 باعتبار المشاعر العشر المدلول عليه بقوله نه التي هي الكمال الظهورى للعشرة ومنتهاه
 المعاد وكما أن في الفلك منازل للقمر الحسى كذلك في القرآن منازل للقمر العقلى وهو
 النفس الناطقة وكما أن القمر خال في حد ذاته عن النور يحصل له من الشمس بسيره
 في منازلها الى أن يقابلها فيمتلئ نورا ثم يخزنه عندها الى المقارنة ثم يستأنف دورا
 آخر كذلك النفس خالصة في حد ذاتها عن النور العلى والله أخرجه من بطون
 أمهاتكم لا تعلمون شيئا ومعلومها يوم ألت نسبت به بطور غواشى الطبيعة علمها الكنه
 بعد محصله له من شمس العقل الفعالي بسيرها في منازل القرآن العظيم بالتصكر
 مرتبة للحدود واجزا التعريف الى أن تقابل شمس العقل فتقتل منه نورا علميا باقضية
 النتيجة والمعرف عليها ثم تخزنه فيه متوجهة اليه الى أن تقارنه ثم تستأنف دورا
 آخر فان قلت منازل القرآن تزيد على منازل القمر بواحد قلت هي وان كانت ثمانية
 وعشرين امكن القمر يكث فيها تسعة وعشرين يوما وأربعة اضع يوم وستة اثمان
 تسع يوم وخمس ثمن تسع يوم لان السنة القمرية ثلثمائة وأربعة وخمسون يوما وخمس
 يوم وسدسه الا ان الكسر ملغى فتطابقها وانما جعلوها ثمانية وعشرين لكونها
 مخرجا كثير السكون وبخلاف التسعة والعشرين فانها بعدد أصم بل أول وهذا
 كما جعل المنجمون قطر الدائرة مائة وعشرين مع أنه في نفس الامر وعند المساح
 مائة وأربعة عشر وكسر كما يقتضيه اعتبارهم محيطها ثلثمائة وستون وانما ناسب
 القرآن فلك القمر لانه مظهر الصفة الكلامية ولذا أنزل القرآن ليله القدر
 من رمضان دفعة الى بيت العزة الذي هو في السماء الدنيا وكان مكن آدم الذي
 خصوصيته علم الاسماء وهي من الكلام حتى قيل ان العقل العاشر هو الحضرة
 الجبريلية هذا قول الشيخ استوفى البضع غايته هنا غير ظاهر لانها ثمانية وسبعون

وتقابل النورانية الظلمانية وهي أربعة عشر أيضا سبعة منها سفلية كلها مجمعة
وهي (جرت فشط) وتسمى سواقط الفاتحة لسقوطها منها وسبعة منها علوية
وهي ماعداهما وقالوا السنين بين الحروف بالكمال معروف اما ما قاله الحراني في كتابه
الموضوع في علم معاني الحروف ان السنين مظهر للبدا والتمام والوصلة بينهم ولذا اثلثت
سنانه خطأ وهو يدل على جميع ما يدل عليه الم فان الالف للبدا ولذا كان مخرجها باطنا
والميم للتمام ولذا كان مخرجها آخر الخارج واللام للوصلة ولذا كان مخرجها متوسطا
ولاشك ان الجميع كمال ولذا جعلوا الصفات الجامعة لصفات الجلال وصفات الجمال
صفات كمال ومثله اعتبروا في الانسان الكامل ولاختصاصها من بين الحروف
باستوائينها وزبرها فان كلامهم ماستون وزير اسم الحرف ما يبرز منه أي يكتب
وهو قوله لانه المسمى فان أسماء الحروف اختصت من بين سائر الاسماء بكون
المسمى جزأها والمصحح لذلك كونها لفظا كلاسهم والداعي اليه كونها معلومة حسا
كما تعلم وضعها والى جعلها أول المبالغة في اظهارها بكونها أول ما يقرع السمع
ونخرج عن ذلك اسمان أحدهما الهمزة فانها اسم للالف اليابسة فكان القياس
ان يقال همزة لكنها اسم مستحدث ركلا منها فيما وضعه العرب وهم قد وضعوا الهاء ألف
والمسمى في أولها وانما عدل الى المستحدث ليخالف بين اسميهما فكون بذاته
موجودة في أول أحدهما وبما هو أقرب الحروف مخرجا اليها في أول الآخر فان أول
حروف الخلق الهمزة وثانيها الهاء والاسم الآخر لفظة لانها اسم للالف اللينة
والمسمى موجود فيها بذاته لكن لاني الاول لسكونها بالذات وتعذرا وتعسر
الابتداء لكن مطلقا وموجودة أول في اسمها الآخر وهو لفظة ألف لكن
لابذاتها بل بما هو أقرب الحروف مخرجا اليها فتكون جامعة للامرين لكن في اسمين
في كل أحدهما بخلاف اليابسة فانها لما جعلت بينهما في اسم واحد وهو ألف لم تضع
العرب لها غيره وأما المستحدثون فقد قصدوا تحوي وجودها الذاتي والغيري
وايكون للفرع اسمان كالاصل أحدهما مشترك بينهما وهو ألف والآخر مختص وهو
لفظة همزة في الاولى ولفظة لاني الثانية فكل من المختصين مع ألف مترادفان وهي
مشترك لكن المراد بها أول في الترتيب الابتئي اليابسة وأما اللينة فهي المراد بلفظ
المدكورة قبل الياء فيه فهي مثل باونا ونحوها ما في كونها اسمائيا مقصورا
أو لائيا مدودا على القولين وقول المعين لا لاطفال لام ألف لحن وقول الشاعر
خرجت من عند زياد كأن حرفي بخط رجلاي بخط مختلف وتكتبان في التراب لام ألف
مولد كما صرح به ابن جني فالحروف تسعة وعشرون واسماؤها ثلاثون سبعة عشر
منها ثلاثية وثلاثة عشر على الخلاف وتسمى ماعد الزبرينات لكونها تين ما أجمله
الزبر في مذاق أهل الله وقالوا فيما يتعلق بأسرار الاعداد انه لا يتصور وجود الخمسة

٤	٩	٢
٣	٥	٧
٨	١	٦

والاربعة في وفق من الاوافق الا في المثلث اذا كانت اعدادها متناسبة نسبة عددية طبيعية على نوال الاعداد واما فيما عداه فيزيد على ذلك وقد وصفوه بالمليون وهو المباركة النسبة الى آدم عليه السلام الذي بوجوده نوات البركات وبصعوده تحت خلافته تنالت الطيرات لحصول النوع الاشرف الذي هو غاية خلق ما سواه منه ومن حواء التي هي ضلعه الايسر كما أن الخمسة التي هي بمنزلة نهاي الضلع الايسر من عدد اسمه وذلك أن التسعة بمنزلة آدم لانها من الاحاد ولا حاد نسبة الابوة والولادة الى سائر الاعداد والتسعة نهايتها كما أن آدم نهايتها مراتب المخلوقات التسعة التي هي العقل والنفس والفلك والكوكب والعنصر والمعدن والنبات والحيوان والانسان فما وجد بعده مكرر من حيث النوعية واما عدم تكرار التجلي الذي هو مقتضى اسمه الواسع فمن حيث الشخصية والخمسة بمنزلة حواء من حيث انها يتولد عنها مثلها بالضرب فان حاصل ضرب الخمسة في الخمسة يحفظها فيحصل خمسة وعشرون وتسمى كرية ودورية ودائرة بخلاف التسعة فان مربعها احد وثمانون فقد ولدت الواحد الذي هو مبدأ العدد وعدد بالقوة لا بالفعل فضلا عن كونها مثلها ولذلك تلد حواء آدم بالفعل وانما تلد آدم التي الذي هو مبدأ آدم وادم بالقوة والواحد والستة وان كانا كرويين حيث يحفظان انفسهما اذ اربع الا ان الخمسة تحفظ ما يتولد عنها في التربيع فان حاصل كل تربيع يوجد في التربيع الذي بعده فان تربيع الخمسة خمسة وعشرون وهي توجد في مربعها وهي ستمائة وخمسة وعشرون وهي توجد في مربعها وهو ثلثمائة وتسعون ألفا وستمائة وخمسة وعشرون وهكذا الى غير النهاية واما الستة فلا تحفظ مربعها وهو الستة والثلاثون اذ اربع فانه ألف ومائتان وستة وتسعون وكذا الواحد لانه لا يتزايد بالتربيعات وأيضا الخمسة اذ ضربت في التسعة حصلت خمسة وأربعون فكانت ضلعا ايسر من عدد اسم آدم أي أقل والتسعة الضلع الاكثر وأيضا الكمال الظهوري للخمسة خمسة عشر وهي عدد اسم حواء وضلع المثلث الطبيعي بل حروف اسم حواء بالفعل ظهرت في الضلع الاسفل من طبيعته وهو واح وكون صورة الحروف مخالفة للترتيب لانها حين كانت جزءا من آدم لم تكن على صورتها الانسانية والكمال الظهوري للتسعة خمسة واربعون وهي آدم وجميع رقوم المثلث الطبيعي مع الكمال الظهوري للعدد ثم مجموع الحرفين (طه) فعني قوله تعالى طه ما أنزلنا عليك القرآن لتشقي يا طه يا آدم ويا حواء والمراد بهما النوع الانساني ما أنزلنا عليك القرآن لتشقي والمراد اما القرآن التكويني أو التدويني فالعني على الاول ما جعله لنا لجامعا لجميع مراتب الموجودات في بل لتسعد عطا لعة حقائق الموجودات بسبب وجود انموذجها فيك وعلى الثاني ما أنزلنا عليك القرآن بالوحي لتسعد بالعمل بما فيه ويمكن أن يراد خصوصهما وافراد الضمير نظرا

الى كونها كالواحد انا رحكما أما الاول فلانها جرؤه وانزله ليس غير السكل ولكون
 كل كنه فكرة ولدا كانه حالة الجماع التي هي أعلى مراتب الفعل والانفعال ككرة
 واحدة وأما الثاني فلا اتحاد اثرهما وهو بقاء النوع وحينئذ تصح أيضا ارادة المعنيين
 في اقرآن أما الاول فظاهر وأما الثاني فلا اختصاص آدم بالاسماء وهي كلام
 كاققرآن وأيضا سكنه السماء الدنيا التي هي مظهر الصفة الكلامية ولذلك كانت
 اقطاع الحضرة الجبريلية وقد أنزل القرآن جملة واحدة في رمضان الى بيت العزة
 منها ثم نزل منجما في ثلاث وعشرين سنة وأيضا كما أن كوكبا هو القمر خليفة
 شمس الحس في ازالة ظلمة الكشافة الحسية كذلك آدم خليفة شمس العقل في ازالة
 الظلمات الطبيعية وأيضا المثلث منسوب اليه والمربع لعطارد وهو كذا حتى
 يكون المتسع لرحل والمعشر المجاور لمرتبة الاتحاد الداخل في حد الكثرات افلك
 الثوابت التي لا يعلم عدتها لا مبدءها ولا اطلس الوقف الاحد عشرى الذي هو فرد
 أصم أول لا كسر له ولا جذر ولا ضلع كما أن الاطلس الذي هو العرش مجهول السكان
 والسكن والمساحة وبعد سطحه المحدث عن المركز الى هناء من الشرح الذي كتبه شيخنا
 العلامة الشيخ ابراهيم المصري الحلبي على لغز اسم كتاب الزبدة لبهاء الدين العاملي سنة
 خمس وستين ومائة وألف رحمه الله (علم التصوف) هذا العلم من علوم الشريعة الحادثة
 في الملة وأصله أن طريقة هؤلاء القوم لم تزل عند سلف الامة وبقاها من الصحابة
 والتابعين ومن بعدهم طريقة الحق والهداية وأصلها العكوف على العبادة والانقطاع
 الى الله والاعراض عن زخرف الدنيا وزينتها والزهد فيما يقبل عليه الجمهور ومن
 لذة ومال وجاه والافتراء عن الخلق في الخلوة للعبادة وكان ذلك عاما في الصحابة
 والسلف فلما فشا الاقبال على الدنيا في القرن الثاني وما بعده وجنح الناس الى
 مخالطة الدنيا اختص المقبولون على العبادة باسم الصوفية والمتصوفة قال القشيري
 رحمه الله ولا يشهد هذا الاسم اشتقاق من جهة العربية ولا قياس والظاهر أنه لقب
 ومن قال اشتقاقه من الصفاء أو الصغوة أو من الصفة فيعبد من جهة القياس اللغوي
 قال وكذلك من الصوف لانهم لم يختصوا بلبسه قلت والظاهر انه من الصوف وهم
 في الغالب محتصون بلبسه لما كانوا عليه من مخالفة الناس في لبس فاخر الثياب الى
 لبس الصوف فلما اختص هؤلاء بمذهب الزهد والافتراء عن الخلق والاقبال على
 العبادة اختصوا بمواجد مدركة لهم وذلك ان الانسان بما هو انسان انما يتميز عن
 سائر الحيوان بالادراك والادراك نوعان ادراك للعلوم والمعارف من اليقين والظن
 والشك والوهم وادراك للاحوال القائمة به من الفرح والحزن والقبض والبسط
 والرضا والغضب والشكر والصبر وامثال ذلك فالعقل العاقل والمتصرف في البدن
 ينشأ من ادراك الواردات وأحوال وهي التي يتميز بها الانسان كما قلناه وبعضها ينشأ

عن بعض كائنات العلم عن الادلة والفرح والحزن عن ادراك الموت والمتلذذ به والنشاط
 عن الحمام والكسل عن الاعياء وكذلك المريد في مجاهدته وعبادته لا بد أن ينشأ له
 عن كل مجاهدة حال هي نتيجة لتلك المجاهدة وتلك الحال اما أن تكون نوع عبادة
 فتترسخ وتصل بمقام الله - يريد واما أن لا تكون عبادة وانما تكون صفة
 حاصله للنفس من فرح أو سرور أو نشاط أو كسل أو غير ذلك والمقامات لا يزال المريد
 يترقى فيها من مقام الى مقام الى أن ينتهي الى التوحيد والمعرفة التي هي الغاية
 المطلوبة للسعادة والمريد لا بد له من الترقى في هذه الاطوار وأصلها كلها الطاعة
 والاخلاص ويتقدمها الايمان وبصاحبها وينشأ عنها الاحوال والصفات نتائج
 وغرات ثم ينشأ عنها اخرى وأخرى الى مقام التوحيد والعرفان واذا وقع تقصير
 في النتيجة أو خلل في علم أنه انما أتى من قبل التقصير في الذي قبله وكذلك في الخواطر
 الانسانية والواردات القلبية فلهذا يحتاج المريد الى محاسبة نفسه في سائر أعماله
 وينظر في حقائرها لان حصول النتائج عن الاعمال ضروري وقصورها من الخلل
 فيها كذلك والمريد يجد ذلك بذوقه ومحاسب نفسه على أسبابه ولا يشاركه في ذلك
 الا قليل من الناس لان الغفلة عن هذا كنهها شاملة وغاية أهل العبادات اذا لم ينتهوا
 الى هذا النوع أنهم يأتون بالطاعة مخلصة من نظر الفقه في الاجزاء والامتناع
 هؤلاء يبحثون عن نتائجها بالاذواق والمواجد ليطالعوا على أنها خالصة من
 التقصير أولا وظهر أن أصل طريقهم كلها محاسبة النفس على الافعال والتروك
 والكلام في هذه الاذواق والمواجد التي تحصل عن المجاهدات ثم تستقر للمريد مقاما
 ويترقى منها الى غيرها ثم لهم مع ذلك آداب مخصوصة بهم واصطلاحات في الفاظ
 تدور بينهم اذا اوضاع اللغوية انما هي للمعاني المتعارفة فاذا عرض ما هو غير متعارف
 اصطلاحا على التعبير عنه بلفظ يتيسر فهمه منه فلهذا اختص هؤلاء بهذا النوع من
 العلم الذي ليس يوجد لغيرهم من أهل الشريعة الكلام فيه وصار علم الشريعة على
 صنفين صنف مخصوص بالفقهاء وأهل الفتيا وهي الاحكام العامة في العبادات
 والعادات والمعاملات وصنف مخصوص بالقوة في القيام بهذه المجاهدة ومحاسبة
 النفس عليها والكلام في الاذواق والمواجد العارضة في طريقها وكيفية الترقى فيها
 من ذوق الى ذوق وشرح الاصطلاحات التي تدور بينهم فلما كتبت العلوم ودونت والف
 الفقهاء في الفقه واصوله والكلام والتفسير وغير ذلك كتب رجال من أهل هذه
 الطريقة في طريقهم فممن كتب في أحكام الورع ومحاسبة النفس على الاقتداء
 في الاخذ والتروك ومنهم من كتب في آداب الطريقة وأذواق أهلها ومواجدهم كما فعله
 القشيري في الرسالة والسمروزدی في عوارف المعارف وجمع الغزالي بين الامرين
 في الاحياء وصار علم التصوف علما مدونا بعد ان كانت الطريقة عبادة فقط وكانت

أحكامها انما تتلقى من صدور الرجال كما وقع في سائر العلوم التي دوت بالكتابة من
التفسير والحديث والفقه والاصول وغير ذلك ثم ان هذه المجاهدة والذكر يتبعهما غالبا
كشف حجاب الحس والاطلاع على عوالم من أمر الله ليس لصاحب الحس ادراك شيء
منها والروح من تلك العوالم وسبب هذا الكشف أن الروح اذا رجع عن الحس الظاهر
الى الباطن ضعفت أحوال الحس وقويت أحوال الروح وغلب سلطانه وتجدد نشوه
وأعان على ذلك الذكر فانه كالغذاء لتنمية الروح ولا يزال في غور وتزايد الى أن يصير شهودا
بعد أن كان علما ويكشف حجاب الحس ويتم وجود النفس الذي لها من ذاتها وهو عين
الادراك فيعرض حينئذ لله واهب الرأية والعلوم اللدنية والفتح الالهي ويقرب
ذاته في تحقق حقيقة تمام الأفق الاعلى أفق الملائكة وهذا الكشف كثيرا ما يعرض
لاهل المجاهدة فيدركون من حقائق الوجود ما لا يدرك سواهم وكذلك يدركون
كثيرا من الواقعات قبل وقوعها وينصرفون بهمهم وقوى نفوسهم في الموجودات
السفلية وتصبر طوعا ارادتهم فالعظماء منهم لا يعتبرون هذا الكشف ولا هذا التصرف
ولا يخبرون عن حقيقة شيء لم يؤمر وبالاتكلم فيه بل يعدون ما وقع لهم من ذلك محنة
ويتعذرون منه اذا وقع لهم وقد كانت الصعابة رضى الله تعالى عنهم على مثل
هذه المجاهدة وكان حظهم من هذه الكرامات أوفر الحظوظ لكنهم لم يقع لهم بها
عناية وفي فضائل أبي بكر وعمر وعلى رضى الله تعالى عنهم كثير منها وتبعهم في ذلك
اهل الطريقة عن اشتمات رسالة القشيري على ذكرهم ومن تبع طريقتهم من بعدهم
ثم ان قوما من المتأخرين انصرفت عنايتهم الى كشف الحجاب والكلام في المدارك التي
وراءه واختلفت طرق الرياضة عندهم في ذلك باختلاف تعاليمهم في امارة القوى
الحسية وتغذية الروح العاقل حتى يحصل للنفس ادراكها الذي لها من ذاتها
بتمام نشوها وتغذيتها فاذا حصل ذلك زعموا أن الوجود قد انحصر في مباديها
حينئذ وانهم كشفوا ادوات الوجود وتصوروا حقائقه كلها من العرش الى الطش
هكذا قال الغزالي في كتاب الاحياء بعد ان ذكر صورة الرياضة ثم ان هذا الكشف
لا يكون صحيحا كاملا عندهم الا اذا كان ناشئا عن الاستقامة لان الكشف قد يحصل
لصاحب الخلوة والجوع وان لم يكن هنالك استقامة كالسحرة والنصارى وغيرهم
من المرتاضين وليس مرادنا الا الكشف الناشئ عن الاستقامة ومثاله أن المرأة
الصغيرة اذا كانت محدبة أو مقعرة وحوزي بها جهة المرق فإنها يتشكل فيها معوجا
على غير صورته واذا كانت مسطحة يتشكل فيها المرق صحيحا فالاستقامة للنفس
كالا بساط للمرأة فيما ينطبع فيها من الاحوال ولما عني المتأخرون بهذا النوع من
الكشف تكلموا في حقائق الموجودات العلوية والسفلية وحقائق الملك والروح
والعرش والكرسي وامثال ذلك وقصر عمد اولئك من لم يشاركهم في طريقتهم عن فهم

أذواقهم ومواجدهم في ذلك فاهل القبايل منكر عليهم ومسلم لهم وليس البرهان والدليل بنافع في هذا الطز يتوردوا وقبولا اذهى من قبيل الوجدانيات (تفصيل وتحقيق) يقع كثيرا في كلام اهل العقائد من علماء الحديث والفقه أن الله تعالى مبين لخلقاته ويقع للمتكلمين أنه لا مبين ولا متصل ويقع للفلاسفة أنه لا داخل العالم ولا خارجه ويقع للمتأخرين من المتصوفة أنه متحد بالخلقوات اما معنى الخلول فيها أو معنى أنه هو عينها وليس هناك غيره جله ولا تفصيلا فلتبين تفصيل هذه المذاهب ونشرح حقيقة كل واحد منها حتى تتضح معانيها فتقول ان المباشرة تقال لمعنيين أحدهما المباشرة في الخيز والجهة ويقال بالاتصال وتشعر هذه المقابلة على هذا التقدير بالمكان اما صريحها وهو تجسيم أول وما هو تشبيه من قبيل القول بالجهة وقد نقل مثله عن بعض علماء السلف من التصريح بهذه المباشرة فيجمل غير هذا المعنى ومن أجل ذلك أنكر المتكلمون هذه المباشرة وقالوا لا يقال للباري انه مبين لخلقاته ولا متصل بها لان ذلك انما يكون للمخبرات وما يقال من أن المحل لا يتخلو عن الاتصاف بالمعنى وضده فهو شرط لصحة الاتصاف أولا واما مع امتناعه فلا بل يجوز الخلو عن المعنى وضده كما يقال في الجماد لا عالم ولا جاهل ولا قادر ولا عاجز ولا كاتب ولا أمي وصحة الاتصاف بهذه المباشرة مشروطة بالحصول في الجهة على ما تقر في مدلولها والباري سبحانه منزّه عن ذلك ذكره ابن التماساني في شرح اللمع لامام الحرمين وقال لا يقال للباري مبين للعالم ولا متصل به ولا داخل فيه ولا خارج عنه وهو معنى ما نقوله الفلاسفة انه لا داخل العالم ولا خارجه بناء على وجود الخواهر غير المتخيزة وأنكرها المتكلمون لما يلزم من مساواتهم للباري في اخص الصفات وأما المعنى الآخر للمباشرة فهو المغايرة والمخالفة فيقال للباري مبين لخلقاته في ذاته وهويته ووجوده وصفاته ويقال بالاتحاد والامتزاج والاختلاط وهذه المباشرة هي مذهب أهل الحق كما هم من جمهور السلف وعلماء الشرائع والمتصوفة الاقدمين كاهل الرسالة ومن فحما منحاهم ومذهب جماعة من المتصوفة المتأخرين الذين صيروا المدارك الوجدانية علمية نظرية الى أن الباري تعالى متحد بخلقاته في هويته ووجوده وصفاته وربما زعموا أنه مذهب الفلاسفة قبل ارسطو مثل افلاطون وسقراط وهو الذي يعنيه المتكلمون حيث يتقوله في علم الكلام عن المتصوفة ويحاولون الرد عليه بأنه ذاتان تنفي احدهما أو تندرج اندراج الجزء فان تلك مغايرة صريحة ولا يقولون بذلك وهذا الاتحاد هو الخلول الذي تدعيه النصاري في المسيح عليه السلام وهو أغرب لأنه حاولون قديم في محدث أو اتحاد به وهو ايضا عين ما نقوله الامامية من الشيعة في الاثنية وتقرير هذا الاتحاد في كلامهم على طريقين الاول أن ذات القديم كمنة في المحدثات

محسوسها ومعقولاتها متحدة بهما في التصورين وهي كلاهما مظهر له وهو القائم عليها
 أي المقوم لوجودها بمعنى لولاه كانت عدما وهو رأي أهل الحلول النائية طريقة
 أهل الوحدة المطلقة وكانهم استشهدوا من تقرير أهل الحلول الغيرية المناسفة
 لمعقول الاتحاد فنفوها بين القديم وبين المخالوقات في الذات والوجود والصفات
 وغالطوا في غيرية المظاهر المدركة بالحواس والعقل بأن ذلك من المدارك البشرية
 وهي أوهام ولا يريدون الوهم الذي هو قسم العلم والظن والشك وانما يريدون
 انها كاهاء عدم في الحقيقة وجود في المدرك البشري فقط ولا وجود بالحقيقة
 الا للقديم لا في الظاهر ولا في الباطن كما نقرر به بعد بحسب الامكان
 والتعويل في تعقل ذلك على النظر والاستدلال كما في المدارك البشرية غير مقيد
 لان ذلك انما ينتقل من المدارك الملكية وانما هي حاصلة للانبياء عليهم السلام
 بالقطرة ومن بعدهم الاولياء بهم دايتم وقصد من يقصد الحصول عليهم بالطريقة
 العلمية ضلال وربما قصد بعض المنصفين ذلك في كشف الموجودات وترتيب
 حقائقها على طريق أهل المظاهر فاتي بالاغمض فالانغمض بالنسبة الى أهل النظر
 والاصطلاحات والعلوم كما فعل الغرغاني شارح قصيدة ابن الفارض في الدياجة التي
 تكتب في صدر ذلك الشرح فانه ذكر في صدر الوجود عن الفاعل وترتيبه أن الوجود
 كله صادر عن صفة الوحدة التي هي مصدر الاحدية وهما معا صادران عن الذات
 الكريمة التي هي عين الوحدة لا غير ويسمون هذا الصدور بالتجلي وأول مراتب
 التجليات عندهم تجلي الذات على نفسه وهو يتضمن الكمال بافاضة الابداد والظهور
 لقوله عز وجل في الحديث الذي يتناقضونه كنت كثيرا خفيا فاحيت أن أعرف فخلقت
 الخلق ليعرفوني وهذا هو الكمال في الابداد المتزل في الوجود وتفصيل الحقائق
 وهو عندهم عالم المعاني والحضرة العمانية والحقيقة الحمادية وفيها حقائق الصفات
 والروح والقلم وحقائق الانبياء والرسل أجمعين والأكمل من أهل الامة الحمادية وهذا
 كله تفصيل الحقيقة الحمادية وتصدر عن هذه الحقائق حقائق اخرى في الحضرة
 الهبائية وهي مرتبة المثال ثم عنها العرش ثم الكرسي ثم الافلاك ثم عالم العناصر ثم عالم
 التركيب هذا في عالم الرق فاذا تجلت فهي في عالم الفتق انتهى ويسمى هذا المذهب
 مذهب أهل التجلي والمظاهر والحضرة وهو كلام لا يقدر أهل النظر على تحصيل
 مقتضاه انغموضه وانغلاقه وبعد ما بين كلام صاحب المشاهدة والوجدان وصاحب
 الدليل وربما أنكروا بظاهر الشرع هذا الترتيب فانه لا يعرف في شيء من مناصبه وكذلك
 ذهب آخرون منهم الى القول بالوحدة المطلقة وهو رأي أغرب من الاول في تعقله
 وتفاريعه يزعمون فيه أن الوجود كله له قوى في تفاصيله بها كانت حقائق
 الموجودات وموردها وموادها والعناصر انما كانت بما فيها من القوى وكذلك

مادتها الهام في نفسها قوة بها كان وجودها ثم ان المركبات فيها تلك القوى متضمنة
في القوة التي كان بها التركيب كقوة المعدنية فيها قوى العناصر بهم ولاها وزيادة
القوة المعدنية ثم القوة الحيوانية تتضمن القوة المعدنية وزيادة قوتها في نفسها وكذا
القوة الانسانية مع الحيوانية ثم الفلك يتضمن القوة الانسانية مع الحيوانية وزيادة
وكذا الذات الروحانية والقوة الجامعة للكل من غير تفصيل هي القوة الالهية فهي
التي اثبتت في جميع الموجودات كلية وجزئية وجعلتها واحاطت بها من كل وجه
لا من جهة الظهور ولا من جهة الخفاء ولا من جهة الصورة ولا من جهة المادة فالكل
واحد وهو نفس الذات الالهية وهي في الحقيقة واحدة بسيطة والاعتبار هو المفصل
لهما كالا انسانية مع الحيوانية ألا ترى أنها مندرجة فيها وكأنها بكونها قسرة
يخلوهم بالجنس مع النوع في كل وجود كما ذكرناه وتارة بالكل مع الجزء على طريقة
المثال وهم في هذا كله يفرون من التركيب والكثرة لوجه من الوجوه وانما أوجبها
عندهم الوهم والخيال والذي يظهر من كلام ابن دهاق في تقرير هذا المذهب أن
حقيقة ما يقولونه في الوحدة تشبيه بما يقوله الحكماء في الألوان من أن وجودها مشروط
بالضوء فإذا اعدم الضوء لم تكن الألوان موجودة بوجهه وكذا عندهم الموجودات
المحسوسة كلها مشروطة بوجود المدرك الحسي بل والموجودات المعقولة والمتوهمه
مشروطة بوجود المدرك العقلي فإذا الوجود المفصل كله مشروط بالمدرك البشري
فلو فرضنا عدم المدرك البشري بجملة لم يكن هناك تفصيل في الوجود بل هو بسيط
واحد فالحر والبرد والصلابة واللين بل والارض والماء والنار والسماء والكوكب
انما وجدت لوجود الحواس المدركة لها لما جعل في المدرك من التفصيل الذي ليس
في الوجود وانما هو في المدرك فقط فإذا افقدت المدارك المفصلة فلا تفصيل انما هو
ادراك واحد وهو انا لا غيره ويعتبرون ذلك بحال النائم فإنه اذا نام وفقد الحس الظاهر
فقد كل محسوس وهو في تلك الحالة الا ما يفصله الخيال قالوا فذلك القطان
انما يعتبر تلك المدارك كلها على التفصيل بنوع مدركه البشري ولو فقد مدركه فقد
التفصيل وهذا هو معنى قولهم الوهم لا الوهم الذي هو من جملة المدارك البشرية
هذا المختص رأيهم على ما يفهم من كلام ابن دهاق وهو في غاية السهولة لا تائق
بوجود البلد الذي نحن مسافرون عنه واليه يقينا مع غيبته عن أعيننا وبوجود
السماء المظلمة والكواكب ومائر الاشياء الغائبة عنا والانسان قاطع بذلك ولا يكابر
أحد نفسه في اليقين مع أن المحققين من المتصوفة المتأخرين يقولون ان المريد عند
الكشف عما يعرض له توهم هذا الوحدة ويسمى ذلك عندهم مقام الجمع ثم يترقى عنه
الى التمييز بين الموجودات ويعبرون عن ذلك بمقام الفرق وهو مقام العارف المحقق
ولا بد للمريد من التوحيد عند عقبة الجمع وهي عقبة صعبة لانه يخشى على المريد من

وقوفه عند ما اقتصر صفة فقد ينت من أرب هذا الطريق ثم إن هؤلاء المتأخرين
من متصوفة المتكلمين في الكشف وفيما وراء الحس فوغلوا في ذلك وذهب كثير منهم
إلى الحلول والوحدة كما أشرنا إليه وماؤا الصحف منه مثل الهروي في كتاب المقامات
وغيره ونابغهم ابن العربي وابن سبعين وتليذهما ثم ابن العفيف وابن الفارض والنجم
الاسرائيلي في قصائدهم وكان سلفهم من الطين للاسماعيلية المتأخرين من الرافضة
الداثين أيضا بالحلول والهيئة الأئمة مذهباً لم يعرف لأولهم فأشرب كل واحد
من الفريقين مذهب الآخر واختلط كلامهم وتشابهت عقائدهم وظهر
في كلام المتصوفة القول بالقطب ومعناه رأس العارفين يزعمون أنه لا يمكن أن يساويه
أحد في مقامه في المعرفة حتى يقبضه الله ثم يورث مقامه لا آخر من أهل العرفان وقد
أشار إلى ذلك ابن سينا في كتاب الاشارات في مقامات العارفين فقال جل جناب
الحق أن يكون شرعة لكل وارد أو يطاع عليه إلا الواحد بعد الواحد وهذا الكلام
لا يقوم عليه حجة عقلية ولا دليل شرعي وإنما هو من أنواع الخطابة وهو بعينه ما يقوله
الرافضة من توارث الأئمة عندهم ثم قالوا بترتيب وجود الابدال بعده هذا القطب
كما قالت الشيعة في النقباء حتى انهم لما أسندوا لباس خرقه التصوف لجعلوه أملاً
لطريقتهم وتخلت بهم وقفوه على علي رضي الله تعالى عنه وهو من هذا المعنى أيضاً والافعل
رضي الله عنه لم يختص من بين الصحابة بنحلة ولا طريقة في ملبوس ولا حال وكان
أبو بكر وعمر رضي الله تعالى عنهم كذلك ولم يختص أحد منهم في الدين بشئ يؤثر
عنه على الخصوص بل كان الصحابة كلهم أسوة في الدين والورع والزهد والمجاهدة
تشهد بذلك سيرهم وأخبارهم نعم إن الشيعة يخيلون بما ينقلونه من ذلك اختصاص
علي بالفضائل دون من سواه من الصحابة ذهاباً مع عقائد التشيع المعروفة لهم
والذي يظهر أن المتصوفة بالعراق لما ظهرت الاسماعيلية من الشيعة وظهر كلامهم
في الامامة وما يرجع اليها مما هو معروف اقتبسوا من ذلك الموازنة بين الظاهر
والباطن وجعلوا الامامة لسياسة الخلق في الانقياد الى الشرع وافردوه بذلك
أن لا يقع اختلاف كما تقر في الشرع ثم جعلوا القطب لتعليم المعرفة بالله لانه رأس
العارفين وافردوه بذلك تشبيهاً بالامام في الظاهر وأن يكون على وزانه في الباطن
وهو قطب المدار المعرفة عليه وجعلوا الابدال كالنقباء مبالغة في التشبيه فتأمل
ذلك من كلام هؤلاء المتصوفة في أمر الفاطمي وما شئنا به كتبهم من ذلك مما ليس
لسلف المتصوفة فيه كلام بنى ولا اثبات وإنما هو مأخوذ من كلام الشيعة والرافضة
ومذاهبهم في كتبهم (تذييل) وقد رأيت أن أجلب هنا فصلاً من كلام شيخنا العارف
كبير الاولياء بالاندلس أبي مهدي عيسى ابن الزيات كان يقع له ~~أشعر~~ الاوقات
على آيات الهروي التي وقعت له في كتاب المقامات فوهم القول بالوحدة المطلقة أو بكاد

بصرح بها وهي قوله

ما وجد الواحد من واحد * اذ كل من وحده باحد
توحيد اياه توحيد * ونعت من نعت لا احد
توحيد من ينطق عن نعت * تنبيه ابطالها الواحد

فيقول رحمه الله على سبيل العذر منه استشكل الناس اطلاق لفظ الجاحد على
من وجد الواحد واقتضاه على من وصفه ونعت واستشعوا هذه الايات وجهها
قائلها واستخفوه ونحن نقول على رأي هذه الطائفة ان معنى التوحيد عندهم
اتقاء عين الحدوث وثبوت عين القدم وان الوجود كله حقيقة واحدة وآية واحدة
وقد قال أبو سعيد الخراساني بكار القوم الحق عين ما ظهر وعين ما بطن ويرون أن وقوع
التعدد في تلك الحقيقة ووجود الاثني عشر وهم باعتبار حضرات الحسن بن علي
الظلال والصدى وصور المرايا وأن كل ما سوى عين القدم اذا استتبع فهو عدم وهذا
معنى كان الله ولا شيء معه والآن على ما كان عليه عندهم ومعنى قول لبيد الذي
صدق رسول الله صلى الله عليه وسلم فيه * وهو الاكل شيء ما خلا الله باطل * قالوا فن
وجدونعت فقد قال بوجد محدث هو نفسه وتوحيد محدث هو فله وموحد قديم هو
معبوده وقد تقدم أن معنى التوحيد اتقاء عين الحدوث وعين الحدوث الان ثابتة
بل متعددة والتوحيد مجعود والدعوى كاذبة كمن يقول لغيره وهما معاني بيت ليس
في البيت غيرك فيقول الاخر بلسان حاله لا يصح هذا الا لو عدت أنت وقد قال بعض
المحققين في قولهم خلق الله الزمان هذه الفاظ متناقض أصولها لان خلق الزمان متقدم
على الزمان وهو فعل لا بد من وقوعه في الزمان وانما جعل على ذلك ضيق العبارة عن
الحقائق وعجز اللغات عن تادية الحق فيها وبها فاذا تحقق أن الموحده هو الموحده وعدم
ما سواه جله صح التوحيد حقيقة وهذا معنى قولهم لا يعرف الله الا الله ولا حرج على
من وجد الحق مع بقاء الرسوم والآثار وانما هو من باب حسنات الابرار سيئات
المقربين لان ذلك لازم التقييد والعبودية والشفعية ومن ترقى الى مقام الجمع كان
في حقه نقصا مع علمه برتبته وأنه تليد يستلزمه العبودية ويرفعه الشهود ويظهر
من ليس حدوثه عين الجمع وأغرق الاصناف في هذا الزعم القائلون بالوحدة المطلقة
ومدار المعرفة بكل اعتبار على الانتهاء الى الواحد وانما صدر هذا القول من الناظم
على سبيل التحريض والتنبيه والتفطين اقسام أعلى ترتفع فيه الشفعية ويحصل
التوحيد المطلق عينا لا خطابا وعبارة فمن سلم استراح ومن تازعته حقيقة أنس
بقوله كنت سمعه وبصره واذا عرفت المعاني لا مشاحة في الفاظ والذي يفيد هذا
كله أمر محقق فوق هذا الطور ولا نطق فيه ولا خبر عنه وهذا المقدار من الاشارة كاف
والتمعن في مثل هذا احباب وهو الذي أوقع في المقالات المعروفة انتهى كلام الشيخ

أبي مهدي رحمه الله ثم ان كثيرا من الفقههاء اتدبوا الرد على هؤلاء المتأخرين في هذه
المقالات وأمثالها وشملوا بالنكير ما وقع لهم في الطريقة والحق أن الكلام معهم
فيه تفصيل فان كلامهم في أربعة مواضع أحدها الكلام على المجاهدات وما يحصل
من الاذواق والمراجد ومحاسبة النفس على الاعمال لتحصل تلك الاذواق التي تصير
مقاما ويرقى منه الى غيره كما قلناه وثانيها الكلام في الكشف والحقائق المدركة
من عالم الغيب مثل الصفات الربانية والعرش والكرسي والملائكة والوحي والنبوة
والروح وحقائق كل موجود غائب أو شاهد وترتيب الاكوان وصدورها عن
موجودها ومكوناتها كما مر وثالثها التصرفات في العوالم والاكوان بأنواع الكرامات
ورابعها الفاظ موهمة الظاهر صدرت عن الكثير من أئمة القوم يعبرون عنها
في اصطلاحهم بالشطحات تستشكل ظواهرها فتنكر ومحسن ومتأول فأما الكلام
في المجاهدات والمقامات وما يحصل من الاذواق والمراجد في شأنيها ومحاسبة
النفس على التقصير في أسبابها فأمر لا مدفع فيه لاحد واذواقهم فيه صحيحة والتحقيق
بها هو عين السعادة وأما الكلام في كرامات القوم وأخبارهم بالمغيبات وتصرفهم
في الكائنات فأمر صحيح غير منكر وان مال بعض العلماء الى انكارها فليس ذلك
من الحق وما احتج به الاستاذ أبو اسحق الاسفرايني من أئمة الاشعرية على انكارها
بالتباسها بالمعجزة فقد فرق المحققون من أهل السنة بينهما بالتجدي وهو دعوى
وقوع المعجزة على وفق ما جاء به قالوا ثم ان وقوعها على وفق دعوى الكاذب غير
مقدور لان دلالة المعجزة على الصدق عقلية فان صفة نفيها التصديقي فلو وقعت مع
الكاذب انبتت صفة النفس وهو محال هذا مع أن الوجود شاهد بدو وقوع الكثير من
هذه الكرامات وانكارها نوع مكابرة وقد وقع للصحابه وأكابر السلف كثير من ذلك وأما
الكلام في الكشف واعطاء حقائق العلويات وترتيب صدور الكائنات فأكثر كلامهم
فيه من نوع التشابهات لما أنه وجداني عندهم وفاقد الوجدان بعزل عن أذواقهم
فيه واللغات لا تعطى دلالة على مرادهم منه لانهم لم توضع الا للتمتعارف وأكثروا
من المحسوسات فينبغي أن لا تعرض لكلامهم من ذلك وتتركه فيما تركناه من
التشابهات ومن رزقه الله فهم شيء من هذه الكلمات على الوجه الموافق لظاهر
الشرعية فأكرم بها سعادة وأما الالفاظ الموهمة التي يعبرون عنها بالشطحات
ويؤاخذهم بها أهل الشرع فاعلم أن الانصاف في شأن القوم أنهم أهل غيبة عن
الحس والواردات تملكهم حتى ينطقوا عنها بما لا يقصدونه وصاحب الغيبة غير مخاطب
والمجبور معذور فمن علم منهم فضله واقتداره جل على القصد الجميل من هذا وامثاله
فان العبارة عن المواجه صعبة لانه قد ان الموضع لها كما وقع لابي يزيد البسطامي وامثاله
ومن لم يعلم فضله ولا شهرته فواخذ بما صدر عنه من ذلك اذ لم يتبين لنا ما يحتملنا

على تأويل كلامه وامام من تكلم بمنزلها وهو حاضر في حقه ولم يملكه الحال فواخذ
 ايضا ولذا اتقى الفقهاء وكابر الصوفية بقتل الحلاج لانه تكلم في حضور وهو مالك
 لحاله والله أعلم وسلف المتصوفة من أهل الرسالة وهم اعلام الله لم يكن لهم حرص
 على كشف الجباب ولا هذا النوع من الادراك بل اذا عرض لهم شيء من ذلك كانوا
 يفرون منه ويرونه من العوائق والمخن وأنه ادراك لمن ادراكات النفس مخلوق حادث
 وأن الموجدات لا تنحصر في مدارك الانسان وعلم الله أوسع وخالقه أكبر وشريعته
 بالهداية أملاك فلم يطقوا بشيء مما يدركونه بل حظروا الخوض في ذلك ومنعوا
 من يكشف له الجباب من أصحابهم من الخوض فيه والوقوف عنده بل يلتزمون
 طريقهم كما كانوا في عالم الحس قبل الكشف من الاتباع والاقتداء ويأمرون أصحابهم
 بالتزامها وهكذا ينبغي أن يكون حال المريد والله أعلم بحقيقة الحال الى هنا من
 مقدمة تاريخ العبر لابن خلدون ملخصا بعض التلخيص (في دفع شبهة) وقعت في برقة
 بنت مر من جدات النبي صلى الله عليه وسلم قال الدميري في مادة قرش من كتابه
 حياة الحيوان الكبرى فائدة اجنبية قريش بن مخلد بن النضر بن كنانة جد النبي
 صلى الله عليه وسلم هو الذي تنسب اليه قريش من ولده بدر بن مخلد سميت به بدر
 بدرا وام النضر برقة بنت مر بن اد بن طابخة تزوجها كنانة بعد موت ابيه خزيمه
 فولدت له النضر على ما كانت الجاهلية تفعله اذا مات الرجل خلف على زوجته
 بعده أكبر بنده من غيرها هكذا قاله السهيلي تبعه اللزيري بن بكار قال ولذلك قال الله
 زما لي ولا تنكحوا ما تنكح آبائكم من النساء الا ما قد سلف اي من تحليل ذلك
 قبل الاسلام وفائدة الاستثناء هنا كناية عن نسب النبي صلى الله عليه وسلم ولعل
 أنه لم يكن في اجداده نكاح سفاح الا يرى أنه لم يكن في شيء من شيء عنه في القرآن نحو
 ولا تقربوا الزنا ولا تقتلوا النفس ولا في شيء من المعاصي التي نهى عنها الا ما قد سلف
 الا في هذه الآية وفي الجمع بين الاختين فان الجمع كان مباحا في شرع من قبلنا وقد جمع
 يعقوب عليه السلام بين اختين راحيل ولها وقوله تعالى الا ما قد سلف التفات
 الى هذا المعنى وهذه النكته من الامام أبي بكر بن العربي قال الحافظ قطب الدين
 عبد العظيم القسطلاني لما وقفت على هذه النكته أفت مفكرا مدة لكون أن برقة
 المذكورة كانت زوجا لخزيمة فخلف عليها كنانة بن خزيمه فجاءه منها النضر بن
 كنانة وأن هذا وقع في نسب النبي صلى الله عليه وسلم وقد روينا عنه عليه السلام أنه
 قال ما ولدني من سفاح الجاهلية شيء وانما ولدني من نكاح كنانة أهل الاسلام الى
 أن رأيت أبا عمرو عثمان الجاحظ قال في كتاب له سماه كتاب الاصنام وخلف كنانة
 ابن خزيمه على زوجة أبيه بعد وفاته وهي برقة بنت اد بن طابخة ولم تلد لكن كنانة ولدا ذكر
 ولا شيء والله كان بنت اخيه برقة بنت مر بن اد بن طابخة تحت كنانة بن خزيمه

فولدت له النضر بن كنانة وانما غلط كثير من الناس لما سمعوا أن كنانة خالف على
 زوجة أبيه لا اتفاق اسمهما وتغارب نسبهما وهذا الذي عليه مشايخنا وأهل العلم
 بالنسب قال ومعاذ الله أن يكون أصاب النبي صلى الله عليه وسلم نكاح موقت وقد
 قال عليه السلام ما زلت أخرج من نكاح كنكاح الاسلام حتى خرجت من بين أبي
 وأمي ثم قال ومن اعتمد غير هذا فقد كفر ولا شك في هذا الخبر قال والحمد لله الذي زكى
 نبيه من كل رخصة وطهره تطهيرا انتهى قال الدميري وهذا الذي ارجوه الفوز
 للباحظ في منقطبه وأن يتجاءر الله عما سطره في كتبه مما يفضي منه العجب كل
 العجب قال ابن رشد في أوائل رسالته المعسولة في رموز حى بن يقطين وابيسال
 وسالامان بعد ما ذكر رجالا من أهل النظر وأهل المكاشفة ووصف أحوالهم ما نصه
 ثم خلف من بعدهم خلف آخر أحذق منهم نظرا وأقرب إلى الحقيقة ولم يكن فيهم أثقب
 ذهنا ولا أصدق رواية من أبي بكر بن الصائغ غير أنه شغلته الدنيا حتى اخترته
 المنية قبل ظهور خرائن علمه وبث خفايا حكمته وأكثر ما يوجب دله من التأليف
 فانما هي غير كاملة ومخرمة من أواخرها كتابه في النفس وتدير المتوحد وما كتبه في
 علم المنطق وعلم الطبيعة وأما كتبه الكاملة فهي كتب وجيزة ورسائل مختلصة
 وقد صرح هو بنفسه بذلك وأن عبارته في بعض المواضع على غير الطريق الاكمل ولم
 يتسع له الوقت في تبديلها فهذا ما وصل اليه من علم هذا الرجل ولم نلق شخصه وأما من
 كان معاصرا له ممن يوصف بأنه في مثل درجته فلم نزل تأليفه وأما من جاء بعدهم من
 المعاصرين لنا فهم بعد في حد التردد والوقوف على غير كمال أو ممن لم يصل إلى الحقيقة
 أمره وأما ما وصل اليه من كتب أبي نصر الفارابي فأكثرها في المنطق وما ورد
 في الفلسفة فهي كثيرة الشكوك وقد أثبت في كتاب الملة الفاضلة بقاء النفوس الشريفة
 بعد الموت في آلام لانها يابها بقاء لانها يابها ثم صرح في السيماسة المدنية بأنها
 متحالة وصائرة إلى العدم وأنه لا بقاء إلا للنفوس الفاضلة الكاملة ثم وصف في شرح
 كتاب الاخلاق شيئا من أمر السعادة الانسانية وأنها انما تكون في هذه الحياة
 في هذه الدار ثم قال يعقب ذلك كلاما هداما معناه وكل ما يدكر غير هذا فهو هذيان
 وخرافات عجائز فهذا قول قد أياس الناس جميعا من رحمة الله تعالى وصير الفاضل
 والشريفي رتبة واحدة اذ جعل مصير الكل إلى العدم وهذه زلة لا تقال وعثرة
 ليس بعدها عذر وهذا مع ما صرح به من معتقده في النبوة من انما القوة الخيالية
 خاصة بزعمه وتفضيله الفلسفة عليها إلى اشياء ليس بها حاجة إلى ارادها وأما كتب
 ارسطاطاليس فقد تكفل الشيخ ابو علي بالتعبير عما فيها وجرى على مذهبه وسلك
 طريق فلسفته في كتاب الشفاء وصرح في أول الكتاب بأن الحق عنده غير ذلك
 وأنه انما ألف ذلك على مذهب المشائين وأن من أراد الحق الذي لا مجمعة فيه فعليه

بكتابه في الفلسفة الشرقية ومن عني بقراءة كتاب الشفاء وبقراءة كتاب ارسطاطاليس
 ظهر له في اكثر الامور أنهم متفق وان كان في كتاب الشفاء اشياء لم تبلغ اليها عن
 ارسطاطاليس واذا أخذ جميع ما يعطيه كتاب ارسطاطاليس وكتاب الشفاء على ظاهره
 دون ان يتفطن لاسره وباطنه لم يوصل به الى الكمال حسب ما نبه عليه الشيخ في الشفاء
 واما كتب الشيخ ابي حامد الغزالي فهي بحسب مخاطبة الجمهور ويربط في موضع
 ويحل في آخر ويكفر باشيء ثم يتحلها ثم انه من جملة ما كفر به الفلاسفة في كتاب
 النها فت انكارهم حشر الاجساد واثباتهم الثواب والعقاب للنفوس خاصة ثم قال
 في كتاب الميزان ان هذا الاعتقاد هو اعتقاد شيوخ الصوفية على القطع ثم قال في كتاب
 المنقذ من الضلال ان اعتقاده هو كاعتقاد الصوفية وان امره انما وقف على ذلك
 بعد طول البحث وفي كتبه من هذا النوع كثير يراه من تصفحها واما عن النظر
 فيها وقد اعتذر عن هذا الفعل في آخر كتاب ميزان العمل حيث وصف ان الراي
 ثلاثة أقسام راى يشارك فيه الجمهور وفيما هم عليه وراى يكون بحسب ما يخاطب به
 كل سائل مسترشد وراى يكون بين الانسان وبين نفسه لا يطلع عليه الا من
 هو شريكه في اعتقاده ثم قال بعد ذلك ولولم يكن في هذه الالفاظ الا ما يشكك
 في اعتقادك الموروث لكفى بذلك تفعا فان لم يشك لم يتطرو ومن لم يتطرو لم يصبر
 ومن لم يصبر بقي في العمى والحريرة ثم تمثل به هذا البيت

خذ ما تراه ودع شيا سمعت به في طلعة الشمس ما يغنيك عن زحل

اتمهي كتب في القسطنطينية الشجراء أو ان الصلابة العظمى خلال سنة خمس وسبعين
 ومائة والف وهو المعز (اليهود والنصارى) وهاتان الامتان من كبار اهل الكتاب
 والامة اليهودية اكبر لان الشريعة كانت لموسى عليه السلام وجميع بني اسرائيل
 كانوا متعبدين بذلك مكلفين بالتزام احكام التوراة والانجيل النازل على المسيح عليه
 السلام لم يتضمن احكاما ولا استبطن حلالا وحراما لكنه رموز وامثال ومواظ
 ومزاج وما سواها من الشرائع والاحكام فمحالة على التوراة فكانت اليهود لهذه
 القضية لم يتقادوا لعيسى عليه الصلاة والسلام وادعوا عليه انه كان مأمورا بمتابعة
 موسى وموافقة التوراة فغير وبدل وعدوا عليه تلك التغيرات منها تغيير السبت الى
 الاحد ومنها تغيير كل التحريم وكان حراما في التوراة ومنها الختان والغسل وغير ذلك
 والمسلمون قد بينوا ان الملتين قد بدلا وحر فواو الافعيسى عليه السلام كان مقرر الما جاء
 به موسى عليه الصلاة والسلام وكلاهما مبشران بمقدم فينا نبي الرحمة صلوات الله عليه
 وسلامه وقد امرهم ائمتهم وانبياءهم وكتايبهم بذلك وانما بنى املاقهم الحصون والقلاع
 بقرب المدينة لنصر رسول آخر الزمان فامرهم بهما بركة واطانهم بالشام الى تلك
 البقاع وذلك قوله تعالى وكانوا من قبل يستفتحون على الذين كفروا فلما جاءهم ما عرفوا

كفروا به فلعنة الله على الكافرين وانما الخلاف بين اليهود والنصارى ما كان يرتفع
 الى الحكمة اذ كانت اليهود تقول ليست النصارى على شيء وكانت النصارى تقول
 ليست اليهود على شيء وهم يتلون الكتاب وكان النبي صلى الله عليه وسلم يقول
 لستم على شيء حتى تقيموا التوراة وما كان يمكنهم اقامتها الا باقامة القرآن وتحكيم
 بي الرجعة رسول آخر الزمان فلما أبوا ذلك ضربت عليهم الذلة والمسكنة وباءوا بغضب
 من الله ذلك بانهم كانوا يكفرون بآيات الله (اليهود خاصة) من هاد الرجل أى رجع
 وتاب وانما لزمهم هذا الاسم لقول موسى عليه السلام انا هدنا اليك أى رجعنا
 ونضر عنا وهم أمة موسى عليه السلام وكما بهم التوراة وهو أول كتاب نزل من السماء
 اعني أن ما كان نزل على ابراهيم عليه الصلاة والسلام وغيره ما كان يسمى
 كتابا بل صحفا وقد ورد في الخبر عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال ان الله خلق آدم
 بيده وخلق جنة عدن بيده وكتب التوراة بيده فثبت لها اختصاصا آخر سوى
 الكتب وقد اشتمل ذلك على اسفار فيذكر مبدء الخلق في السفر الاول ثم يذكر الاحوال
 والاحكام والحدود والقصص والمواعظ والاذكار في سفر سفر وانزل عليه ايضا اللوح
 على شبهه مختصر ما في التوراة تشتمل على الاقسام العملية والعلمية قال عز وجل
 ذكره وكتبناه في اللوح من كل شيء موعظة اشارة الى تمام القسم العملي وتفصيلا
 لكل شيء اشارة الى تمام القسم العلمي قالوا ان موسى عليه الصلاة والسلام
 قد افضى باسرار التوراة والالواح الى يوشع بن نون وصية من بعده ليفضي الى اولاد
 هرون لان الامر كان مشتركا بينه وبين أخيه هرون عليهم السلام اذ قال
 وأشركه في امرى وكان هو الوصى فلما مات هرون في حال حياته انتقلت الوصاية
 الى يوشع وديعة ليوصلها الى شبر وشبير بنى هرون قرارا وذلك أن الوصاية والامامة
 بعضهم استقر وبعضها مستودع واليهود تدعى أن الشريعة لا تكون الا واحدة
 وهي ابتدئت بموسى عليه السلام وتنتهي فلم تكن قبله شريعة لاحد ودعقلية
 وأحكام مصلحية ولم يجزوا النسخ أصلا قالوا فلا تكون بعده شريعة أخرى لان النسخ
 في الاوامر يبدل ولا يجوز البدء على الله تعالى ومساثلهم تدور على جواز النسخ ومنعه
 وعلى التشبيه ونفيه والقول بالقدر والجبر وتجاوز الرجعة وحالتها أما النسخ فكما ذكرنا
 وأما التشبيه فلانهم وجدوا التوراة ملأى من المتشابهات مثل الصورة والمشافهة
 والتكلم جهرا والنزول على طور سيناء انتقالا والاستواء على العرش استقرازا
 وجواز الرؤية فوقا وغير ذلك وأما القول بالقدر فهم مختلفون فيه حسب اختلاف
 الفريقين في الاسلام فالرأيون منهم كالمعتزلة فينا والقراون كالمجبرة والمشبهة وأما
 جواز الرجعة فانما وقع لهم من امرين احدهما حديث عزير عليه السلام اذ أماته
 الله مائة عام ثم بعثه والثاني حديث هرون اذ مات في التيه وقد نسبوا موسى عليه

السلام الى قتله قالوا حسده لان اليهود كانت اليه أميل منهم الى موسى واختلقوا
 في حال موته ففهم من قال مات وسيرجع ومنهم من قال غاب وسيرجع واعلم ان التوراة
 قد اشتملت بأسرها على دلالات وآيات تدل على كون شريعة المصطفى صلى الله
 عليه وسلم لم يحقاوكون صاحب الشريعة صادقا لكانهم حرفوه وغبروه وبدلوه وذلك
 اما تحريف من حيث الكتابة والصورة واما تحريف من حيث التفسير والتأويل
 وأظهرها ذكره ابراهيم عليه السلام وابنه اسمعيل ودهاؤه في حقه وفي ذريته وأجاب
 الرب تعالى اني باركت على اسمعيل وأولاده وجعلت فيهم الخير كما وسأظهرهم
 على الامم كلها وسأبعث فيهم رسولا منهم يتلو عليهم آياتي واليهود معترفون بهذه
 القصة الا انهم يقولون اجابه بالملك دون النبوة والرسالة وقد ألزمتم ان الملك الذي
 سلمتم اهو ملك بعدل وحق ام لا فان لم يكن بحق وعدل فكيف بمن على ابراهيم عليه
 السلام بملك في أولاده هو جور وظلم وان سلمتم العدل والصدق من حيث الملك فالملك
 يجب أن يكون صادقا على الله تعالى فيما يدعيه ويقوله وكيف يكون الكاذب
 على الله تعالى صاحب عدل وحق اذ لا ظلم اشد من الكذب على الله عز وجل ففي
 تكذيبه تجويزه وفي التجويز رفع المنه بالنعمة وذلك خلاف ومن العجب ان في التوراة
 ان الاسباط من بني اسرائيل كانوا يراجعون القبائل من بني اسمعيل ويعلمون
 ان في ذلك الشعب علما الدنيا لم تشتمل التوراة عليه وورد في التاريخ ان أولاد اسمعيل
 عليه السلام كانوا يسمون آل الله واهل الله وأولاد اسرائيل آل يعقوب آل موسى
 آل هرون وذلك لسر عظيم وقد ورد في التوراة ان الله تعالى جاء من طور سيناء
 وظهر بسبعير وأعلن بفاران وسبعير جبال بيت المقدس الذي كان مظهر عيسى
 عليه السلام وفاران جبال بيكة التي كانت مظهر المصطفى عليه السلام ولما كانت
 الاسرار الالهية والانوار الربانية في الوحي والتنزيل والمناجاة والتأويل على مراتب
 ثلاث مبداء ووسط وكمال والمجى اشبه بالمبداء والظهور بالوسط والاعلان بالكمال
 عبر التوراة عن طلوع صبح الشريعة والتنزيل بالمجى على طور سيناء وعن طلوع
 الشمس بالظهور على سبعير والبلوغ الى درجة الكمال بالاستواء والاعلان على
 فاران وفي هذه الكلمة اثبات نبوة المسيح والمصطفى صلى الله عليه وسلم وقد قال
 المسيح في الانجيل ما جئت لابطل التوراة بل جئت لاكمها قال صاحب التوراة
 النفس بالنفس والعين بالعين والانف بالانف والجروح قصاص وأقول اذ الطمك
 اخولك على خذل الايمن فضع له خذل الايسر والشريعة الاخرى وردت بالامرين
 جميعا أما القصاص ففي قوله تعالى كتب عليكم القصاص واما العفو فقول
 وأن تعفو أقرب للتقوى في التوراة احكام السياسة اظاهرة العامة وفي الانجيل
 احكام السياسة الباطنة الخاصة وفي القرآن احكام السياسةين جميعا وليكن

في القصاص حيلة اشارة الى تحقيق السياسة الظاهرة خذا انصفوا امر بالعرف
 وأعرض عن الجاهلين اشارة الى تحقيق السياسة الباطنة الخاصة وقد قال
 عليه السلام هو أن تعفو عن ظلمك وتعطي من حرمك وتصل من قطعك ومن
 العجب ان من رأى غيره يصدق ما عنده ويحكمه ويرقيه من درجة الى درجة كيف
 يسوغ له كذبه والتسخر في الحقيقة ليس ابطال ابل هو تكميل وفي التوراة
 احكام عامة واحكام مخصوصة اما بالثخاص واما بازمان واذا انتهى الزمان لم يبق
 ذلك لا محالة ولا يقال انه ابطال وبدء كذلك ههنا واما السبت فهو أن اليهود
 اذا عرفوا لم ورد التكليف بملازمة السبت وهو يوم أى يوم شخص من الاشخاص
 وفي مقابلة آية حال وجزء أى زمان عرفوا ان الشريعة الاخيرة حق وانما جاءت
 لتقر السبت لا لا بطلاله وهم الذين عدوا في السبت فسخوا قرعة حاشين وهم يعترفون
 بان موسى عليه السلام بنى بيتا وصورة فيه صوروا أشخاصا وبين مراتب الصور
 وأشار الى تلك الرموز ولما فقدوا الباب باب حطة ولم يكتفهم التسور على سنن
 اللصوص تحيروا تاهين وتاهوا متحيرين واختلفوا في فاسد بين فرقة ونحن نذكر منها
 اشهرها واظهرها عندهم وتترك الباقي هملا (العناية) نسبوا الى رجل يقال له
 عنان بن داود رئيس الجالوت يخالفون سائر اليهود في السبت والاعياد ويختصرون
 على اكل الطير والطباء والسماك ويذبحون الحيوان على القضا ويصدقون عيسى
 ابن مريم عليه السلام في مواعظه واسارانه ويقولون انه لم يخالف التوراة البتة
 بل قررها ودعا الناس اليها وهو من بنى اسرائيل المتعبدون بالتوراة ومن المستحيين
 لموسى عليه السلام الا انهم لا يقولون بنبوته ورسالته ومن هؤلاء من يقول ان عيسى
 عليه السلام لم يدع أنه نبي مرسل وأنه صاحب شريعة ناسخة لشريعة موسى بل هو
 من أولياء الله المخلصين العارفين احكام التوراة والانجيل ليس كآبائهم لا عليه وحيا
 من الله عز وجل بل هو جمع احواله من مبدئه الى كماله فانما جمعه اربعة من أصحابه
 الحوارين فكيف يكون نزلا قالوا واليهود ظلموه حيث كذبوه اولوا ولم يعرفوا بعد
 دعواه وقتلوه آخر اولم يعرفوا بعد محله ومغزاه وقد ورد في التوراة ذكر ايشوع
 في مواضع كثيرة وذلك هو المسيح ولكن لم ترد له النبوة ولا الشريعة النسخة
 وورد بارقليطاهو الرجل العالم وكذلك ورد ذكره في الانجيل فوجب حمله على
 ما وجدوه على أن من ادعى تحقيقه وجد وجد (العبودية) نسبوا الى عيسى بن اسحق
 ابن يعقوب الاصفهانى وقيل اسمه عوفيد الوهم أى عابد الله كان في زمان المنصور
 وابتداء دعوته في آخر ملك بنى امية مروان بن محمد الحارثي بعه بشرك كثير من اليهود
 وادعوا له آيات ومعجزات وزعموا انه لما حارب خط عن أصحابه خطا يعود آس وقال
 أقيموا في هذا الخط فليس ينالك عدو يسلاح فكان العدو يحمل عليهم حتى اذا بلغوا

الخطر رجوه واعنيهم خوفا من طلسم أو عزيمة ربما وضعها ثم خرج أبو عيسى من الخط
وحده على فرسه فقاتل وقتل من المسلمين كثيرا وقيل انه لما حارب أصحاب المنصور
بالزي وقتل قتل أصحابه زعم أبو عيسى أنه نبي وأنه رسول المسيح المنتظر وزعم ان
أن للمسيح خمسة من الرسل يأتيون قبله واحد بعد واحد وزعم ان الله تعالى كلمه وكلفه
أن يخلص بني اسرائيل من ايدي الامم العاصين والملوك الظالمين وزعم ان المسيح
أفضل ولد آدم وأنه اعلى منزلة من الانبياء الماضين واذ هو رسوله فهو أفضل الكل
أيضا وكان يوجب تصديق المسيح ويعظم دعوة الراعي ويرزعه ان الراعي أيضا هو المسيح
وحرم في كتابه الذبائح كلها ونهى عن اكل ذى روح على الاطلاق طيرا كان أو بهيمة
وأوجب عشر صلوات وامر أصحابه باقامتها وذكر أوقاتها وخاف اليهود في كثير من
أحكام الشريعة الكبيرة المذكورة في التوراة (المقارية واليوزعانية) نسبوا الى
يوزعان رجل من همدان وكان اسمه يهوذا يبحث على الزهد وتكثير الصلاة وينهى عن
اللحوم والابنية وفيما نقل عنه تعظيم امر الراعي وكان يزعم أن للتوراة ظاهرا وباطنا
وتزيلا وتأويلا خالف بتزييله عامة اليهود وخالفهم في التشبيه ومال الى القدر وأثبت
الفعل حقيقة للعبد وقدر الثواب والعقاب عليه وشدد في ذلك ومنهم الموشكانية
أصحاب موشكا على مذهب يوزعان غير انه كان يوجب الخروج على مخالفه ونصب
القتال معهم فخرج في تسعة عشر رجلا فقتل به احيية قم وذكر عن جماعة من الموشكانية
انهم أثبتوا نبوة المصطفى صلى الله عليه وسلم الى العرب وسائر الناس سوى اليهود
لانهم أهل مله وكتاب وزعمت فرقة من المقارية ان الله تعالى خاطب الانبياء عليهم
الصلاة والسلام بواسطة ملك اختاره وقدمه على جميع الخلائق واستخلفه عليهم قالوا
فكل ما في التوراة وسائر الكتب من وصف الله عز وجل فهو خبره عن ذلك الملك
والا فلا يجوز أن يوصف الباري تعالى بوصف قالوا ان الله سبحانه كام موسى تكليما هو
ذلك الملك والشجرة المذكورة في التوراة هو ذلك الملك ويتعالى الرب تعالى ان يكلم
بشر تكليما وحل جميع ما ورد في التوراة من طلب الرؤية وشافهت الله وجاء الله
واطاع الله في الصحاب وكتب التوراة بيده واستوى على العرش قرار اوله صورة
ادم وشعر قطط ووفرة سوداء وانه بكى على طوفان نوح حتى رمدت عيناه وانه ضحك
الجبار حتى بدت نواجذه الى غير ذلك على ذلك الملك قالوا ويجوز في العادة أن يبعث
ملكا واحدا من جملة خواصه ويأمره عليه اسمه ويقول هذا هو رسولي ومكانه فيكم
مكاني وقوله وامره قولي وامري وظهوره عليكم ظهوري وكذلك يكون حال
ذلك الملك وقيل ان اريوس قال في المسيح انه هو الله وأنه صفوة العالم اخذ قوله من
هؤلاء وهم كانوا قبل اريوس بأربع مائة سنة وهم أصحاب زهد وتقشف وقيل صاحب
هذه المقالة بنسبته اليهودي قرر لهم هذا المذهب وأعلمهم ان الآيات المتشابهات

في التوراة كلها مؤولة وأنه تعالى لا يوصف باوصاف البشر ولا يشبهه شيأ من
 المخلوقات ولا يشبهه شيء منها وإنما المراد بهذه الكلمات الواردة في التوراة ذلك الملك
 العظيم وهذا كما يحمل في القرآن الاتيان على اتيان ملك من الملائكة وهو كما قال
 الله تعالى في حق مريم عليها السلام وتنفخنا فيها من روحنا وإنما النافخ جبريل
 عليه السلام حين تمثل لها بشرا سويا اليه لها غلاما زكيا (السامرة) هؤلاء
 قوم يكتنون بيت المقدس وقرى من أعمال مصر يتعسفون في الطهارة أكثر من
 تعسف سائر اليهود واثبتوا نبوة موسى وهرون ويوشع بن نون عليهم السلام وانكروا
 نبوة من بعدهم رأس الانبياء واحد اوقالوا التوراة ما بشرت الابنبي واحد يأتي من
 بعد موسى يصدق ما بين يديه من التوراة ويحكم بحكمها ولا يخالفها البتة وظهر
 في السامرة رجل يقال له القان ادعى النبوة وزعم انه هو الذي بشر به موسى عليه
 السلام وانه هو الكوكب الذي ورد في التوراة انه يضيء ضوء القمر وكان
 ظهوره قبل المسيح عليه السلام بقرب من مائة سنة وافتقرت السامرة الى
 دوستانية وهم الالقائية والى كوستانية الدوستانية معناها الفرقة المتفرقة
 الكاذبة والكوستانية معناها الجماعة الصادقة وهم يقرون بالآخرة والثواب
 والعقاب فيها والدوستانية تزعم ان الثواب والعقاب في الدنيا وبين الفريقين
 اختلاف في الاحكام والشرائع وقبائحهم جبل يقال له عزيم بين بيت المقدس
 ونابلس وهو الطور الذي كان عليه موسى عليه السلام يقول داود عليه السلام
 الى ايليا وبني البيت ثمة وخالف الامر والسامرة توجهوا الى تلك القبلة دون سائر
 اليهود ولغتهم غير لغة اليهود زعموا ان التوراة كانت بلسانهم وهي قريبة من العبرانية
 فقلت الى السريانية فهذه الاربعة فرقهم الكبار وانشعبت منهم الفرق الى احدى
 وسبعين وهم يأسرهم أجمعوا على ان في التوراة بشارة بواحد بعد موسى وإنما افتراقهم
 اما في تعيين ذلك الواحد أو في الزيادة على الواحد وذكر المسيح وآثاره ظاهر
 في الاسفار وخروج واحد في آخر الزمان هو الكوكب المضيء الذي يشرق الارض
 بنوره أيضا متفق عليه واليهود على انتظاره والسبت يوم ذلك الرجل وهو الاستواء
 بعد الخلق وقد أجمعت اليهود ان الله تعالى لما فرغ من خلق السموات استوى على
 عرشه مستلقيا واضعا احدى رجليه على الاخرى فقالت فرقة منهم ان الستة الايام
 هي ستة آلاف سنة فان يوما عند الله كالف سنة مما يعد بالسير القمري وذلك هو
 ما مضى من لدن آدم الى يومنا هذا وبه يتم الخلق ثم اذا بلغ الخلق الى النهاية ابتداء
 الامر ومن ابتداء الامر يكون الاستواء على العرش والفراغ من الخلق وليس
 ذلك أمرا كان ومضى بل هو في المستقبل اذا عددنا الايام بالالوف (النصارى) امة
 المسيح عيسى بن مريم عليه السلام وهو المبعوث حقا بعد موسى عليه الصلاة

والسلام المبشر به في التوراة وكانت له آيات ظاهرة وبيّنات زاهرة مثل احياء الموتى
وابراء الكه والابرص ونفس وجوده وفطرته آية كاملة على صدقه وذلك حصوله
من غير نقطة سابقة ونطقه من غير تعليم سالف وجميع الانبياء بلاغ وحيهم عند أربعين
سنة وقد أوحى اليه انطافا في المهد وأوحى اليه ابلاغاً عند الثلاثين وكانت مدة
دعوته ثلاث سنين وثلاثة أشهر وثلاثة أيام فلما رفع الى السماء اختلف الحواريون
وغيرهم فيه وانما اختلافاتهم تعود الى امرين أحدهما كيفية نزوله واتصاله بأمه
وتجسد الكلمة والثاني كيفية صعوده واتصاله باللائكة وتوحيده الكلمة اما الاول
ففقضوا بتجسد الكلمة ولهم في كيفية الاتحاد والتجسد كلام ففهم من قال أشرق
على الجسد اشراق النور على الجسم المشف ومنهم من قال انطبع فيه انطباع النقش
في الشعة ومنهم من قال ظهر به ظهور الروحاني بالجسماني ومنهم من قال تدرع
اللاهوت بالنسوت ومنهم من قال ما زجت الكلمة بجسد المسيح مما زجة اللبن
الماء وأثبتوا لله تعالى أقانيم ثلاثة قالوا الباري تعالى جوهر واحد بالجوهريّة ثلاثة
بالاقنومية ويعنون باسم الاقانيم الصفات كالوجود والحياة والعلم والاب والابن
وروح القدس وانما العلم تدرع وتجسد دون سائر الاقانيم وقالوا في الصعود انه قتل
وصلب قتله اليهود حسدا وبغيا وانكارا لنبوته ودرجته لئلا يكتن القتل ما ورد
على الجزء اللاهوتي وانما ورد على الجزء الناسوتي قالوا وكال الشخص الانساني في
ثلاثة اشياء نبوة وامامة وملكه وغيره من الانبياء كانوا موصوفين بهذه الخصال
الثلاث أو ببعضها والمسيح عليه السلام درجته فوق ذلك لانه الابن الوحيد فلا نظيره
ولا قياس له الى غيره من الانبياء وهو الذي به غفر ذلة آدم عليه السلام وهو الذي
يحاسب الخلق ولهم في النزول خلاف ففهم من يقول ينزل قبل القيامة كما
قال أهل الاسلام ومنهم من يقول انه لا ينزل له الا يوم الحساب ومنهم من قال
ان له نزولا وهو بعد ان قتل وصلب نزل ورأى شخصه شمعون الصفا فكلّمه وأوصى
اليه ثم فارق الدنيا وصعد الى السماء وكان وصيه شمعون الصفا وهو أفضل
الحواريين علما وزهدا وأدبا غير أن بولس شوش أمره وصيه نفسه شريكه وغير
أوضاع علمه بعلم الحكمة وخطه بكلام الفلاسفة وشوش خاطره ورأى رسالة لبولس
كتبها الى اليونانيين انكم تظنون أن مكان عيسى عليه السلام مكان سائر الانبياء
بل انما مثله مثل ملك يرد اق وهو الملك الذي كان ابراهيم عليه السلام يعطى اليه
العشور فكان يبارك على ابراهيم ويمسح رأسه ومن العجب أنه نقل في الاناجيل أن
الرب تعالى قال انك أنت الابن الوحيد ومن كان الوحيد كيف يمثل بواحد من
البشر ثم ان أربعة من الحواريين اجتمعوا وجمع كل واحد منهم جمعا لا يحيل وهم متى
ولو قاروا قوس ويوحنا وخاتمة انجيل متى انه قال اني أرسلكم الى الامم كما أرسلني أبي

اليكم فاذهبوا وادعوا الامم باسم الاب والابن وروح القدس وفاقحة الانجيل يوحنا
على القديم الازلي قد كانت الكلمة وهوذا الكلمة كان عند الله والله هو كان
الكلمة وكل كان يسده ثم افترت النصارى اثنتين وسبعين فرقة وبارفرقه هم ثلاثة
المللكانية والنسطورية واليعقوبية وانشعبت منهم الالبانية والبليارسية
والمقدانوسية والسالبة والبطريوسية والبولسية الى سائر الفرق (المللكانية)
أصحاب ملكا الذي ظهر باروم واستولى عليها ومعظم الروم ملكانية قالوا ان الكلمة
انحدت بجسد المسيح وتدرجت بناسوته ويعنون بالكلمة اقنوم العلم ويعنون بروح
القدس اقنوم الحياة ولا يسمون العلم قبل تدرجه به ابنا بل المسيح مع ما تدرج به ابن
فقال بعضهم ان الكلمة ما زجت جسدا المسيح كما مزج الخمر الماء أو الماء اللبن وصرحت
المللكانية بأن الجوهر غير الاقائم وذلك كالموصوف والمصفة وغير هذا صرحت
بأبيات التثليث وأخبر عنهم القرآن لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة وقالت
المللكانية المسيح ناسوت كل لا جرتي وهو قديم أزلي من قديم وقد ولدت مريم عليها
السلام الها أزليا واقتل و الصلب وقع على الناسوت واللاهوت معا وأطلقوا لفظ
الابوة والبنوة على الله عز وجل وعلى المسيح لما وجدوا في الانجيل حيث قال انك
أنت الابن الوحيد حيث قال شمعون الصفا انك ابن الله حقوا لعل ذلك من مجاز اللغة
كما قال اطلاب الدنيا ابناء الدنيا وطلاب الآخرة ابناء الآخرة وقد قال المسيح
عليه السلام للحواريين اني أقول لكم أحبوا أعداءكم وبر كوا على لا عنكم وأحسنوا
الى مبغضكم وصلوا على من يؤذيك لكي تكونوا أبناء أبيكم الذي في السماء الذي
يشرق شمس على الصالحين والفجرة وينزل قطره على الأبرار والاثمة وتكونوا تامين
كما أن أبائكم الذي في السماء تام وقال انظر واحد قاتلكم فلا تعطوه قد لم الناس
اتراؤهم فلا يكون لكم أجر عند أبيكم الذي في السماء وقال حين كان يصلب أذهب
الى أبي وأبيكم ولما قال اريوس القديم هو الله والمسيح مخلوق اجتمعت البطارقة
والاساقفة في بلدة قسطنطينية بمحض من ملكهم وكانوا ثلثمائة وثلاثة عشر رجلا
واتفقوا على هذه الكلمة ائمة اداود دعوة وذلك قولهم يؤمن بالله الواحد الأب مالك
كل شئ صانع ما نرى وما لا نرى وبالابن الواحد الابنوع المسيح ابن الله الواحد بكر
المخلوق كلها وليس بمصنوع الحق من الحق من جوهر أبيه الذي يسده القيت
العالم وكل شئ الذي من أجلنا ومن أجل خلاصنا نزل من السماء وتجدد من روح
القدس وولد من مريم البتول و صلب أيام فيلاطوس ودفن ثم قام في اليوم الثالث
وصعد الى السماء وجلس عن يمين أبيه وهو مستعد للمجي تارة وأخرى للقضاء بين
الاموات والاحياء وتؤمن بروح القدس الواحد بروح الحق الذي يخرج من أبيه
ويعبودية واحدة لغفران الخطايا وجماعة واحدة قدسية مسيحية باثليقية وقيام

أبداننا وبالحياة الدائمة أبداً لا بد من هذا هو الاتفاق الاول على هذه الكلمات وفيه
 اشارة الى حشر الابدان وفي النصارى من قال بحشر الارواح وقال ان عاقبة الاشراق
 يوم القيامة غم وحزن الجهل وعاقبة الاخيار سرور وفرح العلم وأنكروا أن يكون
 في الجنة نكاح وأكل وشرب وقالت طائفة منهم ان الله تعالى وعد المطيعين ونوعد
 العصاة ولا يجوز أن يخلف الوعد لانه لا يليق بالكريم لكن يخلف الوعد فلا يعذب
 العصاة ويرجع الى سرور وسعادة وعم هذا في الكل اذ العقاب الابدى لا يلبق بالجواد
 الارزلى (النسورية) أصحاب نسطور الحكيم الذي ظهر في زمان المأمون وتصرف
 في الاناجيل بحكم رأيه واضافته اليهم اضافة المعتزلة الى هذه الشريعة قال ان الله
 تعالى واحده اقانيم ثلاثة الوجود والعلم والحياة وهذه الاقانيم ليست زائدة على الذات
 ولا هي هور اتخذت الكلمة بجسد عيسى عليه السلام لاعلى طريق الامتزاج كما قالت
 الملكية ولا على طريق الظهور به كما قالت يعقوبية ولكن كاشراق الشمس في كوة
 أو على بلور وظهور النقش في الخاتم وأشبه المذاهب بذهب نسطور في الاقانيم
 أحوال أبي هاشم فانه ثبت خواص مختلفة لشي واحد يعنى بقوله هو واحد
 بالجوهرية أى ليس مركب من جنس بل هو بسيط واحد ويعنى بالحياة والعلم اقنومين
 جوهرين ثم فسر العلم بالنطق والكلمة ويرجع منتهى كلامه الى اثبات كونه تعالى
 موجودا حينا طاقا كما تقوله الفلاسفة في حد الانسان الا ان هذه المعانى تتغير
 في الانسان لكونه مركبا وهو جوهر بسيط غير مركب وبعضهم ثبت لله تعالى
 صفات أخرى بمنزلة القدرة والارادة ونحوها ولم يجعلوها اقانيم كما جعلوا الحياة
 والعلم اقنومين ومنهم من أطلق القول بأن كل واحد من الاقانيم الثلاثة حتى ناطق الله
 وزعم السابقون أن اسم الاله يطلق على كل واحد من الاقانيم وزعموا أن الابن لم يزل
 متولدا من الآب وانما تجسد واتخذ بجسد المسيح حين ولدوا لحدوث راجع الى الجسد
 والناسوت فهو الله وانسان اتحد اوهما جوهران اقنومان طبيعيان جوهر قديم
 وجوهر محدث الله تام وانسان تام ولم يبطل الاتحاد قدم القديم ولا حدوث المحدث
 لكنهما صار امسجما واحدا مشيئة واحدة وربما يذكر الطبيعة مكان الجوهر ومكان
 الاقنوم شخصا وأما قولهم في القتل والصلب فيخالف قول الملكية واليعقوبية
 قالوا ان القتل وقع على المسيح من جهة غاسوته لا من جهة لاهوته لان الاله لا تمليه
 الآلام وبوطنيوس ولوى السيمساطى يقولان ان الاله واحد وان المسيح ابتدئ منه
 ومن مريم عليها السلام وانه عبيد صالح مخلوق الا ان الله تعالى شرفه وكرمه
 بطاعته وسماه ابناء على التبنى لاعلى الولادة والاتحاد ومن النسطورية قوم يقال لهم
 المصلين قالوا في المسيح مثل ما قال نسطور الا أنهم قالوا اذا اجتهد الرجل في العبادة
 وترك التغذى باللحم والدم ورفض الشهوات النفسانية الحيوانية نصفى جوهره

حتى يبالغ ملكوت السماء ويرى الله جهره وينكشف له ما في الغيب فلا يخفى عليه
 خافية في الارض ولا في السماء ومن القسطورية من يتنى التشبيه ويثبت القول بالقدر
 خبره وشبهه من العبد كما قالت القدرية (البعقوبية) أصحاب بعقوب قالوا بالاقانيم
 الثلاثة كما ذكرنا الا انهم قالوا انقلب الحكمة لجواردها فصار الاله هو المسيح وهو
 الظاهر بجسده بل هو هو وعنه هم أخبرنا القرآن الكريم لقد كفر الذين قالوا
 ان الله هو المسيح بن مريم فمنهم من قال المسيح هو الله ومنهم من قال ظهر اللاهوت
 بالناسوت فصار الناسوت المسيح مظهر الحق لاهل على طريق حلول جزء نفسه ولا على سبيل
 اتحاد الكلمة التي هي في حكم الصفة بل صار هو هو وهذا كما يقال ظهر الملك بصورة
 انسان وظهر الشيطان بصورة حيوان وكما أخبر التنزيل عن جبريل عليه السلام
 فتمثل لها بشرا سويا وزعم أكثر البعقوبية أن المسيح جوهر واحد اقنوم واحد الا انه
 من جوهرين وربما قالوا طبيعة واحدة من طبيعتين فجوهر الاله القديم وجوهر
 الانسان المحدث تركبا كما ركبت النفس والبدن فصارا جوهر او احدا اقنوما واحدا
 وهو انسان كله والاله كله فيقال الانسان صار الها ولا ينعكس فلا يقال الاله صار
 انسانا كالقحمة تطرح في النار فيقال صار القحمة نارا ولا يقال صار النار
 قحمة وهي في الحقيقة لا نار مطلقة ولا قحمة مطلقة بل هي جرة وزعموا أن الحكمة
 اتحدت بالانسان الجزئي لا الكلي وربما عبروا عن الاتحاد بالامتزاج والادراع
 والحلول لحلول صورة الانسان في المرأة المجلوة وأجمع أصحاب التشبيه كاهنهم على
 أن القديم لا يجوز أن يتحد بالمحدث الا أن الاقنوم الذي هو الحكمة اتحدت دون سائر
 الاقانيم واجمعوا على أن المسيح عليه السلام ولد من مريم عليها السلام وقتل وصلب
 ثم اختلفوا في كيفية ذلك فقالت الملاكانية والبعقوبية ان الذي ولدت مريم هو الاله
 فالملاكانية لما اعتقدت أن المسيح ناسوت كلي أزلي قالوا ان مريم انسان جزئي والجزئي
 لا يلد الكلي وانما ولده الاقنوم القديم والبعقوبية لما اعتقدت أن المسيح عليه السلام
 جوهر من جوهرين وهو الاله وهو المولود قالوا ان مريم ولدت الها تعالى الله عن
 قولهم علوا كبيرا وكذلك قالوا في القتل انه وقع على الجوهر الذي هو من جوهرين
 قالوا ولو وقع على أحدهما لبطل الاتحاد وزعم بعضهم أنه أثبت وجهين للجوهر القديم
 فالمسيح قديم من وجه محدث من وجه وزعم قوم من البعقوبية ان الكلمة لم تأخذ من
 الحكمة شيئا لكنها امرت بها كالماء بالميزاب وما ظهر من شخص المسيح عليه السلام هو
 كالحبال والصورة في المرأة والافتا كان جسمه متجسما كشيئا في الحقيقة وكذلك القتل
 والصلب انما وقع على الحبال والحسان وهو لا يقال لهم الالبانية وهم قوم بالشأم
 (والارمنية) قالوا وانما صلب الاله من أجلنا حتى يخلصنا وزعم بعضهم أن الكلمة
 كانت تداخل جسم المسيح عليه السلام أحيانا فتصدر عنه الآيات من احياء الموتى

وإبراهيم الألكه والابرهس وتفارقه في بعض الاوقات فبرده عليه من الالام والالوجاع
 ومنهم بليارس وأصحابه وحكي عنه أنه كان يقول اذا صار الناس الى الملكوت الاعلى
 اكلوا الفسنة وشربوا ناكوا ثم صاروا الى النعيم الذي وعدهم اريوس كلها راحة
 ولذة وسرور لا اكل فيها ولا شرب ولا نكاح وزعم مقدانيوس أن الجوهر القديم
 اقنومان فحسب أب وابن والروح مخلوق وزعم سيالوس أن القديم جوهر واحد اقنوم
 واحد له ثلاث خواص واتحد بكليته بجسد عيسى ابن مريم عليهما السلام وزعم
 اريوس أن الله واحد سماه أباه وأن المسيح كلمة الله وابنه على طريق الاصطفاء وهو
 مخلوق قبل خلق العالم وهو خالق الاشياء وزعم أن الله روحا مخلوقا أكبر من سائر
 الارواح وأنها واسطة بين الاب والابن تؤدي اليه الوحي وزعم أن المسيح ابتداء
 جوهر لطيف روحاني خالص غير مركب ولا مزيج بشي من الطبائع وانما تدرع
 بالطبائع الاربع عند الاتحاد بالجسم المأخوذ من مريم وهذا اريوس قبل الفرق
 الثلاث قتيروا منه فخالقهم ايام في المذهب الى هنا من كتاب الملل والنحل لمحمد بن عبيد
 الكريم الشهرستاني رحمه الله في الملل والنحل (نسطور) رأس هذه الفرقة كان في زمن
 المأمون وهذا مما خطاه فيه المؤرخون بل هو قديم قبله كما في الكامل وباسمه صاحب
 الكشف ورأى ما يرد على هذا من أن نصارى نجران في هذه القصة قبل خالق المأمون
 اؤله بأن المراد أنه كان على مذهب قديم أظهره نسطور ونصره فنسب اليه الآن
 فالتسمية متأخرة ومسماه من تقدم من حاشية الشهاب على البيضاوي في سورة الكهف
 عند تفسيره قصة أصحاب الكهف * (مناظرة الامام فخر الدين الرازي عليه الرحمة
 مع نصراني بجوارزم) ذكره في تفسيره الكبير عند تفسير آية المباهلة قال اتفق أني
 لما كنت بجوارزم أخبرته أنه جاء نصراني يدعي على التحقيق والتعميق في مذهبهم
 فذهبت اليه فشرعنا في الحديث فقال لي ما الدليل على نبوة محمد صلى الله عليه
 وسلم فقلت له كما نقل اليكم ظهور الخوارق على يد موسى وعيسى وغيرهما من
 الانبياء عليهم السلام نقل الينا ظهور الخوارق على يد محمد صلى الله عليه وسلم فان
 ردونا التواتر وما قبلناه فكأن قد قلنا ان المعجزة لا تدل على الصدق فيثبت بطل
 نبوة سائر الانبياء عليهم السلام وان اعترفنا بصحة التواتر فقد اعترفنا بدلالة المعجزة
 على الصدق ثم انهما حاصلان في حق محمد صلى الله عليه وسلم فوجب الاعتراف قطعا
 بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم ضرورة أنه عند الاستواء في الدليل لا بد من الاستواء
 في حصول المدلول فقال النصراني أنا لا أقول في عيسى انه كان نبيا بل أقول انه كان
 الها فقلت الكلام في النبوة لا بد وأن يكون مسبوقا بعرفة الاله وهذا الذي تقوله
 باطل ويدل عليه وجوه الاول أن الاله عبارة عن موجود واجب الوجود لذاته
 بحيث لا يكون جسما ولا متحيزا ولا عرضا وعيسى عبارة عن هذا الشخص البشري

الجسماني الذي وجد بعد أن كان معدوما وقتل على قولكم بعد أن كان حيا وكان طفلا
أولاً ثم صار مترعاً ثم صار شاباً وكان يأكل ويشرب ويحدث وينام ويستيقظ وقد
تقررت في بداية القول أن الحدث لا يكون قد عيماً والمحتاج لا يكون قسياً والممكن
لا يكون واجباً والمتغير لا يكون دائماً الوجه الثاني في إبطال هذه المقالة أنكم
تعترفون بأن اليهود أخذوه وصلبوه وتركوه حياً على الخشبة وقد منقوا أضراسه
وأنه كان يحتمل في الهرب منهم وفي الاختفاء عنهم وحين عاينوه بتلك المعاملات
أظهر الجزع الشديد فأن كان الها أو كان الاله حلاً فيه أو كان جزءاً من الاله حلاً فيه
فلم يدفعهم عن نفسه ولم يهلكهم بالكيفية وأي حاجة به إلى اظهار الجزع منهم
والاحتسبال في الفرار منهم وبالله اني لا تعجب جداً أن العاقل كيف يليق به أن يقول
هذا القول ويعتقد في صحته فيكاد أن يكون بديهية العقل شاهد بفساده والوجه
الثالث هو أنه إما أن يقال بأن الاله هو هذا الشخص الجسماني المشاهد أو يقال
حل الاله بكليته فيه أو حل بعض الاله أو جزء منه فيه والاقسام الثلاثة باطلة أما الأول
فلا أن الاله العالم لو كان هو ذلك الجسم فحين قتله اليهود وكان ذلك قولاً بأن اليهود قتلوا
الاله العالم فكيف بقي العالم بعد ذلك بغير الاله ثم أن أشد الناس ذللاً وناوة اليهود والاله
الذي يقتله اليهود في غاية العجز وأما الثاني أن الاله بكليته حل في هذا الجسم وإن كان
جسماً فهو أيضاً باطل لأن الاله ان لم يكن جسماً ولا عرضاً امتنع حلوله في الجسم
وإن كان جسماً فحينئذ يكون حلوله في جسم آخر عبارة عن اختلاط أجزاءه بأجزاء
ذلك الجسم وذلك يوجب التفرق في أجزاء ذلك الاله وإن كان عرضاً كان محتاجاً إلى
المحل وكان الاله محتاجاً إلى غيره وكل ذلك محض وأما الثالث وهو أنه حل فيه بعض
من أبعاد الاله أو جزء من أجزائه فذلك أيضاً محال لأن ذلك الجزء إن كان معتبراً
في الالهية فعند انفصاله عن الاله وجب أن لا يبقى الاله الها وإن لم يكن معتبراً في تحقق
الالهية لم يكن جزءاً من الاله فنبت فساد هذه الاقسام فكان قول النصاري باطلاً
الوجه الرابع في بطلان قولهم ما ثبت بالتواتر أن عيسى عليه السلام كان عظيم
الرغبة في العبادة والطاعة لله تعالى ولو كان الها لاستحال ذلك لأن الاله لا يعبد نفسه
فهذه وجوه في غاية الجلاء والظهور رد الاله على فساد قولهم ثم قلت للنصراني وما الذي
دل على كونه الها فقال الذي دل عليه ظهور المجانب عليه من احياء الموتي
وابراء الاكهم والابرص وذلك لا يمكن حصوله الا بقدرة الاله فقلت له هل تعلم أنه لا يلزم
من عدم الدليل عدم المدلول أو لا فان لم تعلم لزمك من نفي العالم في الانزلة في الصانع
وإن سلمت أنه لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول فأقول لما جوزت حلول الاله في بدن
عيسى عليه السلام فكيف عرفت أن الاله ما حل في بدني وبدنك وفي بدن كل حيوان
ونبات وجماد فقال الفرق ظاهر وذلك لاني انما حكمت بذلك الحلول لانه ظهرت

تلك الافعال العجيبة عليه والافعال العجيبة ما ظهرت على يدي وعلى يدك فعلنا
أن ذلك الحلول ههنا موقوفة قلت له الا أن عرفت أنك ما عرفت معنى قولى انه لا يلزم
من عدم الدليل عدم المدلول وذلك لان ظهور تلك الخوارق دالة على حلول الاله
في بدن عيسى فعلم ظهور الخوارق منى ومنك ليس فيه الا أنه لم يوجد ذلك الدليل
فاذا بينا أنه لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول لا يلزم من عدم ظهور تلك الخوارق
منى ومنك عدم الحلول في حنى وفي حة بل في حق الكلب والسنور والفأر ثم قلت
ان مذهبنا يؤدى القول به الى تجويز حلول ذات الله في بدن الكلب والذئب لى غاية
الطهارة والركاكة الوجه الخامس أن قلب العصاحية أبعد في العقل من إعادة
الميت حيا لان المشاكلة بين بدن الحى وبين بدن الميت أكثر من المشاكلة بين الخشبة
وبين بدن الثعبان فاذا لم يتم بوجوب قلب العصاحية كون موسى عليه السلام الها
ولا ابتاله فبأن لا يدل احياء الموتى على الالهية ك كان ذلك أولى وعند هذا انقطع
النصرانى ولم يبق له ك كلام انتهى بعبارة رحمه الله تعالى (قال الامام الرازى)
في التفسير ك كبير عند قوله تعالى وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم وان الذين
اختلفوا فيه لى شك منه ما لهم به من علم الا اتباع الظن اعلم أن فى قوله تعالى وان
الذين اختلفوا فيه قولين الاول أنهم هم النصارى وذلك لانهم بأسرهم متفقون على
أن اليهود قتلوه الا أن يكره فرق النصارى ثلاث النسطورية والملكانية والبعقونية
أما النسطورية فقد زعموا أن المسيح صلب من جهة فاسونه لامن جهة لاهوته وأكثر
الحكماء يختارون ما يقرب من هذا القول قالوا لانه ثبت ان الانسان ليس عبادة عن
هذا اله بكل بل هو اما جسم ثم ينفذ فيسبب في هذا البدن واما جوهر روحانى في ذاته
مدبر لهذا البدن فالقتل انما ورد على هذا اله بكل واما النفس التى هى فى الحقيقة
عيسى فالقتل ما ورد عليه لا يقال ك كل انسان كذلك فالوجه فى هذا التخصيص
لاننا نقول ان نفسه كانت قدسية علوية شديدة الاشراق بالانوار الالهية عظيمة القرب
من ارواح الملائكة والنفس لما كانت كذلك لم يعظم تألمها بسبب القتل وتخريب
البدن ثم انما بعد الانفصال عن ظلمة البدن تنخلص الى فحمة السموات وأنوار عالم
الجلال فتعظم بهجتها وسعادتها هناك ومعلوم أن هذه الاحوال غير حاصله لكل
انسان بل هى غير حاصله من مبداء خلق آدم عليه السلام الى قيام القيامة الا
لاشخاص قليلين فهذه هى الفائدة فى تخصيص عيسى عليه السلام بهذه الحالة
وأما الملكانية فقالوا القتل والصلب وصل الى اللاهوت بالاحساس والشعور
لا بالمباشرة وقالت البعقونية القتل والصلب وقع بالمسيح الذى هو جوهر متولد
من جوهرين فهذه هو شرح مذهب النصارى فى هذا الباب وهو المراد به وان
الذين اختلفوا فيه لى شك منه والقول الثانى أن المراد بالذين اختلفوا فيه هم اليهود

وفيه وجهان الاول أنهم لما قتلوا الشخص المشبه به كان الشبه به قد ألقى على وجهه ولم
 يلق عليه شبه جسده عليه السلام فلما قتلوه ونظروا الى يده قالوا الوجه وجه عيسى
 والجسد جسد غيره الثاني قال السدي ان اليهود حبسوا عيسى مع عشرة من
 الخوارج بين في بيت فدخل عليه رجل من اليهود ليخرجه ويقتله فأتى الله شبه عيسى
 عليه ورفع عيسى الى السماء فأخذوا ذلك الرجل وقتلوه على أنه عيسى ثم قالوا
 ان كان هذا عيسى فأين صاحبنا وان كان هذا صاحبنا فأين عيسى فذلك
 اختلافهم فيه انتهى بعبارة رجه الله قوله تعالى ويكلم الناس في المهد وكهلا
 قال أبو مسلم معناه أنه يتكلم حال كونه في المهد وحال كونه كهلا على حد واحد وصفة
 واحدة وذلك لاشك أنه غاية في المعجزة وأنه كرت النصارى كلام المسيح عليه
 السلام في المهد واحتجوا على صحة قولهم بأن كلامه في المهد من أعجب الأمور
 وأغربهم ولا شك أن هذه الواقعة لو وقعت لوجب أن يكون وقوعها في حضور الجمع
 العظيم الذين يحصل القطع واليقين بقولهم لأن تخصيص هذا المعجز بالواحد والاثنين
 لا يجوز ومتى حدثت الواقعة العظيمة جدا عند حضور الجمع العظيم فلا بد وأن تتوفر
 الدواعي على النقل فيكون ذلك بالغاً حد التواتر واخفاً ما يكون بالغاً حد التواتر
 ممتنع وأيضاً لو أمكن ذلك كان الاخفاء هنا ممتنعاً لأن النصارى بالغوا
 في افراط محبته الى حيث قالوا انه كان الها ومن كان كذلك يمتنع أن يسعى في اخفاء
 مناقبه وفضائله بل ربما جعل الواحد القانتب أنه لو كانت هذه الواقعة موجودة
 لكان أولى الناس بعرفتها النصارى ولما أطيعوا على انكاره علمنا أنه ما كان
 موجوداً البتة وأجاب المتكلمون عن هذه الشبهة وقالوا ان كلام عيسى عليه السلام
 في المهد إنما كان للدلالة على برائة حال أمته صريح عليها السلام من الفاحشة وكان
 الحاضرون بهما قليلاً فالسامعون لذلك الكلام كانوا جمعاً قليلاً أيضاً ولا يبعد
 في مثلهم التواطؤ على الاخفاء وبتقدير أن لم يذكروا ذلك الا أن غيبتهم كانوا يكذبونهم
 في ذلك وينسبونهم الى البهت فهم أيضاً قد سكتوا هذه العلة فلاجل هذه الاسباب
 بقي الامر مكتوماً مخفياً الى أن أخبر الله عز وجل محمد صلى الله عليه وسلم وأيضاً ليس
 كل النصارى يشكرون ذلك فانه نقل أن جعفر بن أبي طالب لما قرأ على النجاشي سورة
 مريم قال النجاشي لا تفاوت بين واقعة عيسى وبين المذكور في هذا الكلام بذرة الى
 هنا لمخاض من التفسير الكبير قوله تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة
 في تفسير قول النصارى ثالث ثلاثة طريقان الاول قول المفسرين وهو أنهم أرادوا
 بذلك أن الله ومريم وعيسى آلهة ثلاثة والذي يؤيد ذلك قوله تعالى للمسيح أنت
 قلت للناس اتخذوني وأمي الهين من دون الله فقوله ثالث ثلاثة أي أحد ثلاثة آلهة
 أو واحد من ثلاثة آلهة والدليل على أن المراد ذلك قوله تعالى في الرد عليهم وما من اله

الا اله واحد وعلى هذا التقدير في الآية اضمارا لانه حذف ذكر الالهة لان ذلك معلوم
 من مذهبهم قال الواحدى لا يكفر من يقول ان الله ثالث ثلاثة اذ لم يرد به ثالث ثلاثة
 آلهة فانه ما من شيئين الا والله ثالثهما بالعلم كقوله تعالى ما يكون من نجوى ثلاثة
 الا هو رابعهم ولا خمسة الا هو سادسهم والطريق الثاني ان المتكلمين هو وعان
 النصارى انهم يقولون ان البارى جوهر واحد ثلاثة اقانيم أب وابن وروح القدس
 وهذه الثلاثة اله واحد كما ان الشمس اسم يتناول القرص والشعاع والحرارة وعنوا
 بالاب الذات وبالابن الحكمة وبالروح الحياة فثبتوا الذات والحكمة والحياة وقالوا ان
 الحكمة التي هي كلام الله تعالى اختلطت بجسد عيسى عليه السلام اختلاط الماء
 بالخمرا واختلاط الماء بالابن وزعموا ان الاب اله والابن اله والروح اله والكل اله
 واحد وعلم ان هذا معلوم البطلان بديهية العقل لان الثلاثة لا تكون واحدا لو واحد
 لا يكون ثلاثة ولا يرى في الدنيا مقالة أشد فسادا وأظهر بطلانا من مقالة النصارى
 وما من اله الا اله واحد في من قولان الاول انها صلة زائدة والتقدير وما من اله الا اله
 واحد والثاني انها تفيد معنى الاستغراق والتقدير ما في الوجود من هذه الحقيقة الا فرد
 واحد من التفسير الكبير قوله تعالى أنت قلت للناس اتخذوني وأى الهين من دون
 الله فبه سؤالا ان أحدهما أن الاستفهام لا يليق بعلام الغيوب وثانيهما انه تعالى كان
 عالما بأن عيسى لم يقل ذلك فلم خاطبه به فان قلتم الغرض منه توبيخ النصارى وتقريرهم
 فنقول ان أحد من النصارى لم يذهب الى القول بالهية عيسى ومريم مع القول بتنى
 الهية الله تعالى فكيف يجوز أن ينسب هذا القول اليهم مع ان أحد منهم لم يقل به
 والجواب عن الاول انه استفهام على سبيل الانكار والجواب عن السؤال الثانى أن
 اله هو الخالق والنصارى يعتقدون أن خالق المعجزات التي ظهرت على يد عيسى
 ومريم عليه السلام هو عيسى ومريم والله تعالى ما خلفها البتة واذا كان كذلك
 فالنصارى قد قالوا ان خالق تلك المعجزات هو عيسى ومريم والله تعالى لم يخلقها
 فصح انهم اعتقدوا في حق بعض الاشياء كون عيسى ومريم الهين لذلك الشيء مع أنه
 تعالى ليس الهاله فصح هذا التأويل هذه الحكاية والرواية من التفسير الكبير بعبارة
 (المحكم) المتقن يقال بناء محكم أى متقن لا وهاء فيه ولا خلل وما أحكم المراد به
 قطعا ولا يحتمل من التأويل الا وجه واحد كما أن التشابه ما اشتبه منه مراد المتكلم
 على السامع لاحتماله وجوها مختلفة وقيل المحكم ما عرف المراد منه أما بالظهور
 وأما بالتأويل (التشابه) ما استأثر الله بعلمه كقيام الساعة وخروج الدجال
 والحروف المقطعة في أوائل السور ومن التشابه ايراد القصة الواحدة في صور شتى
 وفراصل مختلفة في التقديم والتأخير والزيادة والتقليل والتعريف والتسكير والجمع
 والافراد والادغام والفك وتبديل حرف بحرف آخر وقيل المحكم ما لا يتوقف

معرفته على البيان والمتشابه ما لا يرجح بيانه وعن عكرمة وغيره أن المحكم هو الذي
يعمل به والمتشابه هو الذي يؤمن به ولا يعمل قال الطيبي المراد بالمحكم ما انضح
معناه والمتشابه بخلافه لأن اللفظ الذي يقبل معنى إما أن يحتمل غيره أولاً والثاني النص
والأول إما أن تكون دلالة على ذلك الغير أرجح أولاً والأول هو الظاهر والثاني
إما أن يكون متساوي الدلالة أولاً والأول المجمل والثاني المؤول فالمتشابه بين النص
والظاهر هو المحكم وبين المجمل والمؤول هو المتشابه وقال بعضهم الملقظ إذا ظهر
المراد منه فإن لم يحتمل النسخ فعلم والآفاق لم يحتمل التأويل ففسر والآفاق سبق
الكلام لأجل ذلك المراد فنص والآفاق وأذا خفي فإن خفي لعارض أي لغير
الصيغة خفي وإن خفي لنفس الصيغة فأدرك عقلا فشكل أو نقل فعمل أو لم يدرك
أصلاً فتشابه فالظاهر هو ما انكشف واتضح معناه للسمع من غير تأويل وتأمل
وتفكر كقوله تعالى وأحل الله البيع وحرم الربوا الذي لا يظهر المراد منه
الاباطال والنص ما فيه زيادة ظهور سبق الكلام لأجله وأريد بالسمع ذلك باقتران
صيغة أخرى بصيغة الظاهر كقوله تعالى وأحل الله البيع وحرم الربوا سبق هذا
النص للفرقة بينهما ما هو المراد بالسمع لأن الكفرة كانوا يدعون المماثلة بينهما
فورد الشرع بالفرقة فالآية ظاهرة من حيث أنه ظهر بها إبطال البيع وتحريم
الربا وسمع الصيغة من غير قرينة نص في التفرقة بينهما حيث أريد بالسمع ذلك
بقرينة دعوى المماثلة والمشكل على خلاف النص وهو اللفظ الذي اشتبه المراد منه
بجيت لا يوقف على المراد منه مجرد التأمل والمفسر اسم للظاهر المكشوف الذي
اتضح معناه والنص والظاهر والمفسر سواء من حيث اللغة والمجمل ما لا يوقف على
المراد منه إلا بيان من جهة المتكلم فحوقله تعالى أقيموا الصلوة وآتوا الزكاة فإنه مجمل
في ماهية الصلاة ومقدار الزكاة والمشتراك اسم متساويين السميات يتناولها على
البدل وإذا تعين بعض وجوه المشترك بدليل غير مقطوع به وهو الرأي والاجتهاد فهو
مؤول ومتى أريد بالمشترك أو المشكل أو المجمل بعض الوجوه قطعاً يسمى مفسراً ثم إن
المتشابه منه ضرب لا سبيل إلى الوقوف عليه كقيام الساعة ونحو ذلك وضرب له
سبيل إلى معرفته كالألفاظ الغريبة والأحكام المعلقة وضرب يختص بمعرفة
حقيقته بعض الراسخين في العلم ويخفى على من دونهم وهو المشار إليه بقوله صلى الله
عليه وسلم لا بن عباس اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل فعلى هذا الوقف على قوله
وما يعلم تأويله إلا الله ووصيه بقوله والراسخون في العلم كلاهما جائزان ومسلكت
الأوائل أن يؤمنوا بالمتشابهات ويفوضوا معسرتها إلى الله ورسوله ولذلك سموا
بالفوضة ومسلكت الأواخر أن يؤولوها بما ترضيه العقول ولذلك سموا بالمؤولة
وهن قسمان قسم أصحاب الألفاظ يؤولونها بالمثل على الحذف كَمَا في وجاء ربك

وأنى الله ببيانهم أو على المجاز المفرد كما في يد الله فوق أيديهم أي قدرة الله وقسم
 أصحاب المعاني بقرولهم بالجل على التمثيل والتصوير واختار التفويض لأن اللفظ
 إذا كان له معنى راجح ثم دل دليل أقوى منه على أن ذلك الظاهر غير مراد علم أن مراد
 الله بعض مجازات تلك الحقيقة وفي المجازات كثرة وترجح البعض لا يكون إلا
 بالتراجع اللغوية الظنية وبمثل ذلك لا يصح الاستدلال في المسائل القطعية فيفوض
 تعيين ذلك المراد إلى علمه تعالى وجميع أهل السنة سلفهم وخلفهم صرفوا التشابهات
 من معاني الحقيقة إلى المجازات مما اجمالا بنى الكيفيات وتفويض تعيين المعنى
 المجازي المراد إلى الله تعالى مطلقاً أو بتعيين نوع المجاز وهو الصفة وتفويض تعيين
 تلك الصفة إلى الله وهو أسلم وهو مختار الإمام أبي حنيفة رحمه الله وصرح به
 الأشعري وأكثر السلف وأما تفصيله لا يتعين المراد بحسب الظاهر من المجازات
 وهو مختار الخلف وهو أحكم قال العلامة التفنازاني قد يقال إن التوقف عن تأويل
 التشابه إنما هو عن طلب العلم حقيقة لا ظاهراً والأئمة إنما تكلموا في تأويله ظاهراً
 لا حقيقة وبهذا يمكن أن يدفع نزاع الفريقين ثم اعلم أن كل لفظ من القرآن أفاد معنى
 جلياً يعلم أنه مراد الله فإما كان من هذا القسم فهو معلوم لكل أحد بالضرورة
 وأما ما لا يعلمه إلا الله فهو مما يجزى مجزى الغيب فلا مسأغ للاجتهاد في تفسيره
 ولا طريق إلى ذلك إلا بالتوقيف بنص من القرآن أو الحديث أو الإجماع على تأويله
 وأما ما يعلمه العلماء فيرجع إلى اجتهادهم وكل لفظ احتمل معنيين فصاعداً فهو الذي
 لا يجوز لغير العلماء الاجتهاد فيه وعليهم اعتماد الشواهد والدلائل دون مجرد الرأي
 فإن كان أحد المعنيين أظهر وجب الحمل عليه إلا أن يقوم دليل على أن المراد الخفي
 وإن استويا والاستعمال فيه ما حقيقة لكن في أحدهما حقيقة لغوية أو عرفية
 وفي الآخر شرعية فالحمل على الشرعية أولى إلا أن يدل دليل على إرادة اللغوية ولو
 كان في أحدهما عرفية وفي الآخر لغوية فالحمل على العرفية أولى وإن اتفقا في ذلك
 فإن لم يمكن إرادتهما باللفظ الواحد اجتهد في المراد منهما بالامارات الدالة عليه فإظنه
 فهو مراد الله تعالى في حقه وإن لم يظهر له شيء فهل يتخير في الحمل أو يأخذ بالاحتمال
 حكماً أو بالاختلاف حكماً فيه أقوال وإن أمكن إرادتهما ما وجب الحمل عليهما عند
 المحققين والحكمة في أن العلم بمراد الله تعالى مستتب بامارات ودلائل هي أن الله أراد
 أن يتفكر عباده في كتابه فلم يامر نبيه بالتخصيص على المراد في جميع آياته (من كلمات
 أبي البقاء كفوى رحمه الله) قوله تعالى هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات
 محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه
 ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله والرسخون في العلم يقولون آمنا به كل
 من عند ربنا وما يذكر إلا أولوا الألباب اعلم أن في الآية مسائل المسئلة الأولى قد ذكرنا

في اتصال قوله ان الله لا يموت في الارض ولا في السماء بما قبله احتمالين الاول
 ان ذلك كالتقرير ان يكونه قديما والثاني ان ذلك كالجواب عن شبهه النصارى قائما
 على الاحتمال الاول فبقوله انه تعالى اراد ان يبين انه قديم وقائم بمصالح الخلق
 ومصالح الخلق قسمان جسمانية وروحانية أما الجسمانية فأنشرفها تعديل البنية
 ونسوية المزاج على أحسن الصور وأكمل الاشكال وهو المراد بقوله يصوركم
 في الارحام وأما الروحانية فأنشرفها العلم الذي يصير الروح معه كالمراة المخلوقة التي
 نجات صور جميع الموجودات فيها وهو المراد بقوله تعالى هو الذي أنزل عليك
 الكتاب وأما على الاحتمال الثاني فقد ذكرنا ان من جملة شبهه النصارى تمسكهم
 بما جاء في القرآن من صفة عيسى عليه السلام انه روح الله وكلمته فينزع الى هذه
 الآية أن القرآن مشتمل على محكم ومتشابه والمتشابه بالمشابهات غير جائز فهذا
 ما يتعلق بكيفية النظم وهو في غاية الحسن والاستقامة المسئلة الثانية اعلم أن القرآن
 دل على انه بكليته محكم ودل على انه بكليته متشابه ودل على أن بعضه محكم
 وبعضه متشابه أما ما دل على انه بكليته محكم فقول تعالى الرتل آيات الكتاب
 الحكيم الكتاب أحكم آياته فذكر في هاتين الآيتين أن جميعه محكم والمراد من المحكم
 بهذا المعنى كونه كلاما حقا فصيح اللفاظ صحيح المعاني وكل قول وكلام يوجد في
 القرآن أفضل منه في فصاحة اللفظ وقوة المعنى ولا يمكن أحدا من الاتيان بكلام
 يساوى القرآن في هذين الوصفين والعرب تقول في البناء الوثيق الذي لا يمكن خلله
 محكم فهذا معنى وصف جميعه بأنه محكم وأما ما دل على انه بكليته متشابه فهو قوله
 تعالى كتابا متشابها متشابه المعنى أنه يشبه بعضه بعضا في الحسن ويصدق
 بعضه بعضا في المعنى واليه الاشارة بقوله تعالى ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه
 اختلافا كثيرا أي لكان بعضه واردا على نقض الآخر ولتفاوت نسق الكلام
 في الفصاحة والركاكة وأما ما دل على أن بعضه محكم وبعضه متشابه فهو هذه الآية
 التي نحن بتمهيدها ولا بد لنا من تفسير المحكم والمتشابه بحسب أصل اللغة ثم من
 تفسيرهما بحسب عرف الشرع أما المحكم فالعرب تقول حكمت وأحكمت بمعنى
 رددت ومنعت والحكم بمنع الظالم عن الظلم وحكمة اللجام وهي التي تمنع
 الفرس عن الاضطراب وفي حديث النخعي أحكم البيت كما تحكم ولدك أي امنعه من
 الفساد وقول جرير أحكم واسفهاءكم أي امنعوهم وبناء محكم أي وثيق بمنع من
 تعرض له وسميت المحكمة حكممة لانها تمنع عما لا ينبغي وأما المتشابه فهو أن يكون
 أحد الشئين مشابها للآخر بحيث يعجز الذهن عن التمييز بينهما قال تعالى ان البقر
 تشابه علينا وقال في وصف ثمار الجنة وأتوا به متشابها أي متفق المنظر مختلف الطعم
 وقال تعالى تشابهت قلوبهم ومنه تقول اشتبهت على الامور اذا لم تفرق بينها ويقال

لأصحاب المخاريق أصحاب الشبه وقال عليه السلام الحلال بين والحرام بين وبينهما
 أمور مشبهة انت وفي رواية أخرى متشابهات ثم لما كان من شأن المتشابهين عجز الانسان
 عن التمييز بينهما ما سمي كل ما لا يهتدى الانسان اليه بالمتشابه اطلاقاً لاسم السبب على
 المسبب وتطيره المشكل سمي بذلك لانه أشكل أى دخل في شكل غيره فأشبهه وشابهه
 ثم يقال لكل ما غرض وان لم يكن غرضه من هذه الجهة مشكل ويحتمل أن يقال ان
 الشئ الذى لا يعرف أن الحق ثبوته أو عدمه كان المحكم بثبوته مساوياً للمحكم بعدمه
 في العقل ومتشابهاً له وغيره تميز أحدهما عن الآخر بمزيد رجحان فلا جرم سمي غير
 المعلوم بانه متشابه فهذا تحقيق القول في المحكم والمتشابه بحسب أصل اللغة فنقول
 الناس قد أكثروا من الوجوه في تفسير المحكم والمتشابه ونحن نذكر الوجه المختص
 الذى عليه أكثر الحققةين ثم نذكر عقبيه أقوال الناس فيه فنقول اللفظ الذى جعل
 موضوعاً لمعنى فإما أن يكون محتملاً لغير ذلك المعنى وإما أن لا يكون فان كان اللفظ
 موضوعاً لمعنى ولا يكون محتملاً لغيره فهذا هو النص وإما أن كان محتملاً لغيره فلا يتخلو
 إما أن يكون احتمالاً لأحدهما راجحاً على الآخر أو لا يكون كذلك بل يكون احتمالهما
 على السوية فان كان احتمال أحدهما راجحاً على الآخر سمي ذلك اللفظ بالنسبة
 الى الراجح ظاهر أو بالنسبة الى المرجوح مؤولاً وإما أن كان احتمالاهما على السوية
 كان اللفظ بالنسبة اليهما مشتركاً وبالنسبة الى كل واحد منهما على التعمين مجعلاً
 فقد خرج من التقسيم الذى ذكرناه أن اللفظ إما أن يكون نصاً وظاهراً أو مجعلاً
 أو مؤولاً أو مشتركاً أما النص والظاهر فيشتركان في حصول الترجيح إلا أن النص راجح
 مانع من الغير والظاهر راجح غير مانع من الغير فهذا القدر المشترك هو المسمى بالمحكم
 وأما المجعل والمؤول فهما يشتركان في أن دلالة اللفظ عليه غير راجحة فهذا القدر
 المشترك هو المسمى بالمتشابه لان عدم الفهم حاصل في القسمين جميعاً وقد بينا أن ذلك
 يسمى متشابهاً إما لان الذى لا يعلم يكون النقي فيه متشابهاً بالاثبات في الذهن
 وإما لاجل أن الذى يحصل فيه التشابه يصير غير معلوم فإطلاق لفظ المتشابه على
 ما لا يعلم اطلاقاً لاسم السبب على المسبب فهذا هو الكلام المحصل في المحكم والمتشابه
 ثم اعلم أن اللفظ اذا كان بالنسبة الى المفهومين على السوية فهنا يتوقف الذهن مثل
 القرء بالنسبة الى الحيض والظهور وهذا ليس بمشكل وإنما المشكل أن يكون اللفظ
 بأصل وضعه راجحاً في أحد المعنيين ومرجوحاً في الآخر ثم كان الراجح باطلاً
 والمرجوح حقاً ومثاله من القرآن واذا أردنا أن نعلم تلك قرية أمرنا فيها فقف فوقها
 خلق عليها القول فظاهر هذا الكلام أنهم يؤمنون بأن يفتقروا ومحكمه قوله تعالى
 ان الله لا يأمر بالفحشاء واذا على الكفار فيما حكى عنهم واذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا
 عليها آباءنا والله أمرنا بها وكذلك قوله نسوا الله فسيهم وظاهر النسبة ان ما يكون

ضد العلم ومرجوحه الترتيب والاية المحكمة فيه قوله تعالى وما كان ربك نسيا وقوله
 لا يضل ربي ولا ينسى واعلم أن هذا المقام موضع عظيم لأن كل أحد من أصحاب
 المذاهب يدعي أن الآيات الموافقة لمذهبه محكمة والآيات الموافقة لقول خصمه
 متشابهة فالمتزنى يقول قوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر ~~محكم~~كم وقوله
 وما تشاؤون إلا أن يشاء الله رب العالمين متشابه والسني يقلب الامر في ذلك
 فلا بد ههنا من قانون يرجع اليه في هذا الباب فنقول اللفظ اذا كان محتملا لمعنيين
 وكان بالنسبة الى أحدهما راجحا وبالنسبة الى الآخر مرجوحا فان حملناه على الراجح
 ولم نحمله على المرجوح فهذا هو المحكم ~~كم~~ وان عكسنا فهذا هو المتشابه فنقول صرف
 اللفظ عن الراجح الى المرجوح لا بد فيه من دليل منفصل وذلك الدليل المنفصل
 إما أن يكون افظيا وإما أن يكون عقليا أما القسم الاول فنقول هذا انما يتم اذا حصل
 بين ذلك الدليلين اللفظيين تعارض واذا وقع التعارض بينهما فليس ترك ظاهر
 أحدهما رعاية لظاهر الآخر أولى من العكس اللهم إلا أن يقال إن أحدهما قاطع
 في دلالة والآخر غير قاطع فينتد بحصل الرجحان أو يقال كل واحد منهما وان كان
 راجحا إلا أن أحدهما ~~يكون~~ أرجح فينتد بحصل الرجحان إلا أن نقول أما الاول
 فباطل لأن الدلائل اللفظية لا تكون قاطعة البتة لأن كل دليل لفظي فانه
 موقوف على نقل اللغات ونقل وجوه النحو والتصرف وموقوف على عدم الاشتراك
 وعدم الجواز وعدم الاضمار وعدم التخصيص وعدم العقلي أو النقلي وكل ذلك مظنون
 والموقوف على المظنون أولى بأن ~~يكون~~ مظنونا فثبت أن شأن من الدليل اللفظي
 لا يكون قطعيا وأما الثاني وهو أن يقال أحد الدليلين أقوى من الدليل الآخر
 وان كان أصل الاحتمال قائما فبما فهمنا معناه هذا صحيح ولكن على هذا التقدير يصير صرف
 الدليل اللفظي عن ظاهره الى المعنى المرجوح ظنيا ومثل هذا لا يجوز التعويل عليه
 في المسائل الاصولية بل يجوز التعويل عليه في المسائل الفقهية فثبت بما ذكرنا
 أن صرف اللفظ عن معناه الراجح الى معناه المرجوح في المسائل القطعية لا يجوز الا
 عند قيام الدليل القطعي على أن ما أشعر به ظاهر اللفظ محال وقد علمنا في الجملة
 أن استعمال اللفظ في معناه المرجوح جائز عند تعذر حمله على ظاهره فعند هذا يتعين
 التساويل وظهور أنه لا سبيل الى صرف اللفظ عن معناه الراجح الى معناه المرجوح
 الا بواسطة الدلالة العقلية القاطعة على أن معناه الراجح محال عقلا ثم اذا
 قامت الدلالة وعرف المكلف أنه ليس مراد الله بهذا اللفظ ما أشعر به ظاهره فعند
 هذا لا يحتاج الى أن يعرف أن ذلك المرجوح الذي هو المراد ما ذا إلا أن السبيل الى ذلك
 بترجيح مجاز على مجاز وبترجيح تأويل على تأويل وذلك الترجيح لا يمكن الا بالدلائل
 اللفظية والدلائل اللفظية على ما بينا ظنية لا سيما الدلائل المستعملة في ترجيح

المرجوح على مرجوح آخر ~~يكون~~ في غاية الضعف ومثل هذه الدلائل لا يبعد
 الا الظن الضعيف والتعويل على مثل هذه الدلائل في المسائل القطعية محال ولهذا
 التحقيق المبين مذهبنا أنه بعد اقامة الدلائل القطعية على أن حمل اللفظ على ظاهره
 محال لا يجوز الخوض في تعيين التأويل فهذا منتهى ما حصلناه في هذا الباب والله
 ملهم الصواب * المسئلة الثالثة في حكاية قول الناس في المحكم والمتشابه فالأول
 ما نقل عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال المحكمات هي الآيات الثلاث في سورة
 الانعام وهي قل تعالوا أنل ما حرّم ربكم عليكم الى آخر الآيات الثلاث والمتشابهات
 هي التي تشابهت على اليهود وهي أسماء حروف التهجي المذكورة في أوائل السور
 وذلك أنهم أولوها على حساب الجمل فطلبوا أن يستخرجوا منها مدة بقاء هذه الامة
 فاختلط الامر عليهم واشتبه وأقول التكليف الواردة من الله تنقسم الى قسمين
 منها ما لا يجوز أن يتغير بشرع وشرع وذلك كالأمر بطاعة الله والاحترار عن الظلم
 والكذب والجهل وقتل النفس بغير حق ومنها ما يختلف بشرع وشرع ~~ك~~ أعداد
 الصلوات ومقادير الزكاة وشرائط البيع والشكاح وغير ذلك فالقسم الأول هو المحكم
 بالمحكم عند ابن عباس لأن الآيات الثلاث في سورة الانعام مشتملة على هذا القسم
 وأما المتشابه فهو الذي سميناه بالجمل وهو ما تكون دلالة اللفظ بالنسبة اليه والى
 غيره على السوية فإن دلالة هذه الالفاظ على جميع الوجوه التي تفسر هذه الالفاظ بها
 على السوية ليس الابدليل منفصل على ما خصناه في أول سورة البقرة والقول الثاني
 وهو أيضا مروي عن ابن عباس أن المحكم هو التماسخ والمتشابه هو المنسوخ والقول
 الثالث ما قال الاصم المحكم هو الذي تكون دلالة واضحة لا تحتمل ما أخبر الله
 في انشاء الخلق بقوله فخلقنا النطفة علقه وقوله وجعلنا من الماء كل شئ حي وقوله
 وأنزل من السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقا لكم والمتشابه ما يحتاج في معرفته
 الى التدبر والتأمل نحو الحكم بأنه تعالى يبعثهم بعد أن صاروا ترابا ولولوا تأملوا صار
 المتشابه عندهم محكما لأن من قدر على الانشاء أولا قدر على الاعادة ثانيا واعلم أن
 كلام الاصم غير ملخص فانه ان عني بقوله المحكم ما تكون دلالة واضحة أن المحكم
 هو الذي تكون دلالة لفظه على معناه متعينة راجحة والمتشابه ما لا يكون كذلك وهو
 اما الجمل المساوي أو الموقول المرجوح فهذا هو الذي ذكرناه أولا وان عني به أن المحكم
 هو الذي تعرف صحة معناه من غير دليل فيصير المحكم على قوله ما يعلم صحته بضرورة
 العقل والمتشابه ما لا يعلم صحته الابدليل العقل فعلى هذا يصير جملة القرآن متشابهها
 لأن قوله تعالى فخلقنا النطفة علقه أمر يحتاج في معرفة صحته الى الدلائل العقلية
 فإن أهل الطبيعة يقولون ان السبب في ذلك طبائع الفصول وتأثيرات الكواكب
 وتركيبات العناصر وامتزاجها وكان اثبات الحشر والتشريف بقرآن الى الدليل فكذا

استناد هذه الحوادث الى الله تعالى يفتقر الى الدليل واعل الاصم يقول هذه الاشياء
وان كانت مفتقرة الى الدليل لانها تنقسم الى ما لا يكون الدليل فيه ظاهر بحيث
تكون مقدماته قليلة مترتبة متسقة يؤمن الغلط فيها الا نادرا وما يكون الدليل خفيا
كثيرا لمقدمات غير مترتبة فالقسم الاول هو المحكم والثاني هو المتشابه القول الرابع
ان كل ما يمكن تحصيل العلم به سواء كان بدليل جلي أو بدليل خفي هو المحكم وكل
ما لا يبيل الى معرفته فذلك هو المتشابه وذلك كالمعلم بوقت قيام الساعة والعلم بمقادير
الثواب والعقاب في حق كل المكلفين وتطهيره قوله تعالى يسألونك عن الساعة ايان
مرساها المسئلة الرابعة في الفوائد التي جعل لاجلها بعض القرآن محكما وبه ضمه
متشابهها واعلم ان من الملاحدة من طعن في القرآن لاجل اشتماله على المتشابهات
فقال انهم يقولون ان تكاليف الخلق مرتبطة بهذا القرآن الى قيام القيامة
ثم اننا نراه بحيث يتمسك به كل صاحب مذهب على مذهبه فالجبري يتمسك بآية الجبر
كقوله تعالى وجعلنا على قلوبهم أكنة أن يفقهوه وفي آذانهم وقرا والقدرى يقول بل
هذا هو مذهب الكفار بدليل انه تعالى حكى عن الكفار ذلك في معرض الذم لهم
في قوله وقالوا اقلوبنا في أكنة مما تدعونا اليه وفي آذاننا وقروا في موضع آخر قالوا
قلوبنا غلف وأيضا مثبت الرؤية يتمسك بقوله وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة
والثاني يتمسك بقوله لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار ومثبت الجهة يتمسك
بقوله يخافون ربهم من فوقهم وبقوله الرحمن على العرش استوى والثاني يتمسك
بقوله ليس كمثله شيء ثم ان كل واحد يسمى الايات الموافقة لمذهبه محكمة والايات
المتخالفة لمذهبه متذاهبة وربما آل الامر في ترجيح بعضها على البعض الى ترجيحات
خفية ووجوه ضعيفة فكيف يليق بالحكيم أن يجعل الكتاب الذي هو المرجوع
اليه في كل الدين الى قيام القيامة هكذا ليس انه لو جعله ظاهرا جليا نقيا عن هذه
المتشابهات لكان اقرب الى حصول الغرض واعلم ان العلماء ذكروا في فوائد المتشابهات
وجوهها الاول انه متى كانت المتشابهات موجودة كان الوصول الى الحق
أصعب وأشق وزيادة المشقة توجب مزيد الثواب قال تعالى أم حسبكم أن تدخلوا
الجنة ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم ويعلم الصابرين الثاني لو كان القرآن محكما
بالكيفية لما كان مطابقة المذهب واحد وكان بصري مبهط لا لكل ما سوى ذلك
المذهب وذلك مما يفرأرباب سائر المذاهب عن قبوله وعن النظر فيه والاتقاع به
أما لو كان مشتملا على المحكم والمتشابه فحينئذ يطمع صاحب كل مذهب فيه أن يجد
فيه ما يفوق مذهبه ويؤيد مقالاته فيفتن النظر فيه جميع أرباب المذاهب ويجهتد
في التأمل فيه فكل صاحب مذهب فإذا بالغوا في ذلك صارت المحكمات مفسرة
للمتشابهات فهذا الطريق يتخلص المبطل عن باطله ويوصل الى الحق الثالث أن

القرآن اذا كان مشتملا على المحكم والمتشابه افتقر الناظر فيه الى الاستعانة بدلائل عقلية وحينئذ يتخلص عن غلبة التقليد ويصل الى ضياء الاستدلال والبينة أما لو كان محكما يفتقر الى التمسك بالدلائل العقلية فحينئذ كان باقيا في الجهل والتقليد الرابع أن القرآن لما كان مشتملا على المحكم والمتشابه افتقر الناظر فيه الى تعلم طرق التأويلات وترجيح بعضها على بعض واقتصر في تعلم ذلك الى تحصيل علوم كثيرة من علم اللغة والنحو وعلم أصول الفقه ولو لم يكن الامر كذلك لما كان يحتاج الى تحصيل هذه العلوم الكثيرة فكان في ايراد المتشابهات فوائد كثيرة انما من وهو السبب الاقوى في هذا الباب أن القرآن كتاب مشتمل على دعوة الخواص والعوام بالكلية وطبائع العوام تنبئ في أكثر الامور عن ادراك الحقائق فمن سمع من العوام في أول الامر اثبات موجود ليس بجسم ولا يتميز ولا مشار اليه ظن أن هذا عدم وتنبى وقوع في التعاطيل وكان الاصلح أن يخاطبوا في أنفاظ دالة على بعض ما يناسب ما توهموه ونخبه لوه ويكون ذلك مخلوطا بما يدل على الحق الصريح فالقسم الاول وهو الذي يخاطبون به في أول الامر يكون من باب المتشابهات والقسم الثاني وهو الذي يكشف لهم في آخر الامر هو المحكمات فهذا ما حضرنا في هذا الباب أما قوله تعالى هو الذي أنزل علينا الكتاب والمراد هو القرآن منه آيات محكمات وهي التي تكون مدلولاتها متأكدة أما بالدلائل العقلية القطعية كما عرفت أو بحاليتها عن معارضات أقوى منها ثم قال هن أم الكتاب وفيه سؤالان الاول ما معنى كون المحكم أمالامتشابه الجواب الأم في اللغة الاصل الذي منه يتكون الشيء فلما كانت المحكمات مفهومة بذواتها والمتشابهات انما تصير مفهومة باعانة المحكمات لاجرم صارت المحكمات كالأم للمتشابهات السؤال الثاني لم قال أم الكتاب ولم يقل أمهات الكتاب والجواب أن مجموع المحكمات في تقدير شيء واحد ومجموع المتشابهات في تقدير شيء آخر وأحدهما أم لا آخر ونظيره قوله تعالى وجعلنا ابن مريم وأمه آية ولم يقل آيتين وانما قال ذلك على أن مجموعهما ما آية واحدة فكذلكنا ثم قال وآخر متشابهات وقد عرفت حقيقة المتشابه ثم قال فأما الذين في قلوبهم زيغ اعلم أنه تعالى لما بين أن الكتاب ينقسم الى قسمين محكم ومتشابه بين أن أهل الزيغ لا يتسكون الا بالمتشابه والزيغ المبطل عن الحق واختلفوا في هؤلاء الذين أريدوا بقوله في قلوبهم زيغ قال الربيع هم وفد نجران لما حاجوا رسول الله صلى الله عليه وسلم في المسيحية فقالوا اليس هو كلمة الله وروح منه قال بلى فقالوا حسبنا فنزل الله هذه الآية ثم أنزل ان مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب وقال الكافي هم اليهود طلبوا علم مدة بقاء هذه الامة واستخراجهم من الحروف المقطعة في أوائل السور وقال قتادة والزجاج هم الكفار الذين يشكرون البعث لانه قال في آخر الآية وما يعلم

تأويله الا الله وما ذاك الا وقت القيامة فانه تعالى أخفاه عن كل الخلائق حتى عن
الملائكة والانبياء وقال الحقون ان هذا بهم جميع المبطلين وكل من احتج باطله
بالمشابه لان اللفظ عام وخصوص السبب لا يمنع عموم اللفظ ويدخل في هذا
استدلالات المشبهة والمعتزلة وسائر الفرق المنحرفة عن الحق بالظواهر الدالة على
مقاصدهم الزائفة ومقالاتهم الفاسدة الى هذا من التفسير الكبير لمخصا بعض
التلخيص فرحم الله مصنفه ومن طالع فيه وفي هذه الوريقات آمين (الحديث الثاني
والعشرون) عن ابن مسعود رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال من رأى
في المنام فقد رأى فان الشيطان لا يتمثل بي وفي رواية فانه لا ينبغي للشيطان أن يتمثل
في صورتي وفي رواية فان الشيطان لا يتكوتني وفي أخرى من رأى فقد رأى الحق
فان الشيطان لا يتراءى بي (كشف سره وايضاح معناه) اعلم ان النبي صلى الله
تعالى عليه وسلم وان ظهر بجميع أحكام أسماء الحق وصفاته مخلقا وتحققا فان
من مقتضى مقام رسالته وارشاده للخلق ودعوته اياهم الى الحق الذي أرسله اليهم
هو أن يكون الاظهر فيه حكما وسلطنة من صفات الحق وأسمائه صفة الهداية
والاسم الهادي كما أخبر الحق عن ذلك بقوله وانك لتهدى الى صراط مستقيم فهو عليه
السلام صورة الاسم الهادي ومظهر صفة الهداية والشيطان مظهر الاسم المضل
والظاهر بصفة الضلالة فهم اصدان وروى في بعض الاحاديث ما يؤيد هذا المعنى
وهو حديث طويل فيه ان النبي صلى الله عليه وسلم سأل الاجتماع بابليس ليرى
ما عنده وأخضر بين يديه وحفت الملائكة بالنبي صلى الله عليه وسلم تحرسه لتلايقصده
ابليس بسوء فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا بليس قل ما عندك فقال يا محمد ان
الله خلقك للهداية وما يبدلك من الهداية من شئ وخلقني للغواية وما يبدى من الغواية
من شئ فأوحى الله تعالى الى النبي عليه السلام صدقت وانه لكذوب فثبت بهذا أيضا
ان الشيطان في الحقيقة ضد للنبي صلى الله عليه وسلم والصدان لا يجتمعان ولا يظهر
أحدهما بصورة الآخر وأيضا فالنبي صلى الله عليه وسلم خلقه الله للهداية كما مر فلو
ساغظهورا بليس بصورته زال الاعتماد بكل ما يديه الحق ويظهره لمن شاء هدايته
به فلهذه الحكمة عصم الله صورة النبي صلى الله عليه وسلم من أن يظهر به الشيطان
فان قيل عظيمة الحق سبحانه أتم من عظيمة كل عظيم فكيف اعتصم على ابليس أن
يظهر بصورة النبي صلى الله عليه وسلم مع أن العين قد تراهي لكثيرين وخاطبهم بأنه
الحق طلبا للاضلالا لهم وقد أضل جماعة بمنزل هذا حتى ظنوا أنهم رأوا الحق وسمعوا
خطابه فأقول الفرق بين الامرين من وجهين أحدهما أن كل عاقل يعلم أن الحق
ليس له صورة معينة توجب الاشتباه بخلاف النبي صلى الله عليه وسلم فانه ذو صورة
معينة معلومة مشهودة والوجه الآخر أن من مقتضى حكمه الحق أنه يضل من

يشاء ويهدي من يشاء كما ورد التنبيه عليه في الحديث المتضمن محاوره باليس مع
 النبي صلى الله عليه وسلم وتصديق الحق اياه خصوصاً وان أعلمه أنه كذوب وأما النبي
 صلى الله عليه وسلم فتقيد بصفة الهداية وظاهر بصورتها فوجب عصمة صورته من أن
 يظهر بها الشيطان لبقاء الاعتماد وظهور حكم الهداية فيمن شاء الله هدايته به عليه
 السلام ولولا ذلك لم يظهر سر قوله وانك لتهدى الى صراط مستقيم ولم تحصل فائدة
 البعثة فانهم غير أن ههنا ما لا يدل على التنبيه عليه بما هو أن الرؤية الصحيحة
 للنبي صلى الله عليه وسلم هو أن يراه الراي بصورة شبيهة بصورته الثابتة حليتها
 بالنقل الصحيح والى ذلك الاشارة في بعض روايات الحديث من رآني في المنام فقد
 رآني حتى انه ان رآه أحد في صورة مخالفة لصورته التي كان عليها في الحس لم يكن
 رآه عليه السلام مثل أن يراه طويلاً أو قصيراً جذاً أو يراه أشقر أو شيناً أو شديد السمرة
 ونحو ذلك وحصول الجزم في نفس الراي أنه رأى النبي صلى الله عليه وسلم ليس بحجة
 بل ذلك المرئي هو صورة الشرع بالنسبة الى اعتقاد الراي أو حاله أو بالنسبة الى صفة
 أو حكم من أحكام الاسلام أو بالنسبة الى الموضع الذي رأى فيه ذلك الراي تلك
 الصورة التي ظن أنها صورة النبي صلى الله عليه وسلم وقد جرت بنا ذلك كثيراً في أنفسنا
 وفي غيرنا وسمعتنا من شيوخنا أيضاً ما يؤيد ذلك مما رايت من جلستها أن شيخنا الامام
 الكليني محمد بن علي بن العربي رضي الله عنه حكى لي في هذا الباب أنه رأى
 مرة في صباه في المنام في جامع اشيلية وهي بلدة من بلاد الاندلس النبي صلى الله عليه وسلم
 ميتاً مسجياً في بعض زواياه فلما كان بعد ذلك بسنتين ودخل الشيخ طريق أهل الله
 وترك الملك وما كان بيده من الدنيا واشتغل وفتح الله عليه قدره أنه دخل ذلك الجامع
 مع بعض أهل بلده من أهل الفضل ليغير من أحد أبواب الجامع الى الجانب الآخر
 ابعض مصالحه فقال رضي الله عنه فلما دخلت الجامع مع صاحبي المذكور قلت
 اني لأجوز الجامع حتى أركع فيه ركعتين فقال لي تعال نركع في تلك الزاوية
 وأشار الى ذلك الموضع الذي رأيت النبي صلى الله عليه وسلم فيه ميتاً مسجياً فأبيت
 فقال لي لم تنأب من الصلاة هناك فتعجب وقال رأيت الحق وسأخبرك عن سر رؤياك اعلم
 أن ذلك الموضع كان بيتي وأراد صاحب بلاد المغرب أن يوسع الجامع فرفع أحد
 حيطانه واشترى البيوت التي كانت وراءه ليدخلها في جملة المسجد فلم يبق الا بيتي
 فقاموني عليه ولم يعطوني ما أَرْضى به فأبيت فأخذه بغير رضاي بما اشتتموا فألذى
 رأيت لم يكن النبي صلى الله عليه وسلم انما هو شرعاً مات بالنسبة الى هذا الموضع وستر
 بصورة المباينة ولم تكن مباينة صحيحة بل الموضع كان مقصوداً وأما الآن فأشهدك
 أني قد تركت حتى للمسلمين قديماً ففصل فيه فطينا وطينا وخرجنا الى حاجتنا

وذكر لي أيضا في الشام أن رجلا من الصلحاء رأى في المنام أنه اطعم النبي صلى الله عليه وسلم فأتته فزعا وها له ما رأى مع جلالة النبي صلى الله عليه وسلم لم عنده فأتى بعض الشيوخ فعرض عليه رؤياه فقال له الشيخ اعلم أن النبي صلى الله عليه وسلم أعظم من أن يكون لك عليه يد أو لغيرك والذي رأيته لم يكن النبي صلى الله عليه وسلم انما هو شرعه قد أخلت بحكم من أحكامه وكون اللطم في الوجه يدل انك ارتكبت أمرا محرما من الكبائر فافتكر الرجل في نفسه فلم يتذكر أنه أقدم على محرم من الكبائر وكان من أهل الدين ولم يتهم الشيخ في تعبيره لعلمه بأصابته فيما كان يعبه فرجع إلى بيته حزينا كئيبا فسأله زوجته عن حزنه ما سببه فأخبرها برؤياه وتعبير الشيخ فتعجبت الزوجة وأظهرت التوبة وقالت أنا أصدقك كنت خلقت أنى إن دخلت دار فلان أحد معارفه أتى طالق فعبت على باهم لم يخافوا على فاستحييت من الخاسرهم فدخلت اليهم وخشيت أن أذكر لك ما جرى فكتمت الحال فتاب الرجل واستغفر ونضرع إلى الحق واعتدت المرأة ثم جدد العقد عليها وأما أنا فرأيت في الليلة التي أخذت بغداد بصيحبتها النبي صلى الله عليه وسلم مكفنا على نعش وأقوام يشهدونه على النعش ورأسه مكشوف وشعره يكاد يمس الأرض فقلت لا والله لك ما تصنعون فقالوا أنه مات ونحن نريد حمله ودقنه فوقع في قلبي أنه عليه السلام لم يميت فقلت لهم ما أرى وجهه وجه ميت أصبروا حتى يتحقق الأمر فدنوت إلى فيه وأنفنه فوجدته يتنفس نفسا ضعيفا فافضت عليهم ومنعتهم عما كانوا عازمين عليه واستيقظت فزعا كئيبا وعرفت بما كنت أعلم من هذه المسئلة والتجارب المكررة أن ذلك مثال حادث عظيم حدث في الإسلام وقد كان الخبر قد وصل بأن المغل قد قصدوا بغداد ووقع لي أنه قد أخذت بغداد فضبطت التاريخ فجاء غير واحد من حضر الواقعة من أهل الخبرة وذكر أن في ذلك اليوم أخذت بغداد فخرجت الرؤيا على نحو ما وقع لي في تعبيرها ولو ذكرت ما سمعته من الثقات وما جرت به في هذه المسئلة مرارا كثيرة في نفسي وفي غيري لطال الكلام وانما ذكرت هذا القدر على سبيل التنبيه والاعتذار وما اشتبه على جماعة من السالكين طريق الله بسبب ما ذكرنا أنهم رأوا النبي صلى الله عليه وسلم في رؤاهم على ما ترى بانه وأخبرهم بأمور فلم تقع على نحو ما وقع الأخبار به فلما سألتهم عن حلية الصورة المرتبة وأخبروني وجدتها مخالفة لحلية صورته الأصلية فأخبرتهم بالسبب ونهتهم ففروا وتبها وافكا جرت بنا هذا النوع المذكور كذلك جرت بنا أنه من رأى النبي صلى الله عليه وسلم لم في صورته الأصلية وأخبره بما أخبره فان ذلك الخبر لم يخرم ولم يتغير بل وجدناه نصا جليا وروينا عنه أيضا والحمد لله من شرح حديث الأربعين لصدر الدين القونوي قدس سره (مسائل نافع بن الأزرق) فصل قال أبو بكر بن الأبياري قد جاء عن الصحابة والتابعين كثير الاحتجاج على غريب القرآن ومشكاه

بالشعر وأنكر جماعة لا علم لهم على التحويلين ذلك وقالوا إذا فعلتم ذلك جعلتم الشعر
 أصلاً للقرآن قالوا وكيف يجوز أن يحتج بالشعر على القرآن وهو مذموم في القرآن
 والحديث قال وليس الأمر كما زعموه من أن جعلنا الشعر أصلاً للقرآن بل أردنا تبين
 الحرف الغريب من القرآن بالشعر لأن الله تعالى قال أنا جعلناه قرآناً عربياً
 وقال بلسان عربي مبين وقال ابن عباس رضي الله تعالى عنهما الشعر ديوان العرب
 فإذا خفي علينا الحرف من القرآن الذي أنزل الله بلغته العرب رجعنا إلى ديوانها
 فالتبسنا معرفة ذلك منه ثم أخرج من طريق عكرمة عن ابن عباس رضي الله عنهما
 قال إذا سألتوني عن غريب القرآن فالتسوه في الشعر فإن الشعر ديوان العرب قال
 أبو عبيدة كان يستشهد به على التفسير قلت قد روي عن ابن عباس ~~كثيراً~~ من
 ذلك وأوعب ما روي عنه مسائل نافع بن الأزرق وقد أخرج بعضها ابن الأنباري
 في كتاب الوقف والطبراني في معجمه الكبير وقد رأيت أن أسوقها هنا بتمامها للاستفاد
 أخبرني أبو عبد الله محمد بن علي الصالح بقراءة علي بن أبي اسحق التنوخي عن
 القسم بن عساكر أنبأنا أبو نصر محمد بن عبد الله الشيرازي أنبأنا أبو المظفر محمد بن أسعد
 العراقي أنبأنا أبو علي محمد بن سعيد بن بهان الكاتب أنبأنا أبو علي بن شاذان أنبأنا أبو
 الحسين عبد الصمد بن علي بن محمد بن ~~مكرم~~ المعروف بابن الطسقي أنبأنا أبو سهل
 السري بن سهل الجندي ساوري أنبأنا يحيى بن أبي عبيدة بجورج فروخ المسكي أنبأنا
 سعد بن أبي سعيد أنبأنا عيسى بن دأب عن حميد الإعرج وعبد الله بن أبي بكر بن محمد
 عن أبيه قال ينسأ عبد الله بن عباس جالس بفناء الكعبة قد اكتشفه الشمس يسألونه
 عن تفسير القرآن قال نافع بن الأزرق لجمدة بن عويم قم يسألني هذا الذي يجترئ
 على تفسير القرآن بما لا علم له به فقما ما إليه فقلاً أنا زيدا أن سألك عن أشياء
 من ~~كتاب~~ الله فتفسرها لنا وتبيننا بصدق من كلام العرب فإن الله تعالى
 أنما أنزل القرآن بلسان عربي مبين فقال ابن عباس سلا في عماد الكفا فقال نافع
 أخبرني عن قول الله تعالى عن اليمين وعن الشمال عزين قال العزون خلق الزقاق
 قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم أما سمعت عبد الله بن الأبرص وهو يقول
 فجأوا يهرعون إليه حتى * يكونوا حول منبره عزينا

قال أخبرني عن قوله تعالى وابتغوا إليه الوسيلة قال الوسيلة الحاجة قال
 وهل تعرف العرب ذلك قال نعم أما سمعت قول عنزة العبسي

أن الرجال لهم اليك وسيلة * أن يأخذوك تكلمي وتخضبي

قال أخبرني عن قوله تعالى شرعة ومنهاج قال الشرعة الدين والمنهاج الطريق
 قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم أما سمعت قول أبي سفيان بن الحرث بن عبيد

المطاب

لقد نطق المأمون بالصدق والهدى * وبين الاسلام ديننا ومنهاجا
 قال أخبرني عن قوله تعالى اذا أنعموا ينعبه قال نضجوه وبلاغه قال وهل تعرف
 العرب ذلك قال نعم أما سمعت قول الشاعر
 اذا ما مشيت بين النساء تأودت * كما هتزعغن فاعم النبت يانع
 قال أخبرني عن قوله تعالى وریشا قال الریش المال قال وهل تعرف العرب ذلك
 قال نعم أما سمعت الشاعر يقول
 فرشني بخير طالمما قد بريتني * وخير الموالى من بریش ولا يبرى
 قال أخبرني عن قوله تعالى لقد خلقنا الانسان في كبد قال في اعتدال واستقامة قال
 وهل تعرف العرب ذلك قال نعم أما سمعت قول لبيد بن ربيعة
 يا عين هلا بكيت أربدا * قنسا وقام الخصوم في كبد
 قال أخبرني عن قوله تعالى يكاد سنابرقه قال السنابرق الضوء قال وهل تعرف العرب
 ذلك قال نعم أما سمعت قول أبي سفيان بن الحرث
 يدعوا الى الحق لا يخفى به بدلا * يجلو بضوء سناه داجى الظلم
 قال أخبرني عن قوله تعالى وحفدة قال ولدا الولد وهم الاعوان قال وهل تعرف
 العرب ذلك قال نعم أما سمعت الشاعر يقول
 حفدة الولد حولهتن وأسلت * بأكنهتن أزمة الاجال
 قال أخبرني عن قوله تعالى وحنانا من لدنا قال رحمة من عندنا قال وهل تعرف العرب
 ذلك قال نعم أما سمعت قول طرفة بن العبد
 أبا منذر أفتيت فاستبق بعضنا * حنائيك بعض الشرا هون من بعض
 قال أخبرني عن قوله تعالى أفلم يأس الذين آمنوا قال أفلم يعلم بلغه بني مالك قال
 وهل تعرف العرب ذلك قال نعم أما سمعت مالك بن عوف يقول
 لقد يئس الاقوام انى أنابنه * وان كنت عن أرض العشرة نائبا
 قال أخبرني عن قوله تعالى مشورا قال ملعوننا محبوبنا عن الخبير قال وهل تعرف
 العرب ذلك قال نعم أما سمعت قول عبد الله بن الزبير
 اذا ناني الشيطان في سنة التور * مومن مال مبله مشورا
 قال أخبرني عن قوله تعالى فأجاءها الخناص قال ألجأها قال وهل تعرف العرب ذلك
 قال نعم أما سمعت قول حسان بن ثابت
 اشد دنا شدة صادقة * فأجأناكم الى سفع الجبل
 قال أخبرني عن قوله تعالى وأحسن نديا قال الندى المجلس قال وهل تعرف العرب
 ذلك قال نعم أما سمعت الشاعر يقول
 يومان يوم مقامات وأندية * ويوم ستر الى الاعداء تأويب

قال أخبرني عن قوله تعالى أنا نأورثها قال الأثام المتاع والرقى من الشراب قال
 وهل تعرف العرب ذلك قال نعم أما سمعت قول الشاعر
 كأن علي الجول غداة ولوا • من الرقى الكريم من الأثام
 قال أخبرني عن قوله تعالى فيذرهما قاعا صفة صفا قال القاع الاملس والصفت
 المستوى قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم أما سمعت قول الشاعر
 بلمومة شهباء لو قد فوا بها • شهاب مخ من رضوى اذن عاد صفتا
 قال أخبرني عن قوله تعالى وأنت لا تطعمها فلا تنجي قال لا تعرف فيها من شدة الحر
 قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم أما سمعت الشاعر يقول
 رأيت رجلا أما إذا الشمس عارضت • فيضحي وأما بالعشى فيخصر
 قال أخبرني عن قوله تعالى له خوار قال له صباح قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم
 أما سمعت الشاعر يقول
 كأن بني معاوية بن بكر • الى الاسلام صائح تخور
 قال أخبرني عن قوله تعالى ولا تنافي ذكرى قال لا تضعفان أمري قال وهل
 تعرف العرب ذلك قال نعم أما سمعت قول الشاعر
 اني وجدك ما وبت ولم أزل • أبقي الفسك لك بكل سبيل
 قال أخبرني عن قوله تعالى القانع والمعتد قال القانع الذي يفتنع بما أعطى والمعتد
 الذي يتعرض الابواب قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم أما سمعت الشاعر يقول
 على مكثريهم حق معتريابهم • وعند المقلين السماحة واليدل
 قال أخبرني عن قوله تعالى وقصر مشيد قال مشيد بالحص والاجر قال وهل
 تعرف العرب ذلك قال نعم أما سمعت عدى بن زيد يقول
 شاده ممر اوجله كشمس الطير في ذراه وكور
 قال أخبرني عن قوله تعالى شواظ قال الشواظ الالهب الذي لا دخان له قال وهل
 تعرف العرب ذلك قال نعم أما سمعت قول أمية بن أبي الصلت
 يظل يشب كيرا بعد كير • ويتفخ دائب الالهب الشواظ
 قال أخبرني عن قوله تعالى قد أفلح المؤمنون قال فازوا وسعدوا قال وهل تعرف
 العرب ذلك قال نعم أما سمعت قول لبيد بن ربيعة
 فاعقل ان كنت لما تعقل • ولقد أفلح من كان عقل
 قال أخبرني عن قوله تعالى يؤيد بنصره من يشاء قال يقوى قال وهل تعرف العرب
 ذلك قال نعم أما سمعت حسان بن ثابت يقول
 رجال لستموا أمثالهم • أيديهم جبريل نصرانزل
 قال أخبرني عن قوله تعالى ونحاس قال الدخان الذي لالهيب فيه قال وهل تعرف

العرب ذلك قال نعم أما سمعت قول الشاعر
 يفتي كضوء سراج الساسة لم يجعل الله فيه نحاسا
 قال أخبرني عن قوله تعالى أمشاج قال اخلاط ماء الرجل وماء المرأة اذا وقع في الرحم
 قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم أما سمعت قول أبي ذؤيب
 كأن الریش والفوقين منه * خلال النصل خالطه مشيح
 قال أخبرني عن قوله تعالى وفومها قال الخنطة قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم
 أما سمعت قول أبي مجعن الثقفي
 قد كنت أحسبني كأغني واحد * قدم المدينة عن زراعة قوم
 قال أخبرني عن قوله تعالى وأنتم سامدون قال السمود اللهو والباطل قال وهل
 تعرف العرب ذلك قال نعم أما سمعت قول هزيلة بنت بكر وهي تبكي قوم عاد
 لمت عاد اقبلوا الحسق ولم يبدوا بحودا * قبل قم فانظروا اليهم * ثم دع عنك السمودا
 قال أخبرني عن قوله تعالى لافيه اغول قال ليس فيها تن ولا كراهية كخمر الدنيا
 قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم أما سمعت قول امرئ القيس
 رب كأس شربت لا غول فيها * وسقيت النديم منها مزاجا
 قال أخبرني عن قوله تعالى والقمر اذا انشق قال انشاقه اجتماعه قال وهل تعرف
 العرب ذلك قال نعم أما سمعت قول طرفة
 ان لنا قلائصا نقاتقا * متسقات لو يجدن سائقا
 قال أخبرني عن قوله تعالى وهم فيها خالدون قال باقون لا يخرجون منها أبدا قال
 وهل تعرف العرب ذلك قال نعم أما سمعت قول عدى بن زيد
 فهل من خالداة ما ملكنا * وهل بالموت بالناس عار
 قال أخبرني عن قوله تعالى وجفان كالجوابي قال كلحياض الواسعة قال وهل تعرف
 العرب ذلك قال نعم أما سمعت قول طرفة
 كالجوابي لا تنى مترعة * بقرى الاضياف أول للمعتضر
 قال أخبرني عن قوله تعالى فيطمع الذي في قلبه مرض قال العجور والزنا قال وهل
 تعرف العرب ذلك قال نعم أما سمعت قول الاعشى
 حافظ للفرج راض بالثقي * ليس بمن قلبه فيه مرض
 قال أخبرني عن قوله تعالى من طين لازب قال اللازب الملتزق قال وهل تعرف العرب
 ذلك قال نعم أما سمعت قول النابغة
 فلا تحسبن الخير لا شرب بعده * ولا تحسبن الشر ضربا لازب
 قال أخبرني عن قوله تعالى أندادا قال الاشياء والانتظار والامثال قال وهل تعرف
 العرب ذلك قال نعم أما سمعت قول لبيد بن ربيعة

احمد الله فلا نذله * يديه الخير ماشاء فعل

قال أخبرني عن قوله تعالى لشوبا قال خا ط الحيم والغساق قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم أما سمعت قول الشاعر

تلك المكارم لا قعبان من لبن * شيبا بما فعاد ابعدا أبو الـ

قال أخبرني عن قوله تعالى عجل لنا قطننا قال القط الجزاء قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم أما سمعت قول الأعشى

ولا الملك النعمان يوم لقيته * بنعمته يعطي القطوط ويطلق

قال أخبرني عن قوله تعالى من حامسـنون قال الحما السواد والمسنون المصور قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم أما سمعت قول سوزة بن عبد المطلب

أغر كأن البدر سنة وجهه * جلا الغيم عنه ضوءه فتبدرا

قال أخبرني عن قوله تعالى البائس الفقير قال البائس الذي لا يجد شيئا من شدة الحال قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم أما سمعت قول طرفة

يغشاهم البائس المدقع والضيف وجارحجار وجنب

قال أخبرني عن قوله تعالى ماء غدقا قال كثيرا جارية قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم أما سمعت قول الشاعر

تدني كراديس ملتقا حدائقها * كالنبت جادت بها أنوارها غدقا

قال أخبرني عن قوله تعالى بشهاب قبس قال شعله من نار يقبسون منه قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم أما سمعت قول طرفة

هم عراني فبت أدفعه * دون سهادى كشعله القبس

قال أخبرني عن قوله تعالى عذاب أليم قال الأليم الوجيع قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم أما سمعت قول الشاعر

نام من كان خلبا من ألم * وبقيت الليل طولا لم أنم

قال أخبرني عن قوله تعالى وقفينا على آثارهم قال أتبعنا على آثار الأنبياء أي بعثنا قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم أما سمعت قول عدي بن زيد

يوم قفت عبرهم من عبرنا * واحتمال الحى في الصبح فلق

قال أخبرني عن قوله تعالى اذا زلـزلى قال اذا مات وتردى في النار قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم أما سمعت قول عدي بن زيد

خطفته منية قتردى * وهو في الملك يأمل التعميرا

قال أخبرني عن قوله تعالى في جنات ونهر قال النهر السعة قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم أما سمعت قول لييد بن ربيعة

ملكته بها كفى فأنهرت فتحةها * يرى قائم من دونها ما وراءها

قال أخبرني عن قوله تعالى وضوءه الأنعام قال الخلق قال وهل تعرف العرب ذلك
قال نعم أما سمعت قول لبيد بن ربيعة

فان تسأل النعام نحن قاتنا * عما نرى من هذا الأنعام المسخر

يعني الخلق قال أخبرني عن قوله تعالى أن لن يحور قال أن لن يرجع بلفظة الحبشة
قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم أما سمعت قول الشاعر

وما المرء إلا كالثهاب وضوئه * يحور وما دأبدا هو ساطع

قال أخبرني عن قوله تعالى ذلك أدنى أن لا تقولوا قال أجدر أن لا تقولوا قال وهل
تعرف العرب ذلك قال نعم أما سمعت قول الشاعر

أنا بعباد رسول الله وطرحوا * قول النبي وعالوا في الموازين

قال أخبرني عن قوله تعالى وهو مطم قال المسيء المذنب قال وهل تعرف العرب
ذلك قال نعم أما سمعت قول أمية بن أبي الصلت

بري من الآفات ليس لها بادل * ولكن المسيء هو المليم

قال أخبرني عن قوله تعالى اذ قتلونهم بإذنه قال تقتلونهم قال وهل تعرف العرب
ذلك قال نعم أما سمعت قول الشاعر

ومنا الذي لا في بسيف محمد * نفس به الأعداء عرض العساكر

إلى هنا من الاتقان للسيوطي وهذه المسائل المعروفة للشافعي بن الأزرق تبلغ نصف
كراس كلها على هذه الوتيرة وأكثرها مما لا يلحق بالسؤال والجواب ولذلك

اكتفينا بهذا القدر ومن هذه المسائل ما ذكره المبرد في الكامل في أثناء قصة الخوارج
(ما يتعلق بالمشقة عن حقيقة الجبر والاعتبار التي حارت فيها آراء البكار)

بيان حقيقة التوكل الذي هو أصل التوحيد أعلم أن التوكل من أبواب الإيمان وجميع
أبواب الإيمان لا يقتضيه إلا بعلم وحال وعمل والتوكل كذلك يقتضيه من علم

هو الأصل وعمل هو الثمرة وحال هو المراد بتمام التوكل فليبدأ ببيان العلم الذي هو
الأصل وهو المسمى إيماني أصل اللسان إذا الإيمان هو التصديق وكل تصديق

بالقلب فهو علم وإذا قوي سمى يقيناً وأمكن أبواب اليقين كثيرة ونحن إنما نحتاج
منها إلى ما يبنى عليه التوكل وهو التوحيد الذي يترجمه قولك لا إله إلا الله وحده

لا شريك له والإيمان بالقدرة التي يترجم عنها قولك لا إله إلا الله وحده لا شريك له
الذي يدل عليه قولك لا إله إلا الله وحده لا شريك له لا إله إلا الله وحده لا شريك له

وهو على كل شيء قدير فتم له الإيمان الذي هو أصل التوكل أعني أن يصير معنى هذا
القول وصفاً لازماً للقلب غالباً عليه وأما التوحيد فهو الأصل والقول فيه يطول وهو

من علم المكاشفة وأمكن بعض علوم المكاشفة يتعلق بالأعمال بواسطة الأحوال
ولا يتم علم المعاملة إلا به فاذن لا تعرض إلا للقدر الذي يتعلق بالمعاملة والأفعال التوحيد

هو البحر الخضم الذي لا ساحل له فنقول للتوحيد أد بع مراتب وهو منقسم الى لب
 ولب اللب وقشر وقشر القشر ولتفضل ذلك تقرييا للافهام الضعيفة بالجوز
 في قشرته العليا فان له قشرين وله لب وللب دهن وهو لب اللب فالمرتبة الاولى من
 التوحيد أن يقول الانسان باللسان لا اله الا الله وقلبه غافل عنه أو مشكركه كتوحيد
 المنافق والثانية أن يصعد في معنى اللفظ قلبه كما صدق به عموم الناس وهو اعتقاد
 العوام والثالثة أن يشاهد ذلك بطريق الكشف بواسطة نور الحق وهو مقام المقربين
 وذلك بأن يرى أشياء كثيرة ولكنه يراها على كثرتها صادرة من الواحد القهار
 والرابعة أن لا يرى في الوجود الا واحدا وهو مشاهدة الصديقيين ويعينه الصوفية
 الفناء لانه من حيث لا يرى الا واحدا فلا يرى نفسه أيضا واذ لم يرتفعه لكونه
 مستغرقا بالواحد كان فانياعن نفسه في توحيده بمعنى انه نفى عن رؤية نفسه فالقول
 موحد بمجرد اللسان وذلك بعصم صاحبه في الدنيا من السيف والسنان والثاني
 موحد بمعنى انه معتقد بقلبه مفهوم لفظه وقلبه خال عن التكذيب بما اعتقد عليه
 قلبه وهو عقدة على القلب ليس فيه انشراح وانفتاح ولكنه يحفظ صاحبه من
 العذاب في الآخرة ان توفي عليها ولم تضعف بالعاصي عقدة وهذا العقد حبل يقصد
 به التضعيف وتحليله تسمى بدعة وله حبل يقصد به ادفع حبله التحليل والتضعيف
 ويقصد به أيضا احكام هذه العقدة وشدها على القلب تسمى كلاما والعارف بها
 يسمى متكلاما وهو في مقابلة المبتدع ومقصد دفع المبتدع عن تحليل هذه العقدة عن
 قلوب العوام وقد يخص المتكلم باسم الواحد من حيث انه يحكي بكلامه مفهوم لفظ
 التوحيد على قلوب العوام حتى لا تفعل عقدة الثالث موحد بمعنى انه لم يشاهد
 الا فاعلا واحدا اذا انكشف له الحق كما هو عليه ولا فاعل بالحقيقة الا واحد وقد
 انكشف له الحقيقة كما هي عليه لانه كاف قلبه أن يعقد قلبه على مفهوم لفظ الحقيقة
 فان ذلك رتبة العوام والمتكلمين اذ لم يفارق المتكلم العاتق في الاعتقاد بل في صنعة
 تلفيق الكلام الذي به تدفع حبل المبتدع في تحليل هذه العقدة والرابع موحد بمعنى
 انه لم يحضر في شهوده غير الواحد فلا يرى الكل من حيث انه كثير بل من حيث
 انه واحد وهذه هي الغاية القصوى في التوحيد فالقول كك القشرة العليا من
 الجوز والثاني كك القشرة السفلى والثالث كاللب والرابع كالدهن المستخرج من
 اللب وكما أن القشرة العليا لا خير فيها بل ان أككت فهي مرة المذاق وان نظرت الى
 باطنها فهو كره المنظر وان اتخذت خطبا أطفأ النار واكثر الدخان وان تركت في البيت
 ضيق المكان فلا يصلح الا أن يترك مدة على الجوز الضوان ثم يرمى به عنه فكذلك
 التوحيد بمجرد اللسان دون التصديق بالقلب عديم الجدوى كثير الضرر ومذموم
 الظاهر والباطن لكنه ينفع مدة في حفظ القشرة السفلى الى وقت الموت والقشرة

السفلى هي القالب والبدن وتوحيد المناسق يصون بدنه عن سيف الغزاة فانهم لم يؤمروا بشق القلوب والسيف انما يصيب جسم البدن وهو القشر وانما يتجرد عنه بالموت فلا يبقى لتوحيده فائدة بعده وكما أن القشرة السفلى ظاهرة النفع بالاضافة الى القشرة العليا فانهم اتصون اللب وتحرسه عن الفساد عند الادخار واذا فصل أمكن أن يتففع به حطب الكنه نازل القدر بالاضافة الى اللب فـ ~~فـ~~ كذلك مجرد الاعتقاد من غير كشف ~~كـ~~ كثير النفع بالاضافة الى مجرد نطق اللسان ناقص اقدر بالاضافة الى الكشف والمشاهدة التي تحصل بانسراح الصدر وانفتاحه واشراق نور الحق فيه اذ ذلك النسخ هو المراد بقوله تعالى فمن يرد الله أن يمديه يشرح صدره للإسلام ويقوله تعالى أفمن شرح الله صدره للإسلام فهو على نور من ربه وكما أن اللب نقيس في نفسه بالاضافة الى القشر وكأنه المقصود ولكنه لا يتخلو عن شوب عسارية بالاضافة الى الدهن المستخرج منه فكذلك توحيد الفعل مقصود عال للسالكين ولكنه لا يتخلو عن شوب ملاحظة الغير والالتفات الى ~~كـ~~ كثرة بالاضافة الى من لا يشاهد سوى الواحد الحق فان قلت ~~كـ~~ كيف يتصور أن لا يشاهد الا واحدا وهو يشاهد السماء والارض وسائر الاجسام المحسوسة وهي كثيرة فكيف يكون الكثير واحدا فاعلم أن هذا غاية علوم المكاشفات وأسرار هذا العالم لا يجوز أن تظن في كتاب فقد قال بعض العارفين افشاء سر الربوبية كفر ثم هو غير متعلق بعلم المعاملة نعم ذكر ما يكسر سورة استبعادك يمكن وهو أن الشيء قد يكون كثيرا بنوع مشاهدة واعتبار ويكون واحدا بنوع آخر من المشاهدة وهذا كما أن الانسان كثيرا اذا التفت الى روحه وجسده وأطرافه وعروقه وعظامه واحشائه وهو باعتبار آخر ومشاهدة أخرى واحد اذ تقول انه انسان واحد وهو بالاضافة الى الانسانية واحد وكم من شخص يشاهد انسانا ولا يخطر بباله كثرة امعائه وعروقه وأطرافه وتفصيل روحه وجسده والفرق بينهما فهو في حالة الاستغراق والاستغراق به مستغرق بواحد ليس فيه تفرق وكأنه في عين الجمع والمثلث الى الكثرة في تفرقه فكذلك كل ما في الوجود من الخالق والمخلوق في اعتبارات ومشاهدات ~~كـ~~ كثيرة مختلفة وهو باعتبار واحد من الاعتبارات واحد وباعتبار آخر سواء كثير بعضه أشد كثرة من بعض ومثال الانسان وان كان لا يطابق الغرض ولكنه ينبغي بالجملة على كيفية مصير ~~كـ~~ كثرة في حكم المشاهدة واحدا ونسبته بهذا الكلام ترك الانكار والوجود مقام لم تبلغه وتؤمن به ايمان تصديق فيكون لك من حيث أنك تؤمن بهذا التوحيد نصيب وان لم يكن ما آمنت به صفتك كما أنك اذا آمنت بالنبوة وان لم تكن نبيا كان لك نصيب منها بقوة ايمانك وهذه المشاهدة التي لا يظهر فيها الا الواحد الحق تارة تدوم وتارة تطرأ كالبرق الخاطف وهو الاكثر والدوام نادر عزيز والى هذا أشار الحسين بن منصور الخلاج حيث رأى

الخواص يدور في البوادي فقال فيما ذا أنت فقال أدور في الاسفار لا يصح حالي
 في التوكل وقد كان من المتوكلين فقال الحسين قد أقدمت عليك في عراني باطنك فأين
 القضاء في التوحيد فكانت الخواص كن في تصحيح المقام الثالث من التوحيد قطابه
 بالمقام الرابع فهذه مقامات الموحدين في التوحيد على سبيل الاجال فان قلت
 فلا بد لهذا من شرح بمقدار ما يفهم كيفية ابتناء التوكل عليه فأقول اما الرابع فلا يجوز
 الخوض في بيانه وليس التوكل ايضا بمنزلة عليه بل يحصل حال التوكل بالتوحيد
 الثالث اما الاول وهو النفاق فهو واضح واما الثاني وهو الاعتقاد فهو موجود
 في عموم المسلمين وطريق تأكيده بالكلام ودفع حيل المبتدعة فيه مذكور في علم
 الكلام واما الثالث فهو الذي ينبغي التوكل عليه فلنذكر منه القدر الذي يرتبط
 التوكل به وحاصله أن ينكشف لك أن لا فاعل الا الله تعالى وأن كل موجود
 من خلق ورزق وعطاء ومنع وحياة وموت وفقر وغنى الى غير ذلك مما ينطلق عليه اسم
 محدث فالمتفرد بابداعه واختراعه هو الله تعالى لا شريك له فيه واذا انكشف لك
 هذا لم تنظر الى غيره بل كان منه خوفك واليه رجائك وبه ثققت وعليه اتكالك فانه
 الفاعل على الانفراد دون غيره وما سواه مسخرون لاستقلال اهم بتحرك ذرته من
 ملكوت السموات والارض واذا انفتحت لك ابواب المكاشفة اتضح لك هذا ايضا حاتم
 من المشاهدة بالبصر وانما يصعد الشيطان عن هذا التوحيد في مقامين ينبغي بهما
 أن يطرق الى قلبك شائبة الشرك أحدهما الالتفات الى اختيار الحيوانات والثاني
 الالتفات الى الجمادات اما الالتفات الى الجمادات كاعتمادك على المطر في خروج
 الزرع ونباته ونمائه وعلى الغيم في نزول المطر وعلى البرد في اجتماع الغيم وعلى الريح
 في استواء السفينة وسيرها وهذا كله شرك في التوحيد وجهل بحقائق الامور
 ولذلك قال تعالى فاذا اركبوا في الفلك دعوا الله مخلصين له الدين فلما نجاههم الى البر
 اذا هم يشركون معناه انهم يقولون لولا استواء الريح لما نجاونا ومن انكشف له أمر
 العالم كما هو عليه علم أن الريح هو الهواء والهواء لا يتحرك بنفسه ما لم يحركه وكذلك
 محركه وهكذا الى أن ينتهي الى المحرك الاول الذي لا محرك له ولا هو متحرك في نفسه
 فاللغات العبد في النجاة الى الريح يضاهي اللغات من أخذ تحز رقبتة فكتب الملك
 توقيعاً بالعمود عنه وتخليته فأخذ يستغل يذكر الحبر والكاغد والقلم الذي به كتب
 التوقيع ويقول لولا القلم لما تخلصت فبى نجاته من القلم لامن محرك القلم وهو غاية
 الجهل ومن علم أن القلم لا يحركه في نفسه وانما هو مسخر في يد الكاتب لم يلتفت
 اليه ولم يشكر الا الكاتب بل ربما يدهشه فرح النجاة وشكر الملك الموقع عن أن يحظر
 بيانه القلم والحبر والدوات قال الشمس والقمر والنجوم والمطر والغيم والارض وكل حيوان
 وجماد مسخرات في قبضة القدرة تسخر القلم في يد الكاتب بل هذا اعتيبل في حقك

لاعتقاد ذلك أن الملك الموقع هو كاتب التوقيع والحق أن الله تعالى هو الكاتب كما قال
تعالى وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى فإذا انكشف لك أن جميع ما في السموات
والأرض مسخرة على هذا الوجه انصرف عنك الشيطان خائباً وايس من مزج
توحيدك بهذا الشرك فبأيتك في المهلكة الثانية وهي الالتفات الى اختيار الحيوانات
في الافعال الاختيارية ونقول كيف ترى الكل من الله تعالى وهذا الانسان يعطيك
رزقك باختياره فإن شاء أعطاك وإن شاء قطع عنك وهذا الشخص هو الذي يحز
رقيبك بسيفه وهو قادر عليك ان شامرت رقيبك وإن شاء عفا عنك فكيف لا تخافه
وكيف لا ترجوه وأمر لك بيده وأنت تشاهد ذلك ولا تشك فيه وتقول له أيضاً نعم
ان كنت لا ترى القلم لانه مسخر فكيف لا ترى الكاتب بالقلم وهو المسخر له وعند هذا
زل أقدام الاكابر من الاعداد الله المخلصين الذين لاساطان عليهم للشيخ سلطان اللعين
فشاهدوا بنور البصائر كون الكاتب مسخر اضطرراً كما شاهد جميع الضعفاء
كون القلم مسخراً وعرفوا أن غلط الضعفاء في ذلك كغلط النملة مثلاً لو كانت تدب
على الكاغد فرأت رأس القلم يسود البياض ولم يمتد بصورها الى أصابع الكاتب
وبده فضلا عن صاحب اليد لغلطت فظننت أن القلم هو المسود لا بياض وذلك
لقصور بصورها عن مجاوزة رأس القلم اذ سبق حدتها فكذلك من لم يشرح بنور الله
صدره قصر بصيرته عن ملاحظة جوار الارض والسموات ومشاهدة كونه قهاراً
وراء الكل فوقف في الطريق على الكاتب وهو وجهل محض بل أرباب القلوب
والمشاهدات قد أنطق الله في حقهم كل ذرة في الارض والسموات بقدرته التي بها انطق
كل شيء حتى سمعوا نقديتها وتسبحها لله وشهادتها على أنفسها بالعجز بلسان ذلق
يتكلم بالحرف ولا صوت لا يسمعه الذين هم عن السمع له زولون ولست أعني به السمع
الظاهر الذي لا يجاوز الاصوات فان الحمار شريك فيه ولا قدر لما يشارك فيه البهائم
وانما أريد به سماع يدرك به كلام ايس يحرف ولا صوت ولا هو عربي ولا عجمي فان
قلت هذه أبحوية لا يقبلها العقل فصف لي كيفية نطقها وانما كيف نطقت
وبماذا نطقت وكيف سجت وقد ست وكيف شهدت على أنفسها بالعجز فاعلم أن لكل
ذرة في السموات والارض مع أرباب القلوب مناجاة في السر وذلك مما لا ينحصر
ولا يتناهى فانها كلمات تستمد من بحر كلام الله الذي لا نهاية له ولو كان البحر مداداً
لكلمات ربي لنفد البحر قبل أن تنفذ كلمات ربي ولو جئنا بمثله مدداً ثم انما تناسج
باسرار الملك والملكوت وانشاء السموات بل مدور الاسرار قبور الاسرار وهل رأيت
قط أميناً على اسرار الملك قد نوبى بخفاياه فينادى بسرّه على ملاء من الخلق ولو جاز
افشاء كل سر لما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لو تعلمون ما أعلم لضحكتم قليلاً
والبكىتم كثيراً بل كان يذكر ذلك لهم حتى يكون ولا يضحكون ولم ينهني عن

افشاء السر القدر ولما قال اذا ذكر التجوم فأمسكوا واذا ذكر القدر فأمسكوا واذا ذكر
أصحابي فأمسكوا ولما خص حذيفة رضي الله تعالى عنه ببعض الاسرار فاذا منع عن
حكاية مناجاة ذرات الملائك والملوك لقلوب أرباب المشاهدات مانعان أحدهما
استحالة افشاء السر والثاني خروج كلماتها عن الحصر والنهاية ولكافي المثال الذي كفا
فيه وهو حركة القلم فحكي عن مناجياتهم اقدرا يسيرا تفهم به على الاجمال كيفية ابتشاء
التوكل عليهم وانزاد كلماتهم الى الحروف والاصوات وان لم تكن هي حروفا وأصواتا
ولكن هذه ضرورة التفهيم فنقول قال بعض الناظرين عن مشكاة نور الله للكاغد
وقدر آه اسود وجهه بالخبر ما بال وذهك كان أبيض مشرقا قال ان قد ظهر عليه
السواد فلم سودت وجهك وما السبب فيه فقال الكاغد ما أنصفني في هذه المطالبة
فاني ما سودت وجهي بنفسى لكن فسل الخبر فانه كان مجموعا في المحبرة التي هي مستقره
ووطنه فسا فر عن وطنه ونزل بساحة وجهي عدوانا وظلما فقال صدقت فسأل الخبر
عن ذلك فقال ما أنصفني فاني كنت في المحبرة وادعاسا كما عازما على أن لا أبرج
منها فاعتدى على القلم بطمعه الفاسد واختطفني من وطني واجلاني عن بلدي وفرق
جمعي وبددني كما ترى على ساحة يضاء فالسؤال عليه لا على فقال صدقت ثم سأل
القلم عن السبب في ظلمه وتعديده واخراج الخبر عن وطنه فقال سل اليد والاصابع
فاني كنت قصبا تابسا على شط الانهار متنزها بين خضرة الاشجار فجاءتني اليد
بسمكين فأزالت عني قشرك ومرت على ثيابي واقتلعتني من أصلي ثم فصلت بين
أنا وبينى ثم برقتني وشقت رأسي ثم غسقتني في سواد الخبر ومرارته وهوذا استخدمني
وعيشني على قبة رأسي فلقد نثرت الملح على جرحي بسؤالك وعما بك فتخ عني وسل من
قهرني فقال صدقت ثم سأل اليد عن ظلم القلم وتعديها عليه واستخدامها له فقالت
ما أنا الا لحم وعظم ودم وهل رأيت لحما يظلم أو جسما يتحرك بنفسه وانما أنا مركب مسخر
ركبني فارس يقال له القدرة والقوة فهي التي تردني وتجول بي في النواحي أما ترى
المدر والجر والشجر لا يتعدى شئ منها مكانه ولا يتحرك على نفسه اذ الم يركبه مثل هذا
الفارس القوى الفاهر أما ترى أيدي الموتى تساويني في صورة العظم واللحم والدم
ثم لا معاملته بينهما وبين القلم فأنا أيضا من حيث أنا لا معاملتي بيني وبين القلم فسل القدرة
عن شأني فاني مركب أزجني من ركبتي فقال صدقت ثم سأل القدرة عن شأنها
في استعمال اليد واستخدامها وكنة ترديد هالها فقالت دع عنك لومي ومعانيتي
فيكم من لائم لوم وكم من ملوم لا ذنب له وكيف خنتي عالمك أمري أو كيف ظننت أنني
ظلمتها لما ركبته اولد كنت راكبة لها قبل التحريك وما كنت أركبها ولا أستسخرها
بل كنت نائمة ساكنة نوما ظن الباطون بي اني ميتة أو معدومة لاني ما كنت أتحرك لم
ولا أحرك حتى جاءني موكل أزجني وأرهنني الى ما تراه مني فكانت لي قوة على

مساعدة ولم يكن لي قوة على مخالفته وهذا الموكل يسمى الارادة ولا أعرفه الا باسمه
 وجم بجرمه وصياله اذ ازعجني من غمرة النوم وأرهقني الى ما كان لي من سدوحة عنه
 لو خلا في ورأي فقال صدقت ثم سألت الارادة ما الذي جرى لك على هذه القدرة الساكنة
 المطمئنة حتى صرفتها الى التهربك وأرهقتها اليه ارهاقا لم تجد عنه مخلا ومناصا
 فقالت الارادة لا تهمل علي فاعل انما عذرا وانت تلوم فاني ما انتهضت بنفسي ولكنني
 أنهضت وما اتبعثت ولكنني بعثت بحكم قاهر وأمر جازم وقد كنت ساكنة قبل مجيئه
 وانك نورد علي من حضرة القلب رسول العلم على لسان العقل بالاشخاص للقدرة
 فأنشخصت باضطرار فاني مسكينة مسخرة تحت قهر العلم والعقل ولا أدري بأي جرم
 وقفت عليه وسخرت له وألزمت طاعته لكن أدري أنني في دعة وسكون ما لم يرد علي
 هذا الوارد القاهر وهذا الحاكم العادل أو الظالم وقد وقفت عليه وقضا وألزمت
 طاعته الزامابل لا يبقى لي معه مهم ما جزم حكمه طاعة علي المخالفة اعمرى مادام
 هو في التردد مع نفسه والتخير في حكمه فأناسا كنة لكن مع استنهار وانتظار بحكم
 فاذا انجز حكمه انزعجت بطبع وقهر تحت طاعته وأنشخصت القدرة لقوم بموجب
 حكمه فسل العلم عن شأني ودع عن عتابك فاني أقول

مهم ما ترحلت عن قوم وقد قدروا * أن لا تفارقهم فالراحلون هم

فقال صدقت وأقبل على العقل والعلم والقلب مطالبهم ومعانيها اليهم على
 استنفاض الارادة وترشيحها لاشخاص القدرة فقال العقل أما أنا فسراج ما اشتعلت
 بنفسي ولكن أشعلت وقال القلب أما أنا فلوح ما انبسطت بنفسي ولكنني بسطت وقال
 العلم انما أنا نقش نقش في بياض لوح القلب لما أشرق سراج العقل وما انخططت
 بنفسي فحكم كان هذا اللوح قبلي خالبا عن فسل القلم عنى فان الخط لا يكون الا بالقلم
 فعند هذا اتقنع السائل ولم يقنعه جوابه فقال قد طال تعبي في هذا الطريق وكثرت
 منازلي ولا يزال يحيايني من طمعت في معرفة هذا الامر منه على غيره ولكنني قد كنت
 أطمع نفسي بكرة الترداد لما كنت أسمع كلاما مقبولا في القوادع عذرا ظاهرا في دفع
 السؤال فأما قولك اني خط ونقش وانما خطني قلم فلست أفهمه فاني لا أعلم قلما الا من
 القصب ولا لوح الا من العظم والخشب ولا خط الا بالحبر ولا سراج الا من النار وانى
 أسمع في هذا المنزل حديث اللوح والسراج والخط والقلم ولا أشاهد من ذلك شيئا أسمع
 جمعة ولا أرى طعنا فقال له العلم ان صدقت فيما قلت قبضا عمتك من جاة وزادك
 قليل ومن كبت ضعيف واعلم أن المهالك في الطريق الذي توجهت اليه كثيرة
 فأصواب لك أن تنصرف وتدع ما أنت فيه فها هذا بعثك فادرج عنه فكل ميسر
 لما خلق له وان كنت راغبيا في استتمام الطريق الى المقصد فأتني سمعك وأنت شهيد
 واعلم أن العوالم في طريقك هذا ثلاثة عالم الملك والشهادة واولها ولقد كان الكاغد والحبر

والقلم وليد من هذا العالم وقد جاوزت تلك المنازل على سهولة والثاني عالم الملكوت وهو رائي فاذا جاوزتني انتهيت الى منازل وفيها المهامة الفيج والجبيل الشاهقة والبحار المنفرقة ولا أدري كيف تسلم فيها والثالث عالم الجبروت وهو بين عالم الملك وعالم الملكوت ولقد قطعت منه ثلاثة منازل اذ في أوله منزل القدرة والارادة والعلم وهو واسطة بين عالم الملك والملايكوت لان عالم الملك أسهل منه طريقا وعالم الملكوت أوعر منه منهجا وانما عالم الجبروت بين عالم الملك وعالم الملكوت ينسب به السفينة التي هي في الحركة بين الارض والماء فلا هي في حد ارض طراب الماء ولا هي في حد سكوت الارض وثباتها وكل من يعيش على الارض يعيش في عالم الملك والشهادة فان جاوزت قوته الى حد يقوى فيه على ركوب السفينة كان كمن يعيش في عالم الجبروت فان انتهى الى أن يعيش على الماء من غير سفينة مشى في عالم الملكوت من غير تنعيم فان كنت لا تقدر أن تعيش على الماء فانصرف فقد جاوزت الارض وخلفت السفينة ولم يبق بين يديك الا الماء الصافي وأول عالم الملكوت مشاهدة القلم الذي يكتب به العلم وحصول اليقين الذي يعيش على الماء أما سمعت قول رسول الله صلى الله عليه وسلم في عيسى عليه السلام لو ازداد يقينا لمشي على الهواء لما أن قبيل له انه كان يعيش على الماء فقال السالك السائل قد دقت بئر في أمري واستشعر قلبي خوفا مما وصفته من خطر الطريق ولست أدري أأطبق قطع هذه المهامة التي وصفتها أم لا فلهذا من علامة فقال نعم افتح بصرك واجمع ضوء عينيك وحدقه نحو فان ظهر لك القلم الذي به انك كتبت في لوح القلب فيشبه أن تكون أهلا لهذا الطريق فان كل من جاوز عالم الجبروت وقرع أول باب من أبواب الملكوت كوشف بالقلم أماترى النبي صلى الله عليه وسلم في أول أمره كوشف بالقلم اذ نزل عليه قوله تعالى اقرأ باسم ربك الذي خلق خلق الانسان من علق اقرأ وربك الاكبرم الذي علم بالقلم علم الانسان ما لم يعلم فقال السائل لقد دقت بئر في أمري وحدقته فوالله ما أرى قصبا ولا خشبا ولا أعلم قلم الا كذلك فقال العلم لقد دأبت النجعة أما سمعت أن متاع البيت يشبه رب البيت أما علمت أن الله لا تشبه ذاته ما تر الذوات فكذلك لا تشبه به يده الايدي ولا قلمه الاقلام ولا كلامه سائر الكلام ولا خطه سائر الخطوط فهذه أمور الهية من عالم الملكوت فليس الله تعالى في ذاته يجسم ولا هو في مكان بخلاف غيره ولا يده لحم وعظم ودم بخلاف الايدي ولا قامه من قصب ولا لوجه من خشب ولا كلامه بصوت وحرف ولا خطه رقم ورسم ولا حبره زاج وعقوص فالاشاهد هذا هكذا انما أرا الا مختلفا بين خولة التنزيه وأتونه التشبيه مذبذبين هذا وذلك لا الى هؤلاء ولا الى هؤلاء فكيف نزهت ذاته وصفاته عن الاجسام وصفاته ما نزهت كلامه عن معاني الحروف والاصوات وأخذت تتوقف في يده وقلمه ولوحه وخطه

فان كنت قد فهمت من قوله ان الله خلق آدم على صورته الصورة الظاهرة المدركة
 بالبصر فكيف مشبهها مطلقا كما يقال ~~هكذا~~ يهوديا صرفا والافلا تلعب بالتوراة
 وان فهمت منه الصورة الباطنة التي تدرك بالبصائر لا بالبصار فكيف منزها صرفا
 ومقدسا خلاقا والطريق فانك بالوادي المقدس طوى واستمع بسر قايك لما يوحى
 فلعلك تجد على النار هدى ولعلك من سرادقات العز تنادي بمناودي موسى اني
 انا الله لا اله الا أنا فلما سمع السالك من العلم ذلك استشعر صورته نفسه وانه مخنث
 في التشبيه والتزييه فاشتعل قلبه نارا من حدة غضبه على نفسه لما راها بعين النقص
 ولقد كان زيته الذي في مشكاة قلبه يكاد يضيء ولولم تمسه نارا فلما انقغ فيه العلم بجودته
 اشتعل زيته فأصبح نورا على نور فقال له العلم اغتم الان هذه الفرصة وافتح بصرك
 فاعلمك تجد على هذه النار هدى ففتح بصره فأنكشف له القلم الالهي واذا هو كما رصفه
 العلم في التزييه ما هو من خشب ولا قصب ولا له رأس ولا ذنب وهو يكتب على الدوام
 في قلوب البشر كلهم أصناف العلوم وكان له في كل قلب رأس ولا رأس له ففضي منه
 العجب وقال نعم الرفيق العلم جزاء الله عنى خيرا اذا الان ظهر لي صدق انبائه عن
 أوصاف القلم فاني أراه قلما لا كالأقلام فعند هذا ودع العلم وشكره وقال قد طال مقامى
 عندك ومرادنى لك وأنا عازم على السفر الى - حضرة القلم فاسأله عن شأنه فسار اليه
 وقال أيها القلم ما بالاك تخط على الدوام في القلوب من العلوم ما تبعث به الارادات الى
 أشخاص القدر ووصرفها الى المقددورات فقال لقد نسيت ما رأيت من عالم الملك
 والشهادة وسمعت من جواب القلم لم ادسأله فأحالك على اليد فقال لم أنس ذلك فقال
 لجوابي مثل جوابه قال كيف وأنت لا تشبهه قال القلم أما سمعت ان الله خلق آدم
 على صورته قال بلى قال فسل عن شأنى الملقب بعين الملك فاني في قبضته وهو الذى
 برّدنى وأنا مة هو رمسخر فلا فرق بين القلم الالهي وقلم الآدمي في معنى التسخير وانما
 الفرق في ظاهر الصور فقال ومن عين الملك فقال القلم أما سمعت قوله تعالى والسموات
 مطويات بيمينه قال بلى قال فالأقلام أيضا في قبضة يمينه وهو الذى برّدها فسار
 السالك من عنده الى اليمين حتى شاهده ورأى من عجائبه ما يزيد على عجائب القلم
 ولا يجوز وصف شئ من ذلك ولا شرحه بل لا تحوى مجلدات ~~كثيرة~~ عشرة عشر
 وصفه وبالجمل له انه عين لا كالإيمان ويد لا كالإيدي وأصبع لا كالأصابع فرأى القلم
 محرّك في قبضته فظهر له عذر القلم فسأل اليمين عن شأنه وتحريكه للقلم فقال جوابي
 ما سمعته من اليمين التي في عالم الملك وهو الحوالة على القدرة اذ لا حكم لها في نفسها
 انما محرّكها القدرة لا محالة فسار السالك الى عالم القدرة فرأى فيه من العجائب
 ما استحقق عندها ما رأى قبل ذلك فسألها عن تحريك اليمين فقالت انما أنا صفة فسل
 القادر اذ العهدة على الموصوفات لاعلى الصفات وعندها اذا كان يزبغ ويطلق

بالجسرة لسان الدوال فثبت بالقول الثابت ونودي من وراء حجاب سرادقات
 الحضرة لا يستل عما يفعل وهم يستلون فغشيت به هيبه الحضرة فخر صفة اضطرب
 في غشيتها مدة فلما أفاق قال سبحانك ما أعظم شأنك تبت اليك ونوحك كنت عليك
 وآمنت بأنك الملك الجبار الواحد القهار فلا أخاف غيرك ولا أرجو سواك ولا أعوذ
 إلا بعفوك من عقابك وبرضالك من سخطك ومالي إلا أن أسألك وأنضرك اليك وأبتل
 بين يديك فأقول اشرح لي صدري لا عرفك واحـ الى عقدة من لسانى لا نفى عليك
 فتودي من وراء الحجاب اياك أن تطمع في الثناء وتزيد على سيد الانبياء بل ارجع اليه
 فما آتاك فخذ وما نهى عنه فاتته وما قاله فقله فانه ما زاد في هذه الحضرة على ان قال
 سبحانك لا أحصى ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك فقال الهى ان لم يكن لسان
 جراحة على الثناء عليك فكيف لقلب مطمع في معرفتك فتودي اياك أن تخطى رقاب
 الصديقين فارجع الى الصديق الاكبر واقمديه فان صاحب سيد الانبياء كالبحر يجمع
 اقتديت اهتديت أما سمعته يقول العجز عن درلة الادراك انك كيف نصيبا من
 حضرتنا أن تعرف انك محروم من حضرتنا عاجز عن ملاحظة جمالنا وجلالنا
 فعندهذا ارجع السالك واعتذر عن أسئلته ومعاتباته وقال لليمين واليمين والعلم
 والارادة والقدر وما بعد هذا اقبلوا عذرى فاني كنت غريبا جديدا العهد بالدخول
 في هذه البلاد وكل داخل دهشة فما كان انكارى عليكم الا عن قصور وجهل
 والا أن قد صرح عندي عذركم وانكشف لي أن المتفرد بالملك والملكوت والعزة
 والجبروت هو الواحد القهار فما أنتم الا مسخرون تحت قهره وقدرته مرددون
 في قبضته وهو الاول والاخر والظاهر والباطن فلما ذكر ذلك في عالم الشهادة استبعد
 منه ذلك وقيل له كيف يكون هو الاول والاخر وما وصفان متناقضان وكيف
 يكون هو الظاهر والباطن والا قول ليس بالآخر والظاهر ليس بباطن فقال هو الاول
 بالاضافة الى الوجود اذا صدر منه الكل الى ترتيبه واحدا بهد واحد وهو الآخر
 بالاضافة الى سائر المسافرين اليه فانهم لا يزالون مترقين من منزل الى منزل الى أن يقع
 الانتهاء الى تلك الحضرة فيكون ذلك آخر السلسلة فرفهوا آخر في المشاهدة واول
 في الوجود وهو باطن بالاضافة الى العاقل فكيف في عالم الشهادة العالمين لا يراكم
 بالحواس الخمر ظاهرا بالتسمية الى من يطلبه في السراج الذي أشعل في قلبه بالبصيرة
 الباطنة النافذة في عالم الملكوت فهذا كان توحيد السالكين بطريق التوحيد
 في الفعل اعني من انكشف له أن الافعال واحد فان كانت مثل هذا التوحيد الاعتقادي
 هل يصلح أن يكون عمادا للتوكل وأصل لافيه فأقول نعم فان الاعتقاد اذا قوى على
 عمل الكشف في اثمار الاحوال الا أنه في الغالب يضعف ويتسارع اليه الاضطراب
 والتزلزل ولذلك يحتاج صاحبه الى متكلم يحرسه بكلامه أو الى أن يتعلم هو الكلام

ليخرج من به العقيدة التي تلقىها من استاذها ومن أبويه أو من أهل بلده وأما الذي شاهد الطريق وسلك بنفسه فلا يخاف عليه شيء من ذلك بل لو كشف الغطاء لما ازداد يقينا وإن كان يزاد وضوحا كما أن الذي يرى انسانا في وقت الاسفار لا يزاد يقينا عند طلوع الشمس بأنه انسان ولكن يزاد وضوحا في تفصيل خلقته وما من شال المكاشفين والمعتقدين الا كسحرة فرعون مع أصحاب السامري فان سحرة فرعون لما أن كانوا مطهرين على منتهى تأثير السحر اطول مشاهدتهم - وتجربتهم فرأوا من موسى عليه السلام ما جاز حد ود السحر انكشف لهم - حقيقة الامر فلم يكترثوا بقول فرعون لا قطع من أيديكم وأرجلكم بل قالوا ان نؤثر لك على ما جاءنا من البينات والذي فطرنا فاقض ما أنت فاض غماتنا قضى - هذه الحيلة التي ساقها ان البيان والكشف يمنع الله غير وأما أصحاب السامري لما ان كان ايمانهم - عن الله - نظر الى ظاهر الثعبان فلما نظروا الى عمل السامري وسمعوا خواره تغيروا وسمعوا قوله - هذا الهكم والله موسى ونسوا أن لا يرجع اليهم قولا ولا يلائمهم ضمرا ولا تنفعا فكل من آمن بالنظر الى ثعبان فيكفر لا محالة وكذا اذا نظر الى عمل لان كلامهم ما من عالم الشهادة والاختلاف والتضاد في عالم الشهادة كثير وعالم الملكوت من عند الله فلذلك لا تجد فيه اختلافا وتناقضا أصلا فان قلت ماذا كرت من التوحيد ظاهره - ما ثبت أن الوسائط والاسباب مسخرات وكل ذلك ظاهر الا في حركات الانسان فانه يتحرك ان شاء وبسبب ان شاء فكيف يكون مسخر ا فاعلم انه لو كان مع هذا يشاء ان شاء ولا يشاء ان لم يرد ان يشاء ا كان هذا من له القدم وموقع الغلط ولكن علمت انه يفعل اذا شاء ويشاء شاء أم يشاء فليست المشيئة اليه اذ لو كانت اليه لاقترت الى مشيئة أخرى وتسلسل الى غير نهاية واذا لم تكن المشيئة اليه فلهما وجدت المشيئة التي تصرف القدرة الى مقدورها انصرفت القدرة لا محالة ولم يكن لها سبيل الى المخالفة فالحركة لازمة ضرورة بالقدرة والقدرة محركة ضرورة عند انجزام المشيئة والمشيئة تحدث ضرورة في القاب فهذه ضروريات يترتب بعضها على البعض وليس للعبد أن يدفع وجود المشيئة ولا انصرف القدرة الى المقدور بدها ولا وجود الحركة بعد بعث المشيئة للقدرة فهو مضطر في الجميع فان قلت فهذا جبر محض والجبر يناقض الاختيار وانت لا تشكر الاختيار فيكون العبد مجبور الاختيار ا فاقول لو انكشف لك الغطاء لعرفت انه في عين الاختيار مجبور وهو اذن مجبور على الاختيار فكيف يفهم الاختيار فلنشرح الاختيار بلسان المتكلمين شرحا وجيزا يليق بمائدة كرمه طافلا وتابعا فان هذا الكتاب لم يقصد به الا علم المعاملة ولكني أقول لغضا الفعل من الانسان يطلق على ثلاثة أوجه اذ يقال الانسان يكتب بالاصابع ويتنفس بالخجيرة والرئة ويحرق الماء اذا وقف عليه بجسمه فينسب اليه الحرق لاما والتنفس والكتابة وهذه الثلاث في حقيقة

الاضطراب والجلب واحد ولكنها تختلف وراه ذلك في أمور فأعرب لذلك عنها بـ ثلاث
 عبارات فسمى خرقه للماء عند وقوعه على وجهه فعلا طبيعيا وسمى تنفسه فعلا اراديا
 وسمى كسبه فعلا اختياريًا والجلب ظاهر في الفعل الطبيعي لأنه مهما وقت على وجه
 الماء أو تخطي من السطح انخراق الماء والهواء لا محالة فيه ففيه كون الخرق بعد
 التخطي ضروريا والتنفس في معناه فان نسبة حركة الخنجر الى ارادة النفس كنسبة
 انخراق الماء الى ثقل البدن مهـ ما كان الثقل موجودا وجد الانخراق بعده وليس
 الثقل اليه ففيه كذلك الارادة ليست اليه ولذلك لو قصدت عين الانسان بآلة طبق
 الاجفان اضطرابا ولو اراد أن يتركها مفتوحة لم يقدر مع أن تغمض الاجفان
 فعل اختياري ارادي ولم كنه اذا مثل صورة الابرة في مشاهدته بالادراك حدثت
 الارادة للتغمض ضرورة وحدثت الحركة لها ولو اراد أن يتركها لم يقدر عليه
 مع أنه فعل بالقدرة والارادة فقد التحق هذا بالفعل الطبيعي في كونه ضروريا
 فأما الثالث وهو الاختياري فهو مظنة الاتساع كالكتابة والنطق وهو الذي
 يقال فيه ان شاء فعل وان شاء لم يفعل وتارة يشاء وتارة لا يشاء فيظن من هذا
 أن الامر اليه وهذا الجعل بمعنى الاختيار فلنكشف عنه وبيانه أن الارادة
 تبع العلم الذي يحكم بأن الشيء موافق لك والاشياء تنقسم الى ما تحكم به مشاهدتك
 الظاهرة أو الباطنة بأنه موافقك من غير تحجور وتردد الى ما قد يتردد العقل فيه فالذي
 يقطع به من غير تردد أن تقصد عينك مثلا بآلة أو يدك بسيف فلا يكون في علمك
 تردد في أن دفع ذلك خير لك وموافق فلا جرم تنبعث الارادة بالعلم والقدرة بالارادة
 وتحصل حركة الاجفان بالدفع وحركة اليد بدفع السيف وذلك من غير
 رؤية وفكرة ويكون ذلك بالارادة ومن الاشياء ما يتوقف التمييز والعقل فيه فلا يدري
 أهو موافق ام لا فيحتاج الى رؤية وفكر حتى يتبين أن الخير في الفعل أو الترتل فاذا حصل
 بالفكر والرؤية العلم بأن أحدهما خير التحق ذلك بالذي يقطع به من غير رؤية وفكر
 وانبعثت الارادة ههنا كما تنبعث لدفع السيف والسنان فاذا انبعثت لفعل ما ظهر
 للعقل أنه خير سميت هذه الارادة اختيارا متوقفا من الخير أي هو انبعثت الى ما ظهر
 للعقل أنه خير وهو عين تلك الارادة ولم ينتظر في انبعثاتها الى ما انتظرت تلك الارادة
 وهو ظهور وخبرية الفعل في حقه إلا أن الخبرية في دفع السيف ظهرت من غير رؤية
 بل على البديهة وهذا اقتصر الى الروية فالاختيار عبارة عن ارادة خاصة وهي التي
 انبعثت بإشارة العقل فيما له في ادراكه توقف ومن هذا قيل العقل يحتاج اليه للتمييز
 بين خير الخيرين وشر الشرين ولا يتصور أن تنبعث الارادة الا بحكم الحس أو التخيل
 أو بحكم جزم من العقل ولذلك لو اراد الانسان أن يحرق نفسه مثلاً لم يمكنه
 لالعدم القدرة في يده أو لالعدم السكين ولكن لفقد الارادة الداعية المشخصة للقدرة

وانما فقدت الارادة لانها تتبع بحكم العقل أو الحس يكون القفل موافقا وقتل نفسه
ليس موافقا له فلا يمكنه مع قوة الاعضاء أن يقتل نفسه الا اذا كان في عقوبة مؤلمة
لا تطاق فان العقل ههنا يتوقف في الحكم ويتدبر لانه ردد بين شر الشرين فان ترجحه
بعد الروية أن ترك القتل أقل شر لم يمكنه قتل نفسه وان حكمه بأن القتل أقل شرا
وكان حكمه جزما لا ميل فيه ولا صارف عنه انبعثت الارادة والقدرة وأهلك نفسه
كلاذي يتبع بالسيف للقتل فانه يرى نفسه من السطح مثلا وان كان مهاكوا لا يبالى
ولا يمكنه أن لا يرى نفسه ولو كان يتبع بضرب خفيف فاذا انتهى الى طرف السطح
حكم العقل بأن الضرب أهون من الرمي فوقفت أعضاؤه فلا يمكنه أن يرى نفسه
ولا تتبع له داعية البتة لان داعية الارادة مسخرة بحكم العقل والحس والقدرة
مسخرة للداعية والحركة مسخرة للقدرة والكل يصدر بالضرورة فيه من حيث
لا يدري فانما هو محل ومجرى له هذه الامور فاما أن يكون منه فكلاهما فاذا ن معنى
كونه مجبورا أن جميع ذلك حاصل فيه من غيره لا منه ومعنى كونه مختارا أنه
محل لا وادة حدث فيه جبر بعد حكم العقل بكون الفعل خيرا او حدث الحكم أيضا
جبرا فاذا ن هو مجبور على الاختيار ففعل النار في الاحراق مثلا جبر محض وفعل الله
اختيار محض وفعل الانسان على منزلة بين المنزلتين فانه جبر على الاختيار فطلب
أهل الحق له اذ عبارة الثالثة لما ان كان فنا ثالثا وأتموافيه بكتاب الله فسموه
كسبا وليس مناقضا للجبر ولا للاختيار بل هو جامع بينهما عند من فهمه وفعل الله
يسمى اختيارا بشرط أن لا يقهرهم من الاختيار ارادة بعد تردد وتخير فان ذلك في حقه
محال وجميع الانفاظ المذكورة في اللغات لا يمكن أن تستعمل في حق الله تعالى
الا على نوع من الاستعارة والتجوز فان قلت فهل تقول ان العلم ولدا لارادة والارادة
ولدت القدرة والقدرة ولدت الحركة وان كل متأخر حدث من المتقدم فان قلت ذلك
فقد حكمت بحدوث شيء لا من قدرة الله وان أبيت ذلك فامعنى ترتب البعض من هذا
على البعض فاعلم ان القول بأن بعض ذلك حدث من بعض جهل محض سواء عبر
عنه بالتولد أو بغيره بل حواله جميع ذلك على المعنى الذي يعبر عنه بالقدرة الازلية وهو
الاصل الذي لم يقف عليه كافة الخلق الا الراسخون في العلم فانهم وقفوا على كنه معناه
والكافة وقفوا على مجرد لفظه مع نوع تشبيه لقدرة تنا وهو بعيد عن الحق وبيان
ذلك بطول ولكن بعض المقدمات مترتبة على البعض في الحدوث ترتب المشروط
على الشرط فلا يصدر من القوة الازلية ارادة الابد علم ولا علم الابد حياة ولا حياة
الابد محال وكلا لا يجوز أن يقال الحياة حصلت من الجسم الذي هو شرط الحياة
فكذلك في سائر درجات الترتيب ولكن بعض الشروط مما ظهر للعامة وبعضها
لم يظهر الا للخواص المشغفين بنور الحق والا فلا يتقدم متقدما ولا يتأخر متأخرا

الا بالحق والازوم وكذلك جميع أفعال الله تعالى ولولا ذلك لكان التقديم والتأخير
 عبثا يضاهاى فعل المجازين تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا والى هذا أشار قوله تعالى
 وما خلقنا السموات والارض وما بينهما الا عبيد ما خلقنا ما الا بالحق فكل ما بين
 السماء والارض حادث على ترتيب واجب وحق لازم لا يتصور أن يكون الا كما حدث
 وعلى الترتيب الذى وجدنا تأخر متأخر الا لا تتطابق شرطه والمشرط قبل الشرط
 محال والحال لا يوصف بكونه مقدورا فلا يتأخر العلم عن النطقة الالفقة بشرط الحياة
 ولا تتأخر عنها الارادة بعد العلم الالفقة بشرط العلم وكل ذلك على منهاج الواجب
 وبترتيب الحق ليس فى شئ من ذلك لعب واتفاق بل كل ذلك بحكمة وتدبير وتفهم ذلك
 هو ولذا نضرب لتوقف المقدور مع وجود القدرة على وجود الشرط مثالا يقترب
 مبادئ الحق من الافهام الضعيفة وذلك بأن نقدر انسانا محمدا نقدر انفسه فى ماء
 الى رقبته فالحدث لا يرتفع عن أعضائه وان كان الماء هو الذى يرفع الحدث وهو
 ملاق له فقدرة القدرة الازلية حاضرة ملاقية للقدرة وراث متعلقة بها ملاقة الماء
 للأعضاء وان لا يحصل بها المقدور كما لا يحصل رفع الحدث بالماء انتظارا للشرط
 وهو غسل الوجه فاذا وضع الواقف فى الماء وجهه على الماء عمل الماء فى سائر الأعضاء
 وارتفع الحدث فربما يظن الجاهل أن الحدث ارتفع عن اليد برفعه عن الوجه
 لانه حدث عقبه اذ نقول كان الماء ملاقيا ولم يكن رافعا والماء لم يتغير عما كان فكيف
 حصل منه ما لم يحصل من قبل بل حصل ارتفاع الحدث من اليد عند غسل الوجه
 فاذن غسل الوجه هو الرافع للحدث عن اليد وهذا جهل يضاهاى ظن من يظن أن
 الحركة تحصل بالقدرة والقدرة بالارادة والارادة بالعلم وكل ذلك خطأ بل عند
 ارتفاع الحدث عن الوجه ارتفع الحدث عن اليد بالماء الملاقي لها لا بغسل الوجه والماء
 لم يتغير واليد لم تتغير ولم يحدث فيها شئ ولكن حدث وجود الشرط فظهر أثر العلة
 فهكذا ينبغي أن يفهم صدور المقدورات من القدرة الازلية مع أن القدرة قديمة
 والمقدورات حادثه وهذا قرع باب اعالم آخر من هو المالكاشفات فلتترك جميع ذلك
 فان مقصودنا التنبيه على طريق التوحيد فى الفعل وأن الفاعل بالحقيقة واحد فهو
 المخوف والمرجو عليه الاعتماد والتوكل ولم نقدر على أن نذكر من بحار التوحيد
 الاقطرة من بحر المقام الثالث من مقامات التوحيد واستيفاء ذلك محال وكل ذلك
 ينطوى تحت قولك لا اله الا الله وما أخف مؤنتها على اللسان وما أسهل اعتقاده فهموم
 لفظها على القلب وما أعز حقيقتها عند العلماء الراسخين فكيف عند غيرهم فان قلت
 فكيف الجمع بين التوحيد والشرع ومعنى التوحيد أن لا فاعل الا الله ومعنى الشرع
 اثبات الافعال للعباد فان كان العبد فاعلا فكيف يكون الله فاعلا وان كان الله
 فاعلا فكيف يكون العبد فاعلا ومفعول بين فاعلين غير مفهوم فأقول نعم ذلك غير

مفهوم اذا كان للفاعل معنى واحد وان كان له معنيان ويكون الاسم مجزأ مرادفا
 بينهما لم يتناقض كما يقال قتل الامير فلانا ويقال قتله الجلال ولكن الامير قاتل بمعنى
 والجلال بمعنى آخر فكذلك العبد فاعل بمعنى والله فاعل بمعنى آخر فارتبطت القدرة
 بالارادة والحركة بالقدرة ارتباط الشرط بالشرط وارتبطت بالقدرة الله ارتباط المعلول
 بالعللة وارتباط الاختراع بالاختراع وكل ماله ارتباط بقدرة فان محل القدرة يسمى فاعلا له
 كيف ما كان الارتباط كما يسمى الجلال قاتلا والامير قاتلا لان القتل ارتبط بقدرة هما
 ولكن على وجهين مختلفين فلذلك سمى فعلا له ما فكذلك ارتباط المقدور بين القدرتين
 ولاجل توافق ذلك ونظا بقية نسب الله تعالى الافعال في القرآن مرة الى الملائكة
 ومرة الى العباد ونسبها لبعضها مرة اخرى الى نفسه فقال تعالى في الموت نبي يوفاهم
 ملك الموت الذي وكل بكم ثم قال تعالى الله يتوفى الانفس حين موتها وقال تعالى
 افرأيتم ما تخرفون اضاف ذلك اليها ثم قال انا صبينا الماء صبا ثم نفقنا الارض شقا
 فانبتنا فيها احبا وعتبا وقضيا وزيتونا وقال تعالى فارسلنا اليها روجنا فتمثل لها نبيرا
 سويا ثم قال فنحننا فيها من روحنا وكان النافع جبريل وكما قال فاذا قرأناه فاتبع قرآنه
 قبل في التفسير معناه اذا قرأ عليك جبريل وقال تعالى قاتلوهم يعذبهم الله بأيديكم
 اضاف القتل اليهم والتعذيب الى نفسه والتعذيب هو عين القتل بل صرح وقال
 فلم يقتلوهم ولكن الله قتلهم وقال ومارميت اذ رميت ولكن الله رمى وهو جمع بين
 النقي والاثبات ظاهرا ولكن معناه اذ رميت بالمعنى الذي يكون العبد منه
 راميا به فارميت بالمعنى الذي يكون الرب به راميا اذ هما معنيان مختلفان وقال
 تعالى الذي علم بالقلم ثم قال الرحمن وقال علمه البيان وقال ثم ان علينا بيانه وقال
 افرأيتم ما تمنون انتم تخلقونه ام نحن الخالقون ثم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
 في وصف ذلك الارحام انه يدخل الرحم فيأخذ النطفة في يده ثم يصورها جسدا
 فيقول يا رب اذكر ام اتى أسوى ام معوج فيقول الله ما شاء ويخلق الملك وفي لفظ آخر
 يصورها الملك ثم ينفخ فيها الروح بالسعادة أو بالشقاوة وقد قال بعض السلف ان الملك
 الذي يقال له الروح هو الذي يولج الارواح في الاجساد وأنه يتنفس بوصفه فيكون
 لكل نفس من أنفاسه روحا يلج في جسم ولذلك سمي روحا وما ذكره من منسل
 هذا الملك وصفته فهو حق بشاهده أرباب القلوب يصائرهم فأما كون الروح عبارة
 عنه فلا يمكن أن يعلم الا بالنقل والحكم به دون النقل تخمين مجرد وكذلك ذكر الله
 تعالى في القرآن الأدلة والآيات في الارض والسموات ثم قال أولم يكف بربك أنه
 على كل شيء شهيد وقال شهد الله أنه لا اله الا هو فين أنه الدايمل على نفسه وليس ذلك
 يتناقض بل طرق الاستدلال مختلفة فكيف من طالب عرف كل الموجودات بالله
 كما قال بعضهم عرفت ربي ربي ولولا ربي لما عرفت ربي وهذا معنى قوله أولم يكف بربك

انه على كل شئ شهيد وقه وصف الله نفسه بأنه الحي والميت ثم قوس الموت والحياة
الى ملكين ففي الخبر أن ملكي الموت والحياة تناظرا فقال ملك الموت أنا ميت الاحياء
وقال ملك الحياة أنا حي الاموات فأوحى الله تعالى اليهما ~~ما~~ ~~هو~~ ~~نوع~~ ~~على~~ ~~عمل~~ ~~كما~~
وما سخرتم الله من الصنع وأنا المسيت والمحيي لا يميت ولا يحيي سواي فاذن الله
بما يستعمل على وجوه مختلفة فلا تنس هذه المعاني اذا فهمت ولذلك قال صلى الله
عليه وسلم للذي ناوله التمرة خذها لولم تأتها لاتلك أضاف الايمان اليه والى التمرة
ومعها يوم أن التمرة لا تأتي على الوجه الذي يأتي الانسان اليها ولذلك لما قال التائب
أتوب الى الله ولا أتوب الى محمد قال صلى الله عليه وسلم عرف الحق لاهله فكل من
أضاف الكل الى الله تعالى فهو الحق الذي عرف الحق والحقيقة لاهله ومن أضاف
الى غيره فهو المتجاوز المستعير في كلامه وللجوز وجه كما أن للحقيقة وجهها واسم
الفاعل وضعه واضع اللغة للمخترع ~~والصحيح~~ ~~ظن~~ أن الانسان مخترع بقدرته فسماه
فاعلا بحركته وظن أنه تحقيق وتوهم أن نسبته الى الله تعالى على سبيل المجاز مثل نسبة
القتل الى الامر فانه مجاز بالاضافة الى نسبته الى الجلال فلما انكشف الحق لاهله
عرفوا أن الامر ~~بالعكس~~ وقالوا ان كان الفاعل قد وضعه الله أي اللغوى للمخترع
فلا فاعل الا الله فالاسم له بالحقيقة ولغيره بالمجاز أي تجوزبه عما وضعه اللغوى له
ولما أجرى حقيقة المعنى على لسان بعض الاعراب فصاروا اتفاقا فصدق رسول الله
صلى الله عليه وسلم فقال عليه الصلاة والسلام اصدق بيت قاله العرب قول لبيد
ألا ~~لشئ~~ ~~ما~~ ~~اخلا~~ ~~الله~~ ~~باطل~~ أي كل ما لا قوام له بنفسه وانما يقيم بغيره فهو
باعتبار نفسه باطل فانما هو حقيقة وحقيقته بغيره لا بنفسه فاذن لا حق بالحقيقة
الا القيوم الحي الذي ليس كمثل شئ وهو السميع البصير فانه قائم بذاته وكل ما سواه
قائم بقدرته فهو الحق وما سواه باطل ولذلك قال سهل يامسكين كان ولم تكن ويكون
ولا تكون فلما كنت اليوم صرت تقول أنا وانا كن الا أن كالم تكن فانه اليوم كما كان
فان قلت فقد ظهر أن الكل جبر فاعني الثواب والعقاب والغضب والرضا وكيف
غضبه على فعل نفسه فاعلم أن معنى ذلك قد أشرنا اليه في كتاب الشكر
فلا نطول باعادته فهذه القدر الذي رأينا الرمز اليه من التوحيد الذي يورث
حال التوكل ولا يتم هذا الا بالايان بالرحمة والحكمة فان التوحيد يورث النظر الى
سبب الاسباب والايان بالرحمة وسهتها هو الذي يورث الثقة بسبب الاسباب ولا يتم
حال التوكل كما سيأتي الا بالثقة بالوكيل وطه أئينة القلب الى حسن نظر الكفيل
وهذا الايمان أيضا باب عظيم من أبواب الايمان وطريقة حكاية ~~المستكشفين~~ ~~فيه~~
نطول فلنذكر حاصله ليعتقده الطالب لمقام التوكل اعتقادا قاطعا لا يتريب فيه
وهو أن يصدق تصديقا يقينيا لا ريب فيه ولا ضعف أن الله عز وجل لو خلق الخلائق

كلهم على عقل أعقلهم وعلم أعلمهم وخلق لهم من العلم ما تحتهم له نفوسهم وأفاس
عليهم من الحكمة ما لامتهم لوصفه ثم زاد مثل عدد جميعهم علما وحكمة وعقلا
ثم كشف لهم عواقب الامور وأطلعهم على أسرار الملكوت وعرفهم دقائق
اللطيف وخفايا العقوبات حتى اطلعوا به على الخير والشر والنفع والضرر ثم أمرهم
أن يدبروا الملك والمال كوت بما أعطوا من العلوم والحكم لما اقتضى تدبيرهم جميعا مع
الاعوان والتظاهر عليه أن يزداد فيادبر الله سبحانه الخلق به في الدنيا والآخرة جناح
بعوضة ولا أن ينفص منها جناح بعوضة ولا أن يرفع فيها ذرة أو ينخفض فيها ذرة ولا
أن يدفع مرض أو عيب أو نقص أو فقر أو ضرر عن بلى به ولا أن يزال صفة أو كمال أو غنى
أو نفع عن أنعم عليه بل كل ما خلقه الله تعالى من السموات والارض اذا رجع عواقبها
البصير وطولوا فيها النظر لم يروا فيها تفاوتا ولا فطورا وكل ما قسم الله تعالى بين
عباده من رزق وأجل وسرور وفرح وعجز وقدر وإيمان وكفر وطاعة ومعصية فكله
عدل محض لا جور فيه وحق صرف لا ظلم فيه بل هو على الترتيب الواجب الحق على
ما ينبغي وكما ينبغي وبإقدار الذي ينبغي وليس في الامم أصلا أحسن منه ولا أتم
ولا أكمل ولو كان واخره مع القدرة ولم يفعل له كان بخلاف ناقض الجود وظالما
يناقض العدل ولو لم يكن قادر الكان يحجزا يناقض الالهية بل كل فقر وضرر في الدنيا
فهو نقصان من الدنيا وزيادة في الآخرة وكل نقص بالاضافة الى شخص فهو نقص
بالاضافة الى غيره اذ لو لا الدليل لما عرف قدر النعم لو لا الارض لم تنعم الاصحاء بالصحة
ولو لا النار لما يعرف أهل الجنة قدر النعمة وكما أن فداء ارواح الانس بأرواح البهائم
وتسليم طهم على ذبحها ليس بظلم بل تقديم الكمال على الناقص عين العدل
فكذلك تفخيم النعم على سكان الجنان بتعظيم العقوبة على أهل النار فداء لاهل
الايمان بأهل الكفر عين العدل ولو لم يخلق الناقص لا يعرف الكامل ولو لا خلق البهائم
لما ظهر شرف الانسان فان الكمال والنقص يظهر بالاضافة فيتنقض الجود والحكمة
خلق الكامل والناقص جميعا وكما أن قطع اليد اذا تأكلت ابقاء على الروح عدل
لانه فداء كامل بناقص فكذلك الامر في التفاوت الذي بين الخلق في القسمة في الدنيا
والآخرة فكل ذلك عدل لا جور فيه وحق لا لعب فيه وهذا الآن بحر عظيم مضطرب
الامواج فيه غرق طوائف من القاصرين ووراء هذا البحر من القادر الذي تحير فيه
الاكثرون ومنع عن افشائه المكاشفون والحاصل أن الخير والشر مقتضى به وقد
صار ما قضى به واجب الحصول بعد سبق المشيئة فلا راد لحكمه ولا معقب لاقضائه
وأمره بل كل صفة كبيرة مستطوره وحصوله بقدر معلوم منتظر وما أصابك لم يكن
ليخطئك وما أخطأك لم يكن ليصيبك ولتقتصر على هذه المراض من علوم المكاشفة
الى هنا من احياء العلوم من أوائل كتاب التوحيد والتوكل وهو الكتاب الخامس

من ربيع المنهيات (الصفة) في الاصل مصدر ووصفت الشيء اذا ذكرته بمعنى ان فيه لكن
جعل في الاصطلاح عبارة عن كل أمر زائد على الذات يفهم في ضمن فهم الذات
ثبوتيا كان أو سلبيا فدخل فيه اللون والاكوان والاصوات والادراكات وغير ذلك
والعلاقة بين الصفة والموصوف هي النسبة الثبوتية وتلك النسبة اذا اعتبرت
من جانب الموصوف يعبر عنها بالانصاف واذا اعتبرت من جانب الصفة يعبر عنها
بالقيام والصفة تقوم بالموصوف والموصوف يقوم بالوصف فقول القائل زيد عالم وصف
زيد لصفة له وعلمه القائم به صفة لا وصفه وقد يطلق الوصف ويراد به الصفة وبهذا
لا يلزم الاتحاد لغة اذ لا شك أن الوصف مصدر وصفه اذا ذكر ما فيه والصفة عند أهل
الحق هي ما وقع الوصف مشتقا منها وهو دال عليها وذلك مثل العلم والقدرة ونحو ذلك
فالمعنى بالصفة ليس الا هذا المعنى والمعنى بالوصف ليس الا ما هو دال على هذا المعنى
بطريق الاشتقاق ولا يخفى ما بينهما من التغاير في الحقيقة والتغاير في الماهية ولا يلزم
من كون الشيء صفة وثباته له كونه موجودا أو ثباته في نفسه مطلقا ولا يلزم أن يكون
للواجب تعالى صفات موجودات أزلية مع أنه ليس كذلك عقلا ونقلا والصفة
النفسية هي التي لا يحتاج وصف الذات بها الى تعقل أمر زائد عليها ك الانسانية
والحقيقة والوجود والشيئية للانسان ويقابلها الصفة المعنوية التي يحتاج وصف
الذات بها الى تعقل أمر زائد عليها كالتحيز والحادث والصفة الثبوتية هي أن يشترك
للموصوف منها اسم والصفة السلبية هي أن يتسنع الاشتقاق لغيره وبعبارة أخرى
الصفة السلبية هي التي اتصف بها الذات من غير قيام معنى به ك العلم والقدرة
والارادة والكلام واختلفت عبارات الاصحاب في الصفة النفسية بناء على
اختلافهم في الاحوال فمن مال الى نفي الاحوال وهم الاكثرون وهو الاصح قالوا
الصفة النفسية عبارة عن كل صفة ثبوتية راجعة الى نفس الذات لا الى معنى زائد
عليها ومنهم من قال صفة النفس كل صفة دل الوصف بها على الذات دون معنى
زائد عليها والمال واحد ومن مال الى القول بالاحوال فعنده صفات النفس
احوال زائدة على وجود النفس ملازمة لها وأولى العبارة بهذا المذهب ما ذكره
بعضهم من أن الصفة النفسية عبارة عن كل صفة ثبوتية زائدة على الذات لا يصح
توهم اتفائها مع بقاء الذات الموصوفة بها أو ما للصفة المعنوية فعبارة عن كل
صفة ثبوتية دل الوصف بها على معنى زائد على الذات ثم اختلف أصحابنا فمن
قال بالاحوال قسم الصفة المعنوية الى معللة كالعلمية والقادرية ونحوهما وإلى
غير معللة كالعلم والقدرة ونحوهما ومن أنكر الاحوال أنكر الصفات المعللة
ولم يجعل ك كون العالم عالما والقادر قادرا زائدا على قيام العلم والقدرة بذاته
ثم ان صفاته تعالى ترجع الى سلب أو اضافة أو مركب منهم ما قاله سلب كالقديم

فانه يرجع الى سلب العدم أولا والى نفي الشبهة وثنى الاولوية عنه ~~وصح~~ الواحد
فانه عبارة عما لا يتقسم بوجه من الوجوه لا قولولا ولا فعلا ولا اضافة كجميع صفات
الافعال والمركب منهما كالريد والقادر فانهما مركبان من العلم والاضافة الى الخلق
وصفات الذات هي ما لا يجوز أن توصف الذات بصفاتها ~~كما~~ القدرة والعزة وصفات
الفعل هي ما يجوز أن توصف الذات بصفاتها كالرحمة والغضب وعند المعتزلة أن
ما ثبت ولا يجوز نفيه فهو من صفات الذات كالعلم ~~وصح~~ كذا في سائر صفات الذات
وما ثبت ويتقضى فهو من صفات الفعل كالخلق والارادة والرزق والكلام مما يجري فيه
الذنب والاثبات وعند الاشعرية ما يلزم من نفيه نفيه فهو من صفات الذات كما في نفي
الحياة والعلم وما لا يلزم من نفيه نفيه فهو من صفات الفعل كالأحياء والامانة
والخلق والرزق فعلى هذا الحد الارادة والكلام من صفات الذات لاستلزام نفي الارادة
الجبر والاضطرار ونفي الكلام الحر والسكون ولا حاجة على أصلنا الى الفرق لأن
جميع صفاته أزلية فأنه ذات الله تعالى وصفات الافعال عند البعض نفس الافعال
وعندنا لا بل منشؤها والخلف بصفات الذات دون صفات الفعل فعلى هذا القياس
يكون وعلم الله عينه لكنه ترك المجيء بمعنى المعنوم ومشايخ ما وراء النهر على أن الخلف
بكل صفة تعارف النام الخلف بهم ايمن والافلا من الصفات ما حصل لله ولا عيب
أيضا حقيقة ومنها ما يقال لله بطريق الحقيقة وللعبد بطريق المجاز ومنها ما يقال
لله بطريق الحقيقة ولا يقال للعبد لا بطريق الحقيقة ولا بطريق المجاز لعدم حصوله
للعبد حقيقة وصورة وقد يطلق به من الاشياء على العبد حقيقة وعلى الباري مجازا
كالاستواء والنزول وما أشبههما فاعلم أن الظاهرين من المتكلمين لما حصرنا بطريق
كمال المعرفة للمكلفين بمعرفة جميع صفات الباري بالاستدلال بالافعال والتزويه
عن النقائص اذ لا يتيسر ذلك الا بذلك مع أن السمع طريق آخر في اثباتها حصرنا
أيضا الصفات بالسبعة أو الثمانية مع البقاء عند الاشعرية ومع التكرير عند الماتريدية
والسلبيات كالقدوسية والعزة الى خمسة عشر على المختار والاضافات ~~كما~~ الاولوية
والاولوية والاخرية الى عشرين على المختار أيضا وأولوا الطواهير بذكر لوازمها التي
أثبتها الاشعرية فكل صفة تستحيل حقيقة تعالى الله تعالى فانها تفسر بلازمها فعلى
العرش استوى بمعنى اعتدال أي قام بالعدل ولا أعلم ما في نفسك أي ما في غيبك
وسرك وابتغاء وجهه أي اخلاص النية ويبقى وجهه ربك يعني الذات ومجموع
الصفات اذ البقاء لا يختص بصفة دون صفة فتم وجه الله أي الجهة التي أمرنا بالتوجه
اليها تجري بأعيننا أي بحفظنا ورعايتنا والعرب تقول فلان يمرأى من فلان ومسمع
اذا ~~هـ~~ ان من يحيط به حفظه ورعايته والفضل يداقه أي بقدرته واليد استعارة
لرؤيته القاهم بصفة فضله ونورها القاهم بصفة عدله ويقال فلان في يد فلان

اذا كان متعلق قدرته وتحت حكمه وقبضته وعلى هذا يحمل حديث (قلب المؤمن
 بين اصبعين من اصابع الرحمن) وفائدة التخصيص بذكر خلق آدم النبي عليه السلام
 مع أن سائر المخلوقات مخلوقة بالقدر القديمة أيضا هي التشريف والاكرام كما خصص
 المؤمنين بالعباد والاضافة بالعبودية الى نفسه كعبدي عليه السلام والعبادة
 المشرفة ولا تقدموا بين يدي الله هو مجاز عن مظهر حكمه ومجازاته وكشف
 الساق كناية عن الشدة والاهول وفي جنب الله أي في طاعته وحقه ونحن أقرب
 أي بالعلم والفوقية العلو من غير جهة وجاء برك أي أمره اذهب أنت وربك أي
 برك أي بتوفيقه وقوته ومن عنده اشارة الى التمكن والرفعة وهو الله في
 السموات وفي الارض أي المعبود فيهما وأر العالم بما فيهما الله نور السموات والارض
 أي منورهما وجميع الاعراض النفسانية لها أوائل ولها غايات فانصاف الباري بها
 امليا اعتبار الغاية كالترك في الاستحياء أو السبب كإرادة الالة قام في الغضب
 أو المسبب عنه كالانعام نعم الآن اسأل التأويل على التفسير بل كنهه ور
 الاشاعرة غير ظاهري في جميع تلك الصفات بل هو مؤد إلى ابطال الاصل للعجز
 عن ادراكها بلا كيفيات وخلاف لما عليه السلف من التوقف في المتشابهات
 قال الامام في الفقه الا كبر ولا يوصف الله تعالى بصفات المخلوقين ولا يقال ان يده
 قدرته أو نعمته لان فيه ابطال الصفة ولكن يده صفته بلا كيف انتهى وفيه اشارة
 الى وجوب التأويل الاجمالي في الظواهر الموهمة والى منع التأويل التفصيلي فيها
 بالارجاع الى ما ذكره والى التفويض بعد الحمل على المعنى في المجازي على الاجمال
 في التأويل وتعالى الله عما يقال هو جسم لا كالأجسام وله حيز لا كالأجسام ونسبته
 الى حيزه ليس كذات الأجسام الى حيزها كما هو مذهب الهيمية من المشبهة
 المتدثرين بالبلسكفة وقد اتفق الاثمة على كفاها للجسم المصغر حين يكون جسما
 وتضليل المتدثرين بالبلسكفة وقال ابن الهمام وقيل يكفر بمجرد اطلاق لفظ الجسم
 عليه تعالى وهو حسن بل هو أولى بالكفر ومهما ثبت من الكمالات شاهد أفلا مانع
 من القول باثباته غائب بالكن بشرط انتفاء الاسباب المقترنة بها في الشاهد الموجبة
 للحدوث والتجسيم ونحو ذلك مما لا يجوز على الله تعالى ان لا يتصف بوجود مثل
 اتصافه تعالى وان كان بعض الموجودات مظهرا كما لا بحيث يتصف ببعض صفاته
 لكن يغيب تحت سرادقات كماله بحيث لا يبقى له أثر من الهوية وما زعموا أن العبد يصير
 باقيا بقاء الحق مع ما يسمعه بصيرا يصير فخرج عن الدين وما روى في الخبر فاذا
 أحببته ككنت له ما وبصر اقبى يسمع وبى يبصر فلا احتياج لهم في ظاهره اذ ليس
 فيه أنه يسمع بسمي ويبصر بصري بل المحمل له هو أن كمال الاعراض مما سوى الله
 وتعالى التوجه الى حضرة بان لا يكون في لسانه وقلبه ووجهه وسيرة غيره

تعالى ينزل منزلة المشاهدة فانه اذا ترسخت هذه الحالة تسمى مشاهدة تشبها لها
 بمشاهدة البصراية واستعمال القلب والقبال فيه باعتبار ذلك فلا يسمع ولا يبصر
 الا ما يستدل به على الصانع وقدرته وعظمته وكبريائه (التحقيق في هذا المقام) هو
 أن اقرب الحاصل للانسان الكامل اما قرب النوافل واما قرب الفرائض
 وفي المقام الاول سير الانسان سير محبي رسوله كونه متقدما على خدمته والفعل مضاف
 اليه لكن به تعالى كما فهم من الحديث من اثبات السمع والبصر له وغير ذلك لكن به
 تعالى وفي المقام الثاني سيره ههنا سير محبوبي وخدمته متقدمة على سلوكه والفعل
 مضاف الى الحق في مظهرية العبد كما قال عليه السلام ان الله قال بلسان عبده يسمع
 الله ان جده (ثم اعلم) أن عامة محققي أهل السنة على أن صفات الله زائدة على الذات
 وأن بعضها ليست عين البعض الاخر من الصفات بل الصفات بعضها مع بعض
 متغايرة بحسب الاعتبار وان كانت متحدة بحسب الوجود والاشعري واتباعه
 على أنها دون الوجود لا عين الذات ولا غيرها وأما وجود الواجب بل وجود كل شيء
 فهو عين ذاته ذهنا وخارجا على ما هو الظاهر من مذهب الاشعري والحسين البصري
 من الماتزلة وأما الفلاسفة وسائر المعتزلة والتجار به فهم لا يثبتون لله صفة أصلا
 أي صفة كانت من صفات الذات أو الفعل ويقولون انه تعالى واحد من جميع الوجوه
 وفعله وقدرته وحياته هو حقيقة وعينه وذاته والقائلون بانفكاها عن الذات
 كصفات الخلقين هم كالمشبهة من الكرامية والحشوية وعند الاشعري صفات الذات
 قديمة قاعة بذات الله كالعلم والقدرة والارادة وأما صفات الفعل كالتكوير والاحياء
 والامانة فليست قاعة بذات الله تعالى وقال بعض الفضلاء كل ذات قامت بها
 صفات زائدة عليها فالذات غير الصفات وكذا كل واحدة من الصفات غير الاخرى ان
 اختلفت بالذات بمعنى أن حقيقة كل واحد واحد والمفهوم منه عند انفراد غير مفهوم
 الاخر لا محالة وان كانت الصفات غير ما قامت به الذات فالقول بأنها غير مدلول الاسم
 المشتق منها أو ما وضع لها والذات من غير اشتقاق وذلك مثل صفة العلم بالنسبة
 الى مسمى العالم أو مسمى الاله فعلى هذا وان صح القول بأن علم الله غير ما قام به الذات
 لا يصح الا أن يقال ان علم الله غير مدلول اسم الله أو عينه اذ ليس هو عين مجموع الذات
 مع الصفات ولعل هذا ما أراده بعض الخذاق من الاصحاب من أن الصفات النفسانية
 لا هي ولا هي غيره ثم ان صفات الله تعالى قديمة ولا شيء من القديم يحتاج الى
 الموجد لان الموجد من يعطى وجودا مستقلا واستياج صفات الله الى الموجد
 مع قدمها بمعنى أنها تحتاج الى الذات لتقوم به لا بمعنى أن الذات يعطيها وجودا
 مستقلا اذ ليس لها وجود مستقل أما عندنا فلا أن الصفات غير الذات لا عينها
 فاحتياجها الى الذات في قيامها بالكم كونه بالشيء عين الذات في العقل

لا في وجودها الخارجى ~~اي~~ كونها في الوجود الخارجى ليست غيرها وأما عند
 الفلاسفة والمعتزلة فكما عرفت فيما تقدم أن الصفات عندهم عين الذات وأما عند
 من يقول أن الصفات عبارة للذات فعنى الوجود المستقل هو الوجود المنفصل عن
 الذات فوجود الصفة يكون غير وجود الموصوف لكن الصفة محتاج الى الموصوف
 دائما وقال بعض المحققين أن صفات الله ممكنة مع قدمها ~~لكن~~ كونها مقدمات
 في غاية الاشكال لما تقدم ترأ أن أثر الاختيار لا يكون الا حادثا وهذا اضطرار الى القول
 بكونه تعالى موجبا بالذات في حق صفاته كما ذكر في الكتب الكلامية وتصدق على هذا
 الاشكال علامة عصره ابن الكمال بأن قال ايجاب الصفات مرجعه الى استئصال
 خلقه تعالى عن صفات الكمال وايجاب المصنوعات مرجعه الى استئصال انفسها
 عنه تعالى واضطراره في النفع للغير فذلك كمال يجبره ما في عدم القدرة على الترك
 من مظنة النقصان ويرى عليه وهذا نقصان من حيث انه يتقدم على الترك ويضطر
 في الفعل غير مجبر به وفي شرح الطوالع للقاسم اللبني السمرقندي وجوب الصفات
 بذاته تعالى مفهوم من قيامها بذاته تعالى اذ لو كانت واجبة بذاتها امتنع قيامها
 بذاته تعالى وكذا لو كانت صادرة عنه بالاختيار لوجب ~~كونها~~ كونها حادثة وقيام
 الحوادث بذاته ممتنع ومعنى كون الصفات واجبة بذاته تعالى كونها لازمة له غير
 مفقورة الى غيره وبالجملة صفات الله غير مقدورة فلا بد من تخصيص الممكنات بما سواها
 ويمكن أن يقال حصول ما هو مبدء الكمال لشيء بالايجاب من غير توقف بالمشيئة
 ليس يتقصد بل نحو كمال مثلا وقوع مقتضيات اعتدال المزاج كحسن الخلق من كالات
 ذاتية وعدم الاختيار فيه كمال لانقصان وايس في القول بالامكان كثرة صعوبة سوى
 مخالفة الادب وايهام أن كل ممكن حادث ولا يخفى أن كل ما احتاج لسواء حاجة
 تامة بحيث لا يوجد بدونه سواء كان علمه أو شرطا لوجوده ~~ككالموجود~~ كالموجود للعرض مثلا
 لا يمكن وجوده بدونه فيلزم امكان عدمه بالذات وان لم يكن حادثا وهذا المحذور فيه
 في صفات الله القديمة قال بعض الافاضل القول بتعدد الواجب لذاته في الصفات
 في غاية الصعوبة نعم لكن المراد بالواجب لذاته في الصفات كونها واجبة الوجود لا بل
 موصوفها الذي هو الذات الواجب الوجود لانها واجبة بالذات مقتضية لوجودها
 كالذات حتى تستقل وتعدل هي مستندة الى الذات والذات ~~كالمبدء~~ كالمبدء الهما
 واستنادها اليه لا بطريق الاختيار الذي يقتضى مسبوقية التصور بفائدة الابداد
 بل بطريق الايجاب بالنسبة اليها فكما أن اقتضاء ذاته وجوده جعل وجوده واجبا
 كذلك اقتضاء العلم مثلا يقتضى كون العلم واجبا وكما أن اقتضاء الواجب وجوده
 يقتضى غناه عن كل موجود سواء كذلك اقتضاء الذات علمه يقتضى غنى العلم عن غيره
 لعدم التغاير بين الذات والصفات فاجباب ما ليس بغير كالصفات ليس يتقصد بل هو

كمال وانما النقص في ايجاد الغير بالاجاب والله ملهم الصواب الى ههنا من كلمات
 ابي البقاء الكفوي رحمه الله تعالى رجمة واسعة حتر بعد ينه الرها (الاحد) بمعنى الواحد
 ويوم من الايام واسم من يصلح أن يخاطب موضوع لعموم في النبي مختص بعد ثني
 محض نحو ولم يكن له كفواً أحد ونهى نحو ولا يلتفت منكم أحد واستفهام يشبههما
 نحو هل تحس منهم من أحد يستوى فيسه الواحد والمثنى والجمع والمذكر والمؤنث
 وحين أضيف بين اليه أو أعيد اليه ضمير الجمع أو نحو ذلك يراد به جمع من الجنس الذي
 يدل على اللام عليه فعلى لا تفرق بين أحد من رسله أي بين جمع من الرسل ومعنى
 تمامه من أحد أي من جماعة ومعنى لستن كأحد من النساء جماعة من جماعة
 النساء ولا يقع في الاثبات الامع كل ولا يدخل في الضرب والعدد والقسم وفي ثني
 من الحساب قال الازهرى هو مفعلة من صفات الله تعالى استأثرهم أفلا يشتركون فيها
 شيء ويأتي في كلام العرب بمعنى الاول كيوم الاحد ومنه قل هو الله أحد في أحد
 القولين وبمعنى الواحد كقولنا ما في الدار أحد أي من يصلح للخطاب والاحد اسم
 في لثني ما يذكرون معه من العدد والواحد اسم بني لفتح العدد وهمزة اما أصلية
 واما منقلبة عن الواو على تقدير أن يكون أصله واحد وعلى كل من الوجهين يراد
 بالاحد ما يكون واحداً من جميع الوجوه لان الاحدية هي البساطة الصرفة عن جميع
 أنحاء التعدد دياراً أو تركيباً أو تحليلياً فاستلزام الكثرة التسمية الوجودية في احدية
 الذات ولهذا رجع على الواحد في مقام التنزيه لان الواحدية عبارة عن انتفاء التعدد
 العددي فالكثرة المبنية وان كانت متفدية في الواحدية الا أن الكثرة التسمية متعلقة
 فيها ولا يستعمل أحد واحد في التنيف أو مضافين نحو واحد منهم واحداً من
 ولا يستعمل واحد واحد في التنيف الا قليلاً وأني باحدى الاحد أي بالامر المنكر
 العظيم فان الامر المتفاقم احدى الاحد ويقال أيضاً احدى من سبع من كلمات
 ابي البقاء الكفوي (الارادة) من الرود والرويد كرويراد به الطلب وهي في الاصل
 قوة مركبة من شهوة وخاطر وأمل ثم جعلت اسم للنزوع النفس الى شيء مع الحكم فيه
 انه ينبغي أن يفعل أو أن لا يفعل وفي الانوار هي نزوع النفس وميلها الى الفعل بحيث
 يحملها عليه ويقال لاقوة التي هي مبدأ النزوع والاول مع الفعل والثاني قبله
 وتعرف بها بأنها اعتقاد النفع أو ظنه أو هي ميل يتبع ذلك الاعتقاد أو الظن كما أن
 الكراهية نفرة تتبع اعتقاد الضرر أو ظنه انما هو على رأى المعتزلة والاتفاق
 على أنها صفة مخصوصة لاحد المقدورين بالوقوع وقيل انهم سمعوا في نافي الكراهية
 والاضطرار فيكون الموصوف به المختاراً فيما ينه له وقيل انها معنى يوجب اختصاص
 المفعول بوجه دون وجه لانه لو ارادته لما كان وقت وجوده أولى من وقت آخر
 ولا كيته ولا كيفيته أولى مما سواها والارادة اذا استعملت في الله تعالى يراد بها

المنتهى وهو التخصيص دون المبدأ فانه تعالى غنى عن معنى النزوع فاذا قيل أراد كذا
فمعناه خصه بكذا وليس بكذا قال النجاشي كونه تعالى مراداً بمعنى سلبى ومعناه أنه
غير مغلوب ولا مستكره وقال بعضهم انه أمر ثبوتى ثم اختلف في معناه فقال بعضهم
معناه علم الله بأشكال الفعل على المصلحة أو المفسدة ويسمون هذا العلم بالادعى
والصارف وقال بعضهم انه صفة زائدة على العلم ثم اختلف في تلك الصفة فقال بعضهم
ذاتية وقال بعضهم معنوية وذلك المعنى قديم وهو قول الاشعرية وقال بعضهم محدث
وذلك المحدث إما قائم بآله وهو قول الكثرانية وقال بعضهم موجود لاني محل وهو
قول أبي علي وأبي هاشم وأتباعهم ما لم يقل أحد انه قائم بجسم آخر والحق أن معنى
ارادة الله هو ترجيح أحد طرفي المقصد ورعى الآخر وتخصيصه بوجه دون وجه أو
معنى يوجب هذا الترجيح وهو أعم من الاختيار فانه مبطل مع تفصيل فان الارادة صفة
زائدة على ذاته تعالى متعلقة على وفق حكمته التي تخصص وقوع الفعل على وجه
دون وجه وحكمته عين علمه المقتضى لنظام العالم على الوجه الاجل والترتيب
الاكمل وانضمامها مع القدرة هو الاختيار ثم ان ارادته تعالى واحدة قديمة قائمة
بذاته تعالى كعلمه اذ لو تعددت ارادة الفاعل المختار أروة لافها لم يكن واحداً من جميع
الجهات ومتعلقة بزمان معين اذ لو تعددت بفعل من أفعال نفسه لزم وجود ذلك
الفعل وامتنع تخلفه عن ارادته اتفاقاً من أهل الملة والحكام وأما اذا تعلقت بفعل غيره
ففيه خلاف المتزلة القائلين بأن معنى الامر هو الارادة فان الامر يوجب المأمور به
كما في القضاء وأما الارادة الحادثة فلا توجب اتفاقاً وحدوث التعلق لا يستلزم حدوث
ذات الارادة وقد يقال التعلق أيضاً قديم والحادث ظهوره والتعدد في متعلقات
الارادة وتعلقها على نحو تعلق الشمس بما قاب لها واستضاء به وهو المعنى بسلب النهاية
عن ذات واجب الوجود وكذا في غير الارادة من صفات الذات وأما سلب النهاية
عنها بالنظر الى المتعلقات فما يصح أن يتعلق به الارادة من الحاضرات فلانها به بالقوة
لأنه غير متناه بالفعل وهذا الامر افسه ولادليل ينافي به ثم انقطة الارادة تطلق
في الشاهد والغائب جميعاً وانقطة القصد لا تطلق الا في الارادة الحادثة (وأما المشيئة)
فهى في الاصل مأخوذة من الشئ وهو اسم للموجود وهى كالارادة عند أكثر
المتكلمين لأن الارادة من ضرورتها الوجود لا محالة وان كانتا مختلفتين في أصل
اللغة فان المشيئة الایجاد والارادة طلب الشئ والفرق بينهما للكرامية قائم بقولون
مشيئة الله صفة أزلية وارادته صفة حادثة في ذاته القديم والحق أنهم اذا أضفوا اليه
تعالى يكونان بمعنى واحد لأن ارادته تعالى من ضرورتها الوجود لا محالة والفرق
بينهما في حق العباد وذلك فيما قالوا وقال شيخى طلاقك فتساعت يقع وفي أريد
فأرادت لا يقع وفي قوله تعالى يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد رعاية لهذا الفرق حيث

ذكر المشيئة عند ذكر الفعل المخصوص بالوجود وذكر الارادة عند ذكر الحكم الشامل
 للمعدوم أيضا وفي الزادات لمجد روجه الله في أنبت طالق بمشيئة الله لا يقع كافي ان شاء
 الله ولمشيئة الله باللام يقع كذا الارادة وأما العلم فانه يقع فيه على الوجهين وقال بعض
 المتكلمين ومن الفرق بينهما أن ارادة الانسان قد تحصل من غير أن تتقدمها ارادة
 الله تعالى فان الانسان قد يريد أن لا يموت ويأبى الله ذلك ومشيئته لا تكون الا بعد
 مشيئة الله لقوله تعالى وما تشاؤون الا أن يشاء الله وقال بعضهم لولا أن الامور كلها
 موقوفة على مشيئة الله وأن أفعال النامية ملقاة بهار وموقوفة عليها لما أجمع الناس
 على تعليق الاستثناء به في جميع أفعالهم والمشيئة ترجح بعض الممكنات على بعض
 أموراً كان أو منها حسناً كان أو غيره والارادة قد يراد به معنى الامر الآن الامر
 مفقوض الى المأمور ان شاء فعل وان شاء لم يفعل والارادة غير مفقوضة الى أحد
 بل يحصل كما أراده المريد (والشهوة) ميل جبلي غير مقيد ور للبشر بخلاف الارادة
 وكذلك النفرة فانها حالة جبلية غير مقيدة بخلاف الكراهة وقد يشتمى الانسان
 ما لا يريد بل يكرهه وقد يريد ما لا يشتهيه بل يتفر عنه ولهذا قالوا الارادة المعاصي
 مما يؤخذ عليها دون شهوتها وكراهة الطاعات الشاقة يؤخذ عليها دون النفرة
 عنها (والكراهة) طلب الكف عن الفعل طلبا غير جازم كقراءة القرآن مثلاً في الركوع
 والسجود وهذه الكراهة تصح أن تجتمع مع الإيجاب فيوجد الله تعالى الفعل مع
 كراهته له أي مع نهيته عنه وأما الكراهية بمعنى عدم ارادة الله تعالى الفعل فيستحيل
 اجتماعها مع الإيجاب لاستحالة أن يقع في ملكه تعالى ما لا يريد وقوعه (وأما رضا الله
 تعالى) فهو ترك الاعتراض لا الارادة كما قالت المعتزلة فان الكفر مع كونه مراداً لله تعالى
 ليس بمرضى عنده لانه يعترض عليه ويؤاخذ به والمحبة والرضا كل منهما مأخوذ من
 المشيئة فكل رضا ارادة ولا عكس والاخص غير الاعم ثم الارادة اما ارادة أمر
 وتشريع تتعلق بالطاعات لا بالمعاصي أو ارادة قضاء وتقدير شاملة لجميع الكائنات
 فالأول كقوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر والثاني كقوله تعالى ومن
 يراد أن يضله يجعل صدره ضيقاً حرجاً وقد تتعلق الارادة بالتكليف من الامر والنهي
 وقد تتعلق بالمكاف به أي إيجاده وإعدامه فاذا قيل ان الشيء مراد قد يراد به التكليف
 لا بحبيته وذاته وقد يراد أنه في نفسه هو المراد أي إيجاده وإعدامه مما احتج أصحابنا
 بقوله تعالى قالوا ادع لنا ربك ببين لنا ما هي واتانا شاء الله لمتدون على أن الحوادث
 بأرادة الله وأن الامر قد يتفك عن الارادة واللام يكن للشرط بعد الامر معنى والحق
 أن دلالة على أن مراد الله واقع لأن الواقع ليس الامر اده ولأن الامر قد يتفك عن
 الارادة اذ محال الخلاف هو الامر التكليفي والامر ههنا لا يراد به دليل أتخذنا
 متزواً ثم الدليل على أن الامر غير الارادة قوله تعالى والله يدعو الى دار السلام

ثم قوله ويهدي من يشاء دليل على أن المعبر على الضلالة لم ير دأقه رشده وقوله تعالى
لا ينة معكم نصحي ان أردت أن أنصح لكم ان كان الله يريد أن يغويكم دليل على محبة
تعلق الارادة بالاغواء وأن خلاف مراده محال من كليات أي البقاء الكفوى
(الاستطاعة) استفعال من الطوع وهي عند المحققين اسم للمعاني التي بها يمكن
الانسان عمارة يده من أحداث الفعل وهي أربعة أشياء نية مخصوصة للفعل وتصور
للفعل ومادة قابلية للتأثير وآلة ان كان الفعل آليا كالكتابة وبضاده العجز وهو
أن لا يجد أحد هذه الاربعة وقال بعضهم هو التي تنفذ الفعل بإرادة المختار من غير
عائق وفي التعديل وغيره هي جملة ما يمكن به العبد من الفعل اذا انضم اليها اختياره
الصالح للضدين على البديل وهي المرادة بالنفي في قوله تعالى ما كانوا يستطيعون
السمع لا الاستطاعة بمعنى سلامة الاسباب والآلات المتقدمة على الفعل كما في قوله
تعالى من استطاع اليه سبيلا لانها كانت ثابتة للكفار واعلم أن الاستطاعة أي
استطاعة كانت هي شرط لصحة أداء الفعل والتي هي عبارة عن سلامة الاسباب
والآلات هي شرط لصحة الفعل والاول يجب تبانه التي تنفذ الفعل عن ارادة المختار
والثاني معنى لا يمكن تبين منه يعني يشار اليه سوى أنه ليس الالفعل وهو عرض
يخلق الله في الحيوان ~~تتم~~ يمكن به من الفعل والترك وصحة التكليف تعتمد على هذه
الاستطاعة وهي التي مع سلامة الاسباب والآلات والجوارح والاعضاء فالمكلف اذا
قصد اكتساب الفعل عند سلامة الاسباب يخلق الله القدرة الحقيقية وقت مباشرته
ولا يحصل له ذلك عند عدم سلامة الاسباب والآلات هكذا جرت السنة الالهية
فاذا قصد العبد فعل الخير يخلق الله وقت مباشرة ذلك الفعل قدرة اكتساب فعل الخير
مقارنا له وكذلك اذا قصد فعل الشر يخلق الله وقت مباشرة ذلك الفعل قدرة
اكتساب فعل الشر مقارنا له فلما قصد العبد فعل الشر وحصل له قدرة اكتساب فعل
الشر كان العبد مضطرا حصول قدرة فعل الخير حتى يفعل به الخير فيعذب في الآخرة
بسبب تضيق فعل الخير وتحصي له مكانه فعل الشر ثم ان الاستطاعة التي حصل بها
الايمان صلحت له ولا تصلح للكفر اذا اقترنت بالايمان ولكنهما واقترنت بالكفر بدلا من
اقتراهما بالايمان اصلحت له بدلا من صلاحهما بالايمان وهذا معنى قول أبي حنيفة
وجه الله ان القدرة تصلح للضدين على البديل والدليل عليه هو أن القدرة لو لم ~~تتم~~ يمكن
صالحه للضدين لكان فيه تكليف مالا يطاق فان الكافر مأمور بالايمان ولو لم تكن
معها القدرة الصالحة للايمان لزم ذلك وكذا أن كل ما يحصل به شيء ولا يحصل بضده
يكون الحاصل به بالطبع لا بالاختيار كالثلج والنار فالقول بأنهم لا تصلح للضدين
قول بالاضطرار وقالت الأشعرية وجميع متكلمي أهل الحديث سوى القائلين
ان القدرة لا تصلح للضدين وان قدرة الايمان لا تصلح للكفر وكذا على القلب والشيخ

الامام أبو منصور الماتريدي ذكر الاختلاف وذكر الحجج لكل فريق ولم يشتغل بالحواب
 عن حجج أحد الفريقين ولم يظهر لي الى أي قوله يميل وأكثر كلامه يدل على أنه يميل الى
 أنها لا تصلح للذين كما في التشديد والاستطاعة منها ما يصير به الفعل طائعا له بسهولة
 والوسع من الاستطاعة هو ما يسع له فعله بالمشقة والجهد منها هو ما يتعاطى به
 الفعل بمشقة والطاقة منها هي بلوغ غاية المشقة ويقولون فلان لا يستطاع أن يرقى
 هذا الجبل وهذا الجبل يطبق للسفر وهذا القوس عبور على مما طلة الحضر واستطاعة
 الاسوال وهي القدرة على الافعال تسمى بالكيفية واستطاعة الاموال والافعال
 كلاهما يسمى بالتوفيقية ونفى الاستطاعة تقدير ادبه نفي القدرة والامكان فهو
 فلا يستطيعون توصية وما استطاعوا له نقبا وقدير ادبه نفي الامتناع فهو
 هل يستطاع ربك على القرآنيين أي هل يفعل وقدير ادبه الوقوع بمشقة وكافة فهو
 انك لن تستطيع معي صبرا وقد فسر رسول الله صلى الله عليه وسلم الاستطاعة بالراد
 والراحلة وما فسر استطاعة السيل الى البيت باستطاعة الحج فانها لا بد فيها من محنة
 البدن أيضا انتهى من أبي البقاء (القدرة) هي التمكن من ايجاد شيء وقيل صفة
 تقتضي التمكن وهي مبدأ الافعال المتضادة على نسبة متساوية فلا يمكن تساوي
 الطرفين الذي هو شرط تعلق القدرة الا في الممكن لان الواجب راجع الوجود والممتنع
 راجع لعدم أعني انه ان شاء أن يفعله يفعله لكن المشقة بمنع أي ليس من شأن القادر
 أن يشاء والفلاسفة يشكرون القدرة بمعنى محنة اليجاد والتربيدليل أنهم فسروا حياة
 الباري تعالى بمعنى يصح أن يعلم ويقدر لا بمعنى ان شاء فعمل وان لم يشأ لم يفعل فان
 القدرة بهذا المعنى متفق عليه بين الفريقين والقدرة سواء كانت على تحصيل الفعل
 كما هو اختيار صاحب التبصرة أو شرط تحصيل الفعل كما هو اختيار عامة المشايخ
 تتعلق بالمعدوم ليصير موجودا دون الوجود لاستحالة ايجاد الموجود والمحال
 لا يدخل تحت القدرة فلا يجوز أن يوصف الله بالقدرة على الظلم والكذب وعند المعتزلة
 يقدر ولا يفعل وفيه جمع بين صفتي الظلم والعدل والواجب ما يستحيل عدمه قال
 بعضهم القدرة هي اظهار الشيء من غير سبب ظاهر وتستعمل تارة بمعنى الصفة
 القديمة وتارة بمعنى التقدير ولذا قرئ قوله تعالى فقد رنا نعم القادرون بالتخفيف
 والتشديد وكذا قدرنا انهم المني الغابرين فالقدرة بالمعنى الاول لا يوصف بضد لها
 وبالمعنى الثاني يوصف بها وبضد لها والقدرة التي يصير الفعل بها متحقق الوجود
 هي تقاوم الفعل عند اهل السنة والاشاعة خلافا للمعتزلة لانهم اعرض
 لا يبق زما بين فلو كانت سابقة لوجد الفعل حال عدم القدرة وانه محال وفيه نظر
 لانه على تقدير تسليم عدم بقاء مثل هذه الاعراض لا يلزم من التحقق قبل الفعل كون
 الفعل بدون القدرة بل هو ان يبقى نوع ذلك العرض بتجدد الامثال والقدرة الممكنة

هي أدنى قوة يمكن بها المأمور من أداء ما لزمه دينيا أو ماليا وهذا النوع شرط
 لكل حكم والقدر الميسرة هي ما يوجب اليسر على المؤدى فهي زائدة على الممكنة
 بدرجة في القوة اذ بها ثبت الامكان وفرق بين القدرتين في الحكم وهو أن
 الممكنة شرط محض حيث يتوقف أصل التكليف عليها فلا يشترط دوامها بالبقاء
 الواجب وأما الميسرة فليست شرطا محضا حتى لم يتوقف التكليف عليها ولا لأنها مغيرة
 لصفة الواجب من مجزء الامكان الى صفة اليسر على معنى أنه كان جائزا من الله تعالى
 ان يوجب على عباده بدون هذه القدرة فكان اشتراط القدرة الميسرة لتيسير الامر
 لعباده لطفامنه وفضلا بخلاف الممكنة اذ لا يجوز التكليف الا بها فلا يكون اشتراطها
 ليسر بل للتمكن والمنقول عن أبي حنيفة رحمه الله أن القدرة مقارنة للفعل ومع ذلك
 تصلح للضدين فالفاعل اذا فعل انما فعل بالقدرة التي خلقها الله مقارنة للفعل لاسابقة
 عليه وأما اذا لم يفعل فلا نقول ان الله لم يخلق القدرة الحقيقية بل يمكن أنه خلقها ومع
 ذلك لم يفعل العبد والتوسط بين الجبر والقدر مبني على أن القدرة تصلح للضدين فان
 الآلات والادوات المعدة لتعميم القدرة الناقصة صالحة للضدين كاللسان يصلح
 للصدق والكذب وغير ذلك كاليد تصلح لقتل الكفار ولسفك دماء المسلمين فكذا حقيقة
 القدرة التي يحصل بها الفعل مثلا السجدة للصائم معصية والله تعالى طاعة والاختلاف
 بينهما من حيث الاضافة الى الامر والنهاي وقصد الفاعل وأما السجدة فلا تفاوت
 في ذاتها وكذا حركة اللسان لا تتفاوت بين الصدق والكذب والقدرة انما صارت
 شرطا أو علة للفعل من حيث ذاته لا من حيث النسبة الى الامر والنهاي والقصد فصم
 أن القدرة الواحدة تصلح للضدين لأنها اذا صرفت الى الطاعة سميت توفيقا واذا
 صرفت الى المعصية سميت خيلا واذ لا يوجب اختلاف في ذاتها والاشعري
 لما قال بالقدرة مع الفعل لم يكن يجب بها الاثر وانما الاتصال للضدين وقع في الجبر
 والمعتزلة لما قالوا بالقدرة السابقة ثم ما بعدها مفوض الى العبد وقعو في التقويض
 فآله سبحانه قدر أن يوجد الاثر وهو الهمة الحاصلة بالمصدر بالقدرة المقارنة واختيار
 العبد ولا يرد أن الاختيار لما كان بتقدير الله يلزم الجبر لان تقدير الاختيار اختيارا
 لا يوجب الجبر لان تقدير الشيء لا يوجب ضده واستعماله دخول مقدور واحد تحت
 قدرتين اذا كانت لكل واحد منهما قدرة التخليق والاكتساب فأما اذا كانت
 لاحدهما قدرة الاختراع وللآخر قدرة الاكتساب فجائز واعلم أن محل
 قدرة العبد هو عزمه المصمم عقيب خلق الداعية والميل والاختيار و بهيذا يطل
 احتياج كثير من الفساق بالقضاء والقدر لفسقهم اذ ليس القضاء والقدر مما يسلب
 قدرة العزم عند خلق الاختيار فيكون جبرا يصح الاحتجاج قال بعض المحققين
 يلزم على ما ذهب اليه أبو حنيفة من الاستطاعة مع الفعل لا قبله أن تكون القدرة على

الايمان حال حصول الايمان والامر بالايمان حال عدم القدرة ولا معنى لتكليف
 ما لا يطابق الا ذلك ومما يدل على جوازه هو ان الله تعالى كلف ابا الهب بالايمان ومن
 الايمان تصديق الله في كل ما أخبر عنه ومما أخبر عنه أنه لا يؤمن فقد صار أبو الهب
 مكلفا بأن يؤمن بأنه لا يؤمن وهذا تكليف بالجمع بين النقيضين والجواب أن التكليف
 لم يكن إلا بتصديق الرسول وأنه ممكن في نفسه متصور وقوعه وعلمه تعالى بعدم
 تصديق البعض واخباره لرسوله لا يخرج الممكن عن الامكان ولأن التكليف بجميع
 ما أنزل كان مقدما على الاخبار بعد عدم ايمان أبي الهب فلما أنزل أنه لا يؤمن ارتفع
 التكليف بالايمان بجميع ما أنزل فلم يلزم الجمع بين النقيضين والحاصل أن علم الله
 واخباره بوجود شيء أو عدمه لا يوجب وجوده ولا عدمه بحيث تنسلب به قدرة
 الفاعل عليه لأن الاخبار من الشيء حكم عليه بضمون الخبر والحكم تابع لارادة
 الحاكم اياه وارادته تابعة لعلمه وعلمه تابع للمعلوم والمعلوم هو ذلك الفعل
 الصادر عن فاعله بالاختيار ففعله باختياره أصل وجب مع ذلك تابع له والتابع لا يوجب
 المتبوع ايحياى يؤدى الى القسر والالهاء بل يقع التابع على حسب وقوع المتبوع
 والقادر هو الذى يصح منه أن يفعل تارة وأن لا يفعل أخرى وأما الذى ان شاء فعل
 وان شاء لم يفعل فهو المختار ولا يلزمه أن يكون قادرا لجواز أن تكون مشيئة الفعل
 لازمة لذاته وصحة القضية الشرطية لا تقتضى وجود المقدم قال فى المال والنحل
 المؤثر اما أن يؤثر مع جواز أن لا يؤثر وهو القادر أو يؤثر لامع جواز أن لا يؤثر وهو
 الموجب فدل أن كل مؤثر اما قادر واما موجب فعند هذا قالوا القادر هو الذى يصح
 أن يؤثر تارة وأن لا يؤثر أخرى بحسب الدواعى المختلفة والقدير هو الفاعل لما يشاء
 على قدر ما تقتضيه الحكمة لازاداعليه ولا ناقصا عنه ولذلك لا يصح أن يوصف به
 الله والقدرة كما يوصف به الباري بمعنى نفي العجز عنه تعالى يوصف به العبد
 ايضا بمعنى أنها هيئة به لا يمكن من فعل شيء ما وقد عبر عنها باليد فى قوله تعالى
 تبارك الذى بيده الملك وذلك بالنظر الى مجرد القدرة ويعبر عنها باليد باليد بالنظر
 الى كمالها وقوتها ومتى قبل للعبد قادر فهو على سبيل معنى التقييد والمقدر يقارب
 القدير لكن قد يوصف به البشر بمعنى التكليف المكتسب للقدرة من كلمات أبي البقاء
 (تعريف العلم وما يتعلق به على اختلاف المذاهب فيه) العلم قيل هو ضرورى مستغن
 عن التهديد من حيث ان كل أحد يعرف وجود نفسه ضرورة وهو اختيار الامام
 الرازى وقيل هو نظرى ولكن لم يفتقر الى التحديد وقيل نظرى يفتقر الى تحديد وهو
 اختيار امام الحرمين والغزالي ثم اختلفوا فى تعريفه فعرّفه الاشعرى بأنه ما يوجب
 كون من قام به عالما قال البردعى وهذا يتناول الظن والتقليد والجهل المركب والشك
 والوهم قال المصنف فى شرح المقاصد بأنه صفة ينجلي بها المذكوران قامت هى به

أى يتضح ويظهر ما يظهر ويمكن أن يعبر عنه موجودا كان أو معدوما فيشمل ادراك
 الحواس والعقل من التصورات والتصديقات اليقينية وغير اليقينية وهذا الحد
 منقول عن امام الهندي أبي منصور الماتريدي وعبدل عن الشيء الى المذكور ليعلم
 الموجود والمعدوم فيرد عليه أن كم من معلوم يحصل بالعكس ولا يحتاج الى الذكر
 فلا يكون جامعا والقاضى أبو يعلى والباقلاني بأن معرفة المعلوم على ماهو به وبعض
 المعتزلة بأنه اعتقاد الشيء على ماهو به فيشمل التقليد المطابق وابن فورس بأنه ما يصح
 من قام به اتقان الفعل والامام الرازي بعد تنزله عن كونه ضروريا بأنه اعتقاد جازم
 مطابق لموجبه والحكاية بأنه حصول صورة الشيء في العقل والاولى عند العقل يشمل
 العلم بالجزئيات المادية عند من يقول بارتسام صورها في القوى والآلات دون
 النفس وهذا بناء على أنه من مقولة الاضافة وبعضهم بأنه قبول النفس الصورة
 الحاصلة من الشيء عند العقل بناء على أنه من مقولة الانفعال وبعضهم بأنه الصورة
 الحاصلة من الشيء عند الفعل بناء على أنه من مقولة الكيف قيل هذا هو المذهب
 المنصور لأن المتبادر من صورة الشيء الصورة المطابقة أى الموافقة للواقع لأن
 الصورة توصف بالمطابقة كالمعلم فلا يشمل الجهليات المركبة والاضافة والانفعال
 لا يوصفان بالمطابقة لامتناع وجودهما في الخارج وبعض الاصوليين بأنه صفة
 فوجب تمييزا بين المعاني لا يحتمل النقيض وهذا وان كان شاملا للتصديقات اليقينية
 والتصورات بناء على أنهما الانقائض لهما لكنه لا يشمل ادراك الحواس وغير اليقينية
 من التصديقات فلا يكون جامعا وقال ابن الحاجب أوضح الحدود صفة فوجب
 تمييزا لا يحتمل النقيض وهذا أيضا كالمقدم فانه وان شمل ادراك الحواس بناء على عدم
 التقييد بالمعاني لكنه لا يشمل غير اليقينية وبعض الكلاميين بأنه الادراكات وهي
 ظاهرة كاحساس المشاعر الخمس والسمع والبصر والشم والذوق وباطنة
 كالنعقل والتوهم والتخيل فيكون كل من الاحساس والتخيل والنعقل والتوهم
 علما فالاحساس ادراك الشيء مكتنفا بالعوارض الغريبة والواحق المادية التي تلحق
 الشيء بسبب المادية في الوجود والخارج من الكم والكيف والابن الى غير ذلك مع
 حضور المادية ونسبة خاصة بينها وبين المدرك والتخيل ادراكه مكتنفا بالعوارض
 الغريبة والواحق المادية ولكن لا يشترط حضور المادية ونسبتها الخاصة والتوهم
 ادراك المعنى الجزئي المتعلق بالمحسوس والنعقل ادراكه مجردا عن الغواشي الغريبة
 والواحق المادية التي لا تلزم ماهيته لزوما فاشاعن الماهية والادراك تمثل حقيقة
 الشيء عند المدرك يشاهد ما به يدرك كذا ذكره الشيخ في الاشارات وهذا تعريف
 للادراك بحسب اللفظ ولذلك لم يعمش فيه عن ايراد المدرك ولم يلزم من أخذ المشتق
 في تعريف المشتق منه ههنا التعريف بالاشتقاق لان تعيين مدلول الادراك يكون بأمر

مختص به غير شامل لساير الصفات النفسانية وهو يمثل الحقيقة على وجهه المشاهدة ولم يكن تعيين الادراك بذكر المدرك فلا يلزم التعريف بالاخفى وهو يتقسم الى ادراك بغير آلة بأن يكون المدرك بذاته يدرك كما في علم النفس بالكليات والى ادراك بالآلة كما في علمها بالمحسوسات وللتبسيط على القسمين ذكر قوله يشاهدها ما به يدرك فان كان يدرك بغير آلة لما يدرك به هو الذات المدرك فيشاهدها الذات فان كان يدرك بالآلة فما يدرك به هو آلة فيشاهدها الآلة والمراد بالمشاهدة الحضور فيندفع ما قيل المشاهدة نوع من الادراك فيكون أخص منه فيكون التعريف بالاخفى وكذا ما قيل انه يلزم أن تكون الآلة هي المدركة أيضا فان قيل الحضور عند ما به يدرك غير كاف في الادراك فان الحاضر عند الحس الذي لا تلتفت اليه النفس لا يكون مدركا أجيب بأن الادراك ليس حضورا لشيء عند الآلة فقط بل حضوره عند المدرك لحضوره عن الآلة بأن كان ما به يدرك الآلة بأن يكون حاضر امرتين احدهما عند المدرك والاخرى عند آله فالنفس هو المدرك ولكن بواسطة الحضور عند الآلة ان كان ما به يدرك الآلة والحضور عند المدرك علم من قوله هو أن يكون حقيقة متمثلة عند المدرك والحضور عند الآلة علم من قوله يشاهدها ما به يدرك والشيء المدرك اما نفس المدرك كعلمنا بذاتنا أو غيره وهو اما غير خارج عنه كعلمنا بوجودنا أو خارج عنه وهو اما مادي كالاجسام أو غير مادي كالعقول والنفوس المجردة فهذه أقسام أربعة الأولان منها ادراكهما بمحصول نفس الحقيقة عند المدرك الأول بدون الحلول والثاني بالحلول والاخير أن لا يكون ادراكهما بمحصول نفس الحقيقة الخارجية بل بمحصول مثال الحقيقة سواء كان الادراك مستفادا من الامور الخارجية ويسمى هذا بالعلم الانفعالي وهو المستفاد من الوجود الخارجي كما توجد امر في الخارج مثل الارض والسماء ثم تصورهما أو الخارجية مستفادة من الادراك ويسمى هذا بالعلم الفعلي وهو أن يكون سببا للوجود الخارجي كما تصور مثل السيرير مثلا ثم توجد فالفعل ثابت قبل الكثرة والانفعالي بعدها أي العلم الفعلي كلي تتفرع عليه الكثرة وهي أفراد الخارجية والانفعالي كلي يتفرع على الكثرة وهي أفراد الخارجية التي استفيدت منها والثالث ادراكه بمحصول صورة منتزعة من المادة مجردة عنها والرابع لم يفتقر الى انتزاع من المادة ضرورة كونه غير مادي فقوله تمثل حقيقة الشيء عند المدرك متناول للجميع يقال تمثل كذا عند كذا اذا حضر منتصبا عنده بنفسه أو بعشاله فالانتصاب بنفسه يتناول الاولين وعشاله يتناول الاخيرين وقوله عنده أعم من أن يكون بالحلول فيه أو في آله أو بدون الحلول فان الحضور عند المدرك يشملها وبالمعنى الاخير قسمه الشيخ في الاشارات الى تصور ساذج أي مجرد عن التصديق والى تصور مع التصديق ان كان اذا طنا أي ادراكا على وجه القبول والاعتقاد الجازم واحتزبه عن التخيل

والشك والوهم فان كلامها وان كان ادراكا للنسبة لكنها خالية عن الحكم لانها ليست
على وجه الادعان والاعتقاد بل على سبيل التخييل والتجوز فهي من التصورات
لنسبة التامة الخبرية المسماة بالنسبة الحكمية التي تتصور بين الموضوع والمحمول
ايجابية كانت كالاقتقاد بان زيد قائم أو سلبية كالاقتقاد بان زيد ليس بقائم
فتصديق وادراك النسبة على الوجه المذكور هو الحكم وهو اسناد أمر الى آخر ايجابا
أو سلبا وعبارة أخرى هو ايقاع النسبة الحكمية أو انتزاعها أو يقال لا ايقاع ايجاب
وأثبتات وللانتزاع سلب ونفي والنسبة الحكمية هي ثبوت شيء لشيء كثبوت القيام لزيد
في قولنا زيد قائم أو ثبوت شيء مع شيء على وجه الاستصحاب كثبوت النهار مع طلوع
الشمس في قولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود أو ثبوت مبانة شيء لشيء
على وجه الانفصال كانهصال هذا العدد زوج عن قولنا هذا العدد فرد في قولنا
اما ان يكون هذا العدد فردا أو زوجا وذلك يسمى بالنسبة الثبوتية والايجابية وهي
مفهوم تصوري والأي وان لم يكن ادعانا للنسبة سواء كان ادراكا لمر واحد
كتصور الانسان أو أمور متعددة بالنسبة كتصور أطراف القضية أو مع نسبة غير
تامة فتصور غلام زيد والحيوان الناطق أو تامة غير قابلة لتعلق الادعان كالنسبة
الانشائية فتصور ضرب أو قابلية اياه لكن لم يحصل الادعان بها كما في التخييل
والشك والوهم كما مر فتصور فالتصور ادراك الماهية من غير أن يحكم عليها بنفي
أو اثبات والتصديق هو أن يحكم عليها بأحد هما وقد اختلف العلماء فيه من وجهين
الاول في شرائطه قال المتقدمون يشترط في وجود التصديق تصوران تصور
الموضوع وتصور المحمول والتصديق هو ادراك النسبة التامة التي بينهما وهي ربط
أحدهما بالآخر على وجه الادعان والتسليم وقال المتأخرون يشترط في وجوده ثلاثة
تصورات المذكوران وتصور النسبة التي بينهما والتصديق هو ادراك ان النسبة واقعة
أولست بواقعة قلت وهذه من تدقيقاتهم المستحسنة فان في صورة الشك قد تصور
النسبة بدون الحكم اذ ما لم يتصور النسبة لا يحصل الشك فان المتشكك في النسبة
الحكمية متردد بين وقوعها وبين لا وقوعها فقد حصل له ادراك النسبة قطعا
ولم يحصل له الادراك المسمى بالحكم وعنده ارتفاع الشك ينضم الى الادراكات
الحاصلة ادراك آخر كما يشهد به الوجدان لأنه يزول ادراك ويحصل ادراك آخر بدله
والمصنف اختار مذهب القدماء فانه جعل متعلق الادعان النسبة لا وقوعها
أولا وقوعها والاقوال ان كان ادعانا لوقوع النسبة أولا وقوعها والثاني في ماهيته
ذهب الحكماء وجهوا المحققين الى أن التصديق هو الحكم فقط وذهب الامام الرازي
الى أنه مجموع التصورات الثلاثة والحكم وقال ان لنا تصورا اذا حكم عليه بنفي
أو اثبات كان المجموع تصديقا وفرق ما بينهما كما بين البسيط والمركب وقد اختلف

المصنف مذهب الحكماء حيث جعل التصديق نفس الازعان والحكم دون المجموع
المركب منه ومن التصورات قبل الحق ما ذهب اليه الحكماء لان المقصود من تقسيم
العلم الى التصور والتصديق بيان أن كلامهم موصول على حدة وطريق يختص به
ليحصل المقصود الاعظم منه وهو بيان الاحتياج الى جميع أجزاء المنطق وهو القواعد
المتعلقة بالقول الشارح الموصلة الى التصور والقواعد المتعلقة بالقضايا الموصلة الى
التصديق وتصور المحكوم عليه وتصور المحكوم به وتصور النسبة الحكمية تشارك
سائر التصورات في الاستحصا بالقول الشارح فلو قبل التصديق عبارة عن مجموع
التصورات الثلاثة والحكم لم يحصل المقصود وهو الامتياز في الطرق لان هذا
المجموع ليس له طريق خاص من شرح التهذيب للغانم البغدادي وأصح الحدود
عند المحققين من الحكماء وبعض المتكلمين هو الصورة الحاصلة من الشيء عند العقل
سواء كانت تلك الصورة العلمية عين ماهية المعلوم كما في العلم الحضورى الانطباعي
أو غيرها كما في العلم الحضورى وسواء كانت مرتسمة في ذات العالم كما في علم النفس
بالكلمات أو في القوى الجسمانية كما في علم النفس بالماديات وسواء كانت عين ذات
العالم كما في علم الباري تعالى فإنه عين ذاته المقدسة المنكشفة بذاته على ذاته لان مدار
العلم على التجرد فهو علم وعالم ومعلوم والتغاير اعتبارى وذلك أن العلم عبارة عن
الحقيقة المجردة عن الغواشي الجسمانية وإذا كانت هذه الحقيقة مجردة فهو علم
وإذا كانت هذه الحقيقة المجردة حاضرة لديه غير مستورة عنه فهو عالم وإذا كانت
هذه الحقيقة المجردة لا تحصل الا به فهو معلوم فالعبارات مختلفة والافالكل
بالنسبة الى ذاته واحد هذا اذا كانت عين ذات العالم وأما اذا كانت غير ذات العالم
فكما في علمه تعالى بسلسلة الممكنات فانه حاضرة بذاته عند الله تعالى فعلمه بها عينها
فيمتنع أن تكون عينه سبحانه عن الاتحاد مع الممكن هذا هو العلم التفصيلي الحضورى
وله تعالى علم آخر بها اجمالى سرمدى غير مقصور على الموجودات وهو عين ذاته
عند المتألهين ومذهب أكثر الاشاعرة أن العلم صفة تقتضى الاضافة المخصوصة التي
سميها أبو علي وابنه أبو هاشم عالمية ومذهب أصحاب المثل الافلاطونية أن العلم صفة
المعلومات القائمة بأنفسها ومذهب ابن سينا ومن تابعه أن العلم صفة المعلومات
القائمة بذات الله تعالى وأيا ما كان فهو غير ذاته وعبارة عامة متكلمى أهل الحديث
أن الله تعالى عالم بعلمه وكذلك فيما وراء ذلك من الصفات وامتنع أكثر مشايخنا
عنه احترازاً عما يؤهمه من كون العلم آلة فقالوا عالم وله علم وكذا فيما وراء ذلك
وأبو منصور الماتريدى يقول انه عالم بذاته وكذا فيما وراء ذلك من الصفات دفعاً
لوهم المغايرة وأن ذاته ذات يستحيل أن لا يكون عالماً لان الصفات كيف وقد
أثبت الصفات في جميع مصنفاته وأتى باللائل لا ثباتها قال بعض المحققين العلم من

الموجودات الخارجية وأما علم الله تعالى فهو قديم وليس بضروري ولا مكتسب
وانما هو من قبل النسب والاضافات ولا شك أنها أمور غير قائمة بأنفسهم بمقترة
الى الغير فتكون ممكنة لذواتهم فلا بد لها من مؤثر ولا مؤثر الا ذات الله تعالى فتكون
تلك الذات المخصوصة موجبة لهذه النسب والاضافات ثم لا يمتنع في العقل أن تكون
تلك الذات موجبة لها ابتداء ولا يمتنع أيضاً أن تكون تلك الذات موجبة
لصفات اخرى حقيقية او اضافية ثم ان تلك الصفات توجب هذه النسب وعقول البشر
قاصرة عن الوصول الى هذه المضائق ثم ان علمه تعالى منزّه عن الزمان ونسبته الى جميع
الازمنة على التسوية بجميع الازمنة من الازل الى الابد بالقياس اليه تعالى كاستداد
واحد متصل بالنسبة الى من هو خارج عنه فلا يخفى على الله ما يصح أن يعلم كلياً كان
أو جزئياً لأن نسبة المقتضى لعلمه الى الكل واحد فهما حدثت الخلوقات لم يحدث له
علم آخر به ابل حصلت مكشوفة له بالعلم الازلي فالعلم بأن سيكون الشيء هو نفس العلم
بكونه في وقت الكون من غير تجدد ولا كثرة وانما المتجدد هو نفس التعلق والمتعلق به
وذلك مما لا يوجب تجدد المتعلق بعد سبق العلم بوقوعه في وقت الوقوع وفرض
استمراره الى ذلك الوقت فلا يلزم كون صفة العلم في الازل من غير تعلق - فيكون عالماً
بالقوة فيفيض الى ثبتي عليه تعالى بالحوادث في الازل وبديهي - في العقل تقضي بأن ابداع
هذه المبدعات وابداع هذه الحكم والخواص يمتنع الا من عالم بالمتنوعات والممكنات
والموجودات قبل وجودها جميعاً وفرادى اجمالاً وتفصيلاً بأنها ستكون كذا وقت
كذا بقصد ما يشاءه في وقت شاء فيه وبعد وجودها أيضاً ليجعلها مطابقة
لما يشاءه فالعلم الذي بالحوادث الفلاني في الوقت الفلاني كما هو قبل حدوث الحادث
كهو حال حدوثه وبعد حدوثه غير متغير وانما جاء الماضي والاستقبال من ضرورة كون
الحادث زمانياً وكل زمان محووف بزمانين سابق ولاحق فاذا نسبت العلم الازلي الى
الزمان السابق قلت قد علم الله واذا نسبت به الى الزمان اللاحق قلت سي علم الله
واذا نسبت به الى الزمان الحالى قلت يعلم الله بجميع هذه التغيرات انبعثت من اعتباراتك
وعلم الله واحد لانه ملازم لوجوده الا قول وفعله ملازم لعلمه أما بالنسبة اليه فعلى
سبيل الاتحاد وأما بالنسبة الى الموجودات فعلى سبيل الاعتبار فلا يستدل بتغيرها
على تغيره وبعدها على عدمه ولا مانع من أن يكون العلم في نفسه واحداً ومعلقاته
مختلفة ومتغيرة وهو يعلق بكل واحد منها على نحو تعلق الشمس بما قابلها واستضاء بها
وكذا على نحو ما يقوله الخصم في العقل الفعال لنفوسنا فانه متحد وان كانت متعلقاته
متكثرة ومتغيرة ثم ان علمه تعالى في الازل بالمعلوم المعين الحادث تابع لما هيته بمعنى
أن خصوصية العلم وامتيازها عن سائر العلوم انما هو باعتبار أنه علم به - هذه الماهية
وأما وجود الماهية وفعليتها فيمزالا في قبا بعة لعلمه الازلي بها التابع لما هيته

بمعنى أن الله تعالى لما علمها في الازل على هذه الخصوصية لكونها في نفسها على هذه
الخصوصية لزم أن تتحقق وتوجد فيما لا يزال على هذه الخصوصية فلا يجبر ولا بطلان
لقاعدته التكليف وأما مشيئة الله تعالى فانها متبوعة ووقوع الكائنات تابع لها
فمن قال ان علمه تعالى يجب أن يكون فعليا أي غير مستفاد من خارج كما هو عند
المكالمين لا يقول ان العلم تابع للوقوع ومن قال بالتبعية قال بانقسام علمه تعالى الى
الفعل والانفعال والمقدم على الارادة هو الفعل وعلى الوقوع هو الانفعال ولا يعنى
بالتبعية للمعلوم التأخر عن الشيء زمانا أو ذاتا بل المراد كونه فرعاً في المطابقة والقول
بأن علمه تعالى ضروري بمعنى وجود المعلوم في الخارج بشكل بالمتغيرات مع أن علمه
شامل للمتغيرات والمعدومات الممكنة الا أن يقال لها وجود في المبادئ العالية
وقد اشتهر عن الفلاسفة القول بأن الله تعالى لا يعلم الجزئيات المادية بالوجه الجزئي
بل انما يعلمها بوجه كلي متخصر في الخارج وحاصل مذهبهم أن الله يعلم الاشياء كلها
بنحو التعلق لا بطريق التخييل فلا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء
لكن علمه تعالى لما كان بطريق التعقل لم يكن ذلك العلم مانعاً من وقوع الشريعة ولا يلزم
من ذلك أن لا يكون بعض الاشياء معلوماً له تعالى بل ما ندركه على وجه الاحساس
والتخييل هو يدركه على وجه التعقل فالاختلاف في نحو الادراك لا في المدرك فان
التحقيق أن الكلية والجزئية صفتان للعلم وربما يوصف بهما المعلوم لكن باعتبار العلم
وبهذا لا يستحقون الا كفار وتعقل الجزئيات من حيث انها متعلقة بزمان تعقل
بوجه جزئي يتغير وأما من حيث أنها غير متعلقة بزمان فتعقل على وجه كلي لا يتغير
الى هنا من تعريف أبي البقاء الكفوي في مادة العلم (الحديث الثامن عشر) ثبت
في الصحيح عن أم حبيبة رضي الله عنها أن رسول الله صلى الله عليه وسلم سمعها وهي
تدعو وتقول اللهم أمتعني بزوجه رسول الله وبأخي معاوية وبأبي أبي سفيان فقال
رسول الله صلى الله عليه وسلم سألت الله في أرزاق مقسومة وآجال مضروبة
لا يعجل شيء منها قبل محله ولا يؤخر شيء منها بعد محله فلو سألت الله أن يجبرك من
عذاب في القبر وعذاب في النار (كشف سره وإيضاح معناه) هذا الحديث مشكل
فانه قد ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال كل شيء بقضاء وقدر حتى العجز والكيس
ولم يختلف من علماء الاسلام أحد في أن حكم القضاء والقدر شامل كل شيء ومنه يجب
على جميع الموجودات ولو ازمها من الصفات والافعال والاحوال وغير ذلك فما الفرق
اذا بين ما نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن الدعاء فيه وبين ما حرض عليه من طلب
الاجارة من عذاب النار وعذاب القبر فاعلم أن المقدرات على ضربين يخصص
بالكليات وضرب يخصص بالجزئيات التفصيلية فالكليات المختصة بالانسان قد أخبر
النبي صلى الله عليه وسلم أنها محصورة في أربعة أشياء وهي العمر والرزق والأجل

والشقاوة والسعادة فقال في الحديث المتضمن خلقة الجنين انه يأتيه الملك في الشهر الرابع فينسخ فيه الروح وبقوله يا رب اذكر ام اتى أشقى أم سعيد ما رزقه ما أجمله فالحق على الملك يكتب وقال أيضا فرغ من الخلق والرزق والاجل وشق أو سعيد وقال سبحانه في الجزئيات ستفرغ لكم أيها الثقلان فانهم وأما الوازم الجزئية التفصيلية فانها المالم تكذب تحصر لم يمكن تعيين ذكرها وإيضاح ظهور بعضها وحصوله للانسان قديما وقب على أسباب وشروط ربما كان الدعاء والكسب والسعي والعمل من جملة ما يعني انه لم يقدر حصوله بدون ذلك الشرط أو الشروط بخلاف تلك الاربعة الاولى فانه ليس للانسان وغيره من المتعملين في ذلك قصد ولا عمل ولا سعي بل ذلك نتيجة قضاء الله وقدره ووجب علمه السابق الثابت بالحكم أزلا وأبدا مقتضى تعلقه بالمعلوم فهذا هو الفرق بين ما نهى عنه صلى الله عليه وسلم من الدعاء فيه وبين ما حرض عليه فتدبر هذه النكتة فقد أدرجت لك فيها علوما واسرار ارجو ان تنبت لها عرفت بجملة من اسرار الاوامر والنواهي والنصائح والترغيبات والترهيبات والتحريضات وغير ذلك والله يقول الحق ويهدي من يشاء الى صراط مستقيم من شرح حديث الاربعة بعين لصدر الدين القونوي قدس سره (المفهوم) هو الصورة الذهنية سواء وضع بازائها الالفاظ أولا كما أن المعنى هي الصورة الذهنية من حيث وضع بازائها الالفاظ وقبل هو ما دل عليه اللفظ لاني محل النطق والمفهوم الكلي هو امر واحد بنفسه متكبر بحسب ما صدق عليه فقد اجتمع فيه الوحدة والكثرة من جهتين ويسمى واحدا نوعيان كان نوعا لجزئياته كالانسان وحيوانا وفصليا على قياس النوعي وأفراده كثيرة من حيث ذواتها واحدة من حيث جزئيات المفهوم الواحد في نفسه ويسمى واحدا بالنوع أو بالجنس أو بالفصل والمفهوم عند بعض اصحاب الشافعي قسمان مفهوم مخالفة ويسمى دليل الخطاب ومفهوم موافقة وهو أن يكون المسكوت عنه موافقا للمنطوق في الحكم ويسمى فحوى الخطاب ولحن الخطاب أيضا وهو الذي سميناه دلالة النص كالجزاء بما فوق المثقال في قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره وهو تنبيه بالادنى على أنه في غيره أولى ودلالة الى وحتى وأمثالهما على مخالفة حكم مدخولها لما قبلها فبطريق الإشارة لا بطريق المفهوم والمفهوم انما يعتبر حيث لا يظهر للتخصيص وجه سوى اختصاص الحكم وقد ظهر في آية الحر بالحر وجهه للتخصيص سوى الحكم فانها نزلت بعد ما تحاكم بنوا النضير وبنو قريظة الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فيما كان بينهم قبل أن جاء الاسلام من أن يقتل الحر من بني قريظة بالعبدة من بني النضير الرجل منهم بالمرأة منهم وحران منهم بجرم منهم قتلت فامرهم النبي صلى الله عليه وسلم بان يتساووا فلا دلالة فيها على أن يقتل الحر بالعبدة والذكر بالأنثى

كما دلالة على ~~بطلان~~ بطلان منسوخة بقوله تعالى أن النفس بالنفس وبقوله
 عليه السلام المسلمون تتكافأ دماؤهم ولا عبادة للتفاضل في النفوس والاما قتل
 جمع بفرد لكنه يقتل بالاجماع ولا مفهوم للخارج مخرج الغالب كما قال ابن الحاجب
 في قوله تعالى ولا تكسر هو اقسايتكم على البغاء ان اردن تحسنانه خرج مخرج
 الغالب فان الاكراه غالب انما يكون عند ارادة التحصن قال ابن الكمال المفهوم
 معتبر في الروايات والقيود والخلاف انما هو في النصوص وقد أنكر أبو حنيفة المفاهيم
 المخالفة لمنطوقاتها كلها فلم يحتج بشيء منها في كلام الشارع فقط نقله ابن الهمام
 في تحريره وما ينبغي أن يعلم في هذا المقام أن المراد يكون المفهوم معتبرا فيما عدا كلام
 الله وكلام رسوله سواء كان في الروايات أو غيرها ولو كان من أدلة الشرع كقوال
 الصحابة والظاهر أن الحنفية السافرة للمفهوم في الكتاب والسنة انما مالوا الى
 الاعتبار في الروايات لوجه وجبه وفي بعض المعتبرات لعل قول العلماء ان التخصيص
 بالذكر في الروايات يوجب نفي الحكم عما عدا المذكر ومن هذا القبيل حيث
 يعلم أنه لو لم يكن للنفي لما كان للتخصيص فائدة اذا الكلام فيما لم يدرك فائدة أخرى بخلاف
 كلام النبي فإنه أوتي جوامع الكلام فله قصد فائدة لم يدركها ألا ترى أن الخلف
 استفاد منه أحد كما وفوا ثم لم يبلغ اليها الخلف بخلاف أمر الرواية فإنه لا يقع
 التفاوت فيه وذكر بعضهم أن مفهوم المخالفة كـ مفهوم الموافقة معتبر في الروايات
 بخلاف وفي الزاهدي أنه غير معتبر وقال ابن الكمال العمل بمفهوم المخالفة معتبر
 في عبارات الكتب باتفاق مناه من السافرة كما تقر في موضعه والحق أن دلالة
 ذكر الشيء على نفي ما عداه في العقوبات ليس بأمر مطرد بل له مقام يقتضيه بشكل
 بيانه وضبطه لكنه يعرفه أصحاب الاذهان السليمة ثم المفهوم عند القائلين بحجيته
 ساقط في معارضة المنطوق لأنه منسوخ نص عليه كثير من الثقات ومنهم العلامة
 التفتازاني حيث قال في التلويح لانراخ لهم في أن المفهوم ظني يعارضه القياس
 من كليات أبي البقاء ~~الكل~~ كقوى رحمه الله تعالى ورضي عنه (إشارة النص) ما عرف
 بنفس الكلام لكن يتوعد تأمل وضرب تفكر غير أنه لا يكون مراد بالانزال نظيره
 في الحسيات أن من نظر الى شيء يقابله فرآه ورأى غيره مع أطراف عينه فما يقابله
 فهو مقصود بالنظر وما وقع عليه أطراف بصره فهو مرئي لكن بطريق الإشارة سيما
 للمقصود والاستدلال بإشارة النص اثبات الحكم بالنظم غير المسوق له كما أن
 الاستدلال بدلالة النص اثبات الحكم بالنظم المسوق له وبعبارة النص اثبات الحكم
 بالمفهوم اللغوي غير النظم وباقضاء النص اثبات الحكم بالمفهوم الشرعي غير النظم
 ودلالة النظم وإشارته بالنسبة الى عبارة النص من قبيل سوق الكلام لغرض
 على وجه يتضمن جوابا عن شيء أو فائدة أخرى وقال بعضهم المعنى الذي أريد باللفظ

ان كان نفس الموضوع له أوجزأه أو لازمه غير المتقدم عليه سمي عبارة ان يسبق له
واشارة ان لم يسبق له وان كان لازمه المتقدم فاقترضا وان لم يكن شئ من ذلك
فان فهم منه معنى يعلم اللغوي أن الحكم في المنطوق لاجله قدلالة والافلا دلالة
لغة والاشارة تقوم مقام العبارة اذا كانت معهودة وذلك في الاخرس دون معتقل
اللسان حتى لو امتد ذلك وصارت له اشارة معهودة كان بمنزلة الاخرس انتهى
من كليات أبي البقاء الكفوي رحمه الله (نشر الطوابع) بسم الله الرحمن الرحيم
اياك نعبد واياك نستعين خير الكلام حدم من خلق الانام ثم الصلاة على نبيه وآله العظام
وبعد فاعلم أن العلم المسمى بالكلام علم يقتدر معه على اثبات العقائد الدينية بآراء
الشيخ عليها ودفع الشبهة عنها والمراد بالعقائد ما يقصده بنفس الاعتقاد دون العمل
فان الاحكام المأخوذة من الشرع قسمان أحدهما ما يقصده بنفس اعتقاده كقولنا
الله عالم قادر سميع وتسمى هذه الاحكام اعتقادية وأصلية وعقائد وقد دون علم
الكلام لحفظها والاخر ما يقصده العمل كقولنا الوتر واجب والزكاة فريضة وتسمى
هذه الاحكام علمية وشرعية وأحكاما ظاهرية وقد دون علم الفقه لها وموضوعه
على ما قيل ذات الله تعالى لانه يبحث فيه عن أعراضه الذاتية أعني عن صفاته وعن
أفعاله في الدنيا كاحداث العالم وفي الآخرة كالخبر وعن أحكام أفعاله فيها كوجوب
نصب الامام عليه تعالى وعدم وجوبه ووجوب الثواب والعقاب عليه تعالى وعدم
وجوبهما ونمايته الترقى من التقليد الى الايقان وارشاد المسترشدين والزام المعاندين
أقول فالتعريف المذكور للكلام تعريف بالغاية وعرفه المحقق الشريف في تعريفاته
بموضوعه حيث قال الكلام علم يبحث فيه عن ذات الله وصفاته وأحوال الممكنات
من المبدأ والمعاد على قانون الاسلام قوله على قانون الاسلام احتراز عن الهيئات
الفلاسفة فانها على قانون عقولهم وافق الاسلام أو خالفه كافي شرح المواقف ولعل
البحث عن صفاته تعالى وأحوال الممكنات من قبيل البحث عن أحوال أعراض
موضوع العلم لان موضوعات مسائل العلم قد تكون موضوع العلم وقد تكون أعراض
موضوعه هذا اذا كان البحث عن الممكنات من حيث استنادها اليه تعالى لاندراجه
في البحث عن الأعراض وأما على ما قيل من أنه يبحث في الكلام عن أحوال الممكنات
لامن حيث الاستناد فكقواهم الأعراض لا تنتقل في التعريف اشكال ويمكن
تخصيص الاحوال بالحقيقة المذكورة ويكون البحث عن أحوالها لا من تلك الحقيقة
استطراديا كافي شرح المقاصد ثم اعلم أنه لما كان المقصود الاعظم من تأليف الطوابع
اثبات الصانع وصفاته والنبوة وما يتعلق بها بالبراهين العقلية من مقدمات مأخوذة
من الممكنات بالنظر فيها رتب المصنف الكتاب على مقدمة وثلاثة كتب المقدمة
في مباحث تتعلق بالنظر في الكتاب الاول في الممكنات الكتاب الثاني في الالهيات

الكتاب الثالث في النبوة وما يتعلق بها فرتبت هذا الكتاب على وفق ترتيب الطوابع
 فالقدمة في مباحث تتعلق بالنظر وفيها أربعة فصول الفصل الاول في مبادئ
 النظر وهي مباحث التصور والتصديق اعلم أن العلم ان كان حكما أي ادراكا لان
 النسبة واقعة أو ليست بواقعة فهو تصديق والافهو تصور ثم ان كل واحد منهما
 ينقسم الى بديهي وهو ما لا يتوقف حصوله على نظر وفكر كتصور الوجود والعدم
 والحكم بأن النقي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان والى كسبي وهو ما يحتاج الى
 النظر والفكر كتصور الملك والحق والحكم بأن العالم حادث فيكتسب الكسييات من
 البديهيات بطريق النظر والنظر ترتيب أمور معلومة على وجه يؤدي الى استعلام
 ما ليس بمعلوم وتلك الامور المرتبة ان كانت موصلة الى تصور مجهول تسمى معرّفا
 وقولا شارحا وان كانت موصلة الى تصديق مجهول تسمى دليلا ووجهة أقول يشعر
 قول المصنف وتلك الامور المرتبة الى آخره أن التصور لا يكتسب من التصديق
 وكذا العكس تدبر الفصل الثاني في الاقوال الشارحة وفيه ثلاثة مباحث
 البحث الاول في شرائط المعرفة معرفة الشيء ما يستلزم تصوره تصور ذلك الشيء
 فيكون العلم بالمعرف سابقا على العلم بالمعروف فلا يعرف الشيء بالمساوي له
 في الجلاء والخفاء وفسره شارح الشمسية بقوله أن يكون العلم بأحد هما مع العلم بالآخر
 والجهل بأحد هما مع الجهل بالآخر كتعريف الحركة بما ليس به بسمكون قائمهما
 أي الحركة والسكون في مرتبة واحدة فن عرف الحركة عرف السكون وبالعكس
 وأيضا لا يعرف الشيء بما هو أخفى منه لا تنفقاء سبق العلم بالمعروف سواء توقف الأخفى
 على المعروف فيكون الفساد فيه من جهتين الخفاء والدور أول يتوقف واذا توقف
 عليه فاما بمرتبة واحدة ويسمى دورا صريحا ودورا ظاهرا كتعريف الشمس بأنه
كوكب نهاري ثم تعريف النهار بأنه زمان طلوع الشمس ولا يخفى أن معرفة
 الكوكب النهاري أخفى من معرفة الشمس واما بمراتب ويسمى دورا مضمر او دورا
 خفيا كتعريف الاثنين بأنه زوج أول ثم تعريف الزوج بأنه ينقسم بمساويين ثم تعريف
 المتساويين بالشئتين اللذين لا يفضل أحدهما على الآخر ثم تعريف الشئتين بالاثنتين
 ولا يخفى أن معرفة الزوج الاول أخفى من معرفة الاثنين وأما التعريف بالأخفى الذي لم
 يتوقف على المعروف فكما يقال النار ركن شبيه بالنفس أي في اللطافة والنفس أخفى
 من النار لكن لم تتوقف معرفتها على معرفة النار وأيضا لا يعرف الشيء بنفسه أي
 برادفه لا تنفقاء سبق العلم بالمعروف سواء لم يؤخذ مع المرادف شيء آخر كقوله هم
 الحركة ثقلة أو أخذ كقوله هم الانسان حيوان بشر فان البشر عين الانسان وقد أخذ
 معه الحيوان ويجب أن يقدم الاعتم في التعريفات لشبهته وظهوره وأن يجتنب
 عن استعمال ألفاظ غريبة وحشية غير ظاهرة الدلالة بالقياس الى السامع

وعن استعمال الفاظ مجازية الامع قرينة دالة على تعيين المراد وأما القرينة المانعة عن
 ارادة الحقيقة فواجبة في المجاز في أي موضع كان كذا في شرح الشمسية للتفتازاني
 وينبغي أن يحتجب عن التكرار سواء كان المتكرر نفس الحد مثل أن يقال العدد كثرة
 مجمعة من أبعادها والمجموعة من أبعادها نفس الكثرة أو كان المتكرر بعض أجزاء
 الحد مثل أن يقال الانسان حيوان جسماني ناطق فان الحيوان يؤخذ في حده الجسم
 حين يقال أنه جسم ذو نفس حساس متحرك بالارادة فقد تكرر الجسم الذي هو
 بعض أجزاء الحيوان اللهم الا اذا دعت الى التكرار ضرورة أو حاجة اما التكرار
 بحسب الضرورة فهو التكرار الذي لو لم يقع لم يكن التعريف صحيحا مثل التكرار الذي
 يقع في تعريف كل من المتضايقين وهما الاذان بكونان معاني التعقل والوجود مثل
 الابوة والبنوة فيقال في تعريف الأب حيوان يتولد من نطفته شخص آخر من
 نوعه من حيث يتولد الخ فلو لم يكرر بعض الأجزاء بالحقيقة لصدق التعريف على
 بعض الابن لأن الابن قد يكون كذلك وأما اذا كرر لم يصدق على الابن فان بعض الابن
 وان كان كذلك ~~لا يمكن~~ لا يكون ابنا من هذه الحقيقة بل من حيث تولده من نطفة
 شخص آخر من نوعه وفس عليه تعريف الابن وأما التكرار بحسب الحاجة فهو
 التكرار الذي لو لم يقع يكون التعريف صحيحا لكن لا يكون كاملا كما في قوله هم
 في تعريف الانف الافطس هو أنف ذو فتعبر لا يكون ذلك التعبير الا في الانف
 فصار الانف والتعبر ذكر رافقه يجوز أن يقال في تعريفه هو شيء ذو فتعبر مختص
 بالانف ~~لا يمكن~~ كرر الانف فتعبر هو أنف ولم يقل هو شيء ليكون الجواب مطابقا
 للسؤال لأن السؤال عن الانف الافطس لا عن الشيء الافطس هذا حاصل ما ذكره
 الاصفهاني أقول لم يظهر منه وجه تكرر التعبير ولعل وجهه أنه لو لم يكرر التعبير
 بعد لا يكون لربما لوهم رجوع ضمير لا يكون الى الانف (البحث الثاني) من أقسام
 المعرف معرفة الشيء يجب أن يساويه في العموم والخصوص أي في الصدق على
 معنى أنه يجب أن يصدق المعرف بالفتح على كل ما يصدق عليه المعرف بالكسر وهو
 الاطراد والمنع أو بالعكس أي يجب أن يصدق المعرف بالكسر على كل ما يصدق
 عليه المعرف بالفتح وهو الجمع والانعكاس وانما شرط المساواة المذكورة ليشتمل
 المعرف جميع افراد المعرف ويميزه عن غيره اذا عرفت ذلك فنقول أقسام المعرف
 أربعة حد تام وهو المركب من الجنس والفصل القريين كالحيوان الناطق في تعريف
 الانسان وحد ناقص وهو التعريف بالفصل القريب وحده ما وبه الجنس البعيد
 كالناطق أو الجسم الناطق في تعريف الانسان ورسم تام وهو المركب من الجنس
 القريب والخاصة كالحيوان الضاحك في تعريف الانسان ورسم ناقص وهو التعريف
 بالخاصة وحدها أو بهما وبالجنس البعيد كالضاحك أو الجسم الضاحك في تعريف

الانسان وكذا المركب من العرض العام والخاصة والمركب من العرض العام
 والفصل القريب والمركب من الخاصة والفصل كالماشي الضاحك أو الماشي الناطق
 أو الضاحك الناطق في تعريف الانسان فانه رسوم ناقصة أيضا (المبحث الثالث)
 في بيان ما يجوز أن يعرف بشئ آخر ويبان ما يجوز أن يعرف به شئ آخر الحقائق
 اما أن تكون بسيطة أي لا يكون لها جزء بأن لا تلتئم من شيئين أو أكثر أو مركبة
 أي يكون لها جزء وكل واحد من البسيط والمركب اما أن يتركب عنه غيره أولا فهذه
 أربعة أقسام فالبسيط الذي لا يتركب عنه غيره من الحقائق لا يحددها تاما ولا حدا
 ناقصا ببساطته لأن كلاً منهما لا يكون الا للما للجزء وأيضا لا يحدده غيره لعدم كونه
 جزءا لغيره كالواجب تعالى والحد لا يكون الا للما للجزء والبسيط الذي يتركب عنه غيره
 لا يحدده ببساطته لكن يحدده كالجوهر الذي هو جنس للجواهر من الاجسام والمركب
 الذي لا يتركب عنه غيره لا يحدده لعدم كونه جزءا من ماهية الغير لكن يحدده بتركبه
 كالانسان فانه مركب من الحيوان والناطق ولا يتركب عنه ماهية أخرى ضرورة
 كونه نوعا سافلا والمركب الذي يتركب عنه غيره يحدده بتركبه ويحدده الغير الذي كان
 ذلك المركب جزءا منه كالحيوان فانه مركب من الجسم النامي ويتركب عنه غيره
 كالانسان فالحد للمركب سواء كان حدا تاما أو حدا ناقصا وكذا الرسم التام ضرورة
 تركبه من الجنس والخاصة فماهية المرسوم لها جنس وكل ما له جنس فله فصل
 فتكون ماهية المرسوم مركبة من الجنس والفصل وأما الرسم الناقص فيشمل البسيط
 والمركب اما كونه للمركب فظاهر واما كونه للبسيط فليجوز إخاؤه عن الجنس والفصل
 (الفصل الثالث في الحجج) وفيه ثلاثة مباحث المبحث الاول في أنواع الحجج وهي
 جمع حجة وهو الموصل القريب الى التصديق ولفظ القريب استراذع للموصل البعيد
 وهو أجزاء الحجج والحجة والدليل مترادفان وعرف الدليل بأنه ما يلزم من العلم به العلم
 بوجود المدلول وأريد بالعلم الملزوم والعلم اللازم التصديق الشامل للظن والاعتقاد
 واليقين ولعل المراد من الاعتقاد ما يعم الجهل المركب والتقليد فقط بقرينة تقابل
 الظن واليقين والافلا اعتقاد يعم الجميع والدليل على ثلاثة أنواع قياس واستقراء
 وتمثيل لأن الدليل اما استدلال بحال الكلي على حال جزئية أي جزئي ذلك الكلي سواء
 كان جزئيا حقيقيا أو اضافيا كما يستدل بنطق الانسان على نطق جزئية الذي
 هو زيد في قولنا زيد انسان وكل انسان ناطق ينتج زيد ناطق واما استدلال بحال أحد
 المتساويين على حال الآخر يعني الكلين المتساويين لأن الجزئين الحقيقيين لا يكون
 بينهما الاتباين كما يستدل بضحك المتعجب بالقوة على ضحك مساويه الذي هو الانسان
 في قولنا كل انسان متعجب بالقوة وكل متعجب بالقوة ضاحك بالقوة ينتج كل انسان
 ضاحك بالقوة ويسمى هذان القسمان قياسا قال السيد الشريف في حاشيته

الامتصاص في اندراج جميع أقسام الاستثنائي والاقتراني المتصل والمنفصل فيما ذكر غير
 ظاهر يعني أن التقسيم غير حاصر وأجاب عنه بعض الفضلاء بأن مرجع الاستثنائي
 المتصل عند وضع المقدم أن التالي أمر متحقق لازمه وكل أمر متحقق لازمه فهو
 متحقق ويقال في رفع التالي أن المقدم أمر اتفق لازمه وكل أمر اتفق لازمه فهو منتف
 و مرجع الاستثنائي المنفصل الحقيقي عند وضع المقدم أن التالي أمر متحقق معانده
 في الصدق والكذب وكل أمر متحقق معانده في الصدق والكذب فهو منتف وقس عليه
 البواقي وإن كان الدليل استدلالا بحال جزئي على حال كلي يسمى استقراء وهو اثبات
 الحكم الكلي لثبوتيه في جزئياته أما كلها أو بعضها أما الأول فيفيد اليقين كقولك العدد
 أما زوج أو فرد وكل زوج يعده الواحد وكل فرد يعده الواحد ينتج أن كل عدد يعده
 الواحد أي يقنيه بالقائه منه مراراً ومثل ذلك يسمى قياساً مقسماً واستقراء تاماً وأما
 الثاني فلا يفيد إلا الظن لجواز أن يكون حكم ما لم يستقر على خلاف حكم ما استقرى
 كما يقال كل حيوان يحرك فكه الأسفل عند المضغ لأن الإنسان والفرس وغيرهما
 مما يشاهد من الحيوانات كذلك مع أن التماسح بخلافه كذا في شرح المواقف ولعل
 قوله لأن الإنسان والفرس الخ كبرى أصغرى معاوية وهي أن بعض الحيوان إنسان
 وفرس وغيرهما مما يشاهده ينتج أن بعض الحيوان يحرك فكه الأسفل ثم نستدل على
 المدعى بأنه إذا كان بعض الحيوان يحرك فكه الأسفل فكل حيوان يحرك فكه الأسفل
 لكن المقدم حق ينتج هذا القياس الاستثنائي بوضع المقدم أن التالي حق وهو المدعى
 لكن ملازمته ظنية مبنية على قياس الغائب على الشاهد فإذ لم يفد اليقين
 بالنتيجة التي هي قولنا كل حيوان يحرك فكه الأسفل بل أفاد الظن وإن كان الدليل
 استدلالاً بحكم جزئي على حكم جزئي آخر لا شترأ كهما في وصف يسمى تمثلاً في عرف
 المتكلمين وقياساً في عرف الفقهاء والمراد من الجزئيين أن يكونا تحت كلي واحد
 سواء كانا جزئيين حقيقيين أو اضافيين وإن لم يكونا تحت كلي واحد فلا يعمد
 حكم أحدهما إلى الآخر مثله أن يستدل بحرمه الخمر على حرمه النبيذ لا شترأ كهما
 في الاسكار بأن يقال النبيذ حرام لأنه كالخمر في الاسكار والخمر حرام أي للاسكار وهو
 لا يفيد اليقين أيضاً كما بين في المطولات والجزئي الذي تعدي منه الحكم كالخمر في مثلاً
 يسمى أصلاً والجزئي الذي تعدي إليه الحكم كالنبيذ يسمى فرعاً والوصف المشترك
 بينهما كالاسكار يسمى جامعاً وهو الكلي الشامل لذيئيك الجزئيين لأن المسكر كلي
 شامل للخمر والنبيذ وسبب تعدية الحكم هو الجامع وهو انما يفيد التعدية أي
 انما يفيد الحكم في الفرع إذا ثبت كونه مؤثراً في الحكم في الأصل وتأثيره يعرف تارة
 بالدوران وأخرى بالسبر والتقسيم قال شارح الشريعة الدوران هو اقتران الشيء بغيره
 وجوداً وعدمه كما يقال عند قولنا العالم حادث لأنه كالبيت في التأليف والبيت حادث

للتأليف والحدوث دائر مع التأليف وجودا وعدمه أما وجودا ففي البيت وأما عدمه
ففي الواجب تعالى لأنه ليس فيه تعالى تأليف فليس فيه حدوث والدوران علامة كون
المدار علة للدار فيكون التأليف علة للحدوث وأما السبر والتقسيم فهو إيراد وصف
الاصل وإبطال بعضهم اليقين الباقى للعلنية كما يقال علة الحدوث في البيت أما التأليف
أو الامكان والثاني باطل بالتحالف لأن صفاته تعالى ممكنة وإدراكه بخلافه فتمنع
الأول وتمام البحث في علم أصول الفقه (المبحث الثاني في القياس وأصنافه) اعلم أن
القياس قول. وثاق من أقوال متى سلمت لزوم عنها قول آخر وهو أما استثنائي أو اقتراني
فالاستثنائي ان كانت شرطية متصلة فاستثناء. عين المقدم ينتج عين التالي واستثناء
نقيض التالي ينتج نقيض المقدم وان كانت منفصلة حقيقة ينتج استثناء. عين كل جزء
نقيض الآخر. ينتج استثناء. نقيض ك كل جزء عين الآخر وان كانت مانعة الجمع
فاستثناء. عين كل جزء ينتج نقيض الآخر لا غير وان كانت مانعة الحد لو فاستثناء
نقيض كل جزء ينتج عين الآخر وتمام البحث في المنطق (وأما القياس الاقتراني) فهو
على أربعة أشكال لأن الحد الأوسط ان كان محمولا في الصغرى وموضوعا في الكبرى
فهو الشكل الاول وان كان محمولا فيهما فهو الشكل الثاني وان كان موضوعا فيهما فهو
الشكل الثالث وان كان على عكس الشكل الاول أي موضوعا في الصغرى ومحمولا
في الكبرى فهو الشكل الرابع ولكل واحد من تلك ستة عشر ضربا بحسب اقتران
الصغرى بالكبرى في الايجاب والسلب والكلية والجزئية لكن لا ينتج كلها فقد شرط
الاتساج في بعضها أما الشكل الاول فشرط اتساجه ايجاب الصغرى وكلية الكبرى
وضروبه المنتجة بحسب هذين الشرطين أربعة الاول من موجبتين ك كليتين ينتج
موجبة كلية والثاني من صغرى موجبة كلية وكبرى سالبة كلية ينتج سالبة كلية
والثالث من صغرى موجبة جزئية وكبرى موجبة كلية ينتج موجبة جزئية والرابع
من صغرى موجبة جزئية وكبرى سالبة كلية ينتج سالبة جزئية وأما الشكل الثاني
فشرط اتساجه اختلاف مقدميه بالايجاب والسلب وكلية الكبرى وضروبه
المنتجة بحسب هذين الشرطين أربعة أيضا الاول من كليتين والكبرى سالبة كلية
والثاني من كليتين والصغرى سالبة كلية ينتجان سالبة كلية والثالث من صغرى
موجبة جزئية وكبرى سالبة كلية والرابع من صغرى سالبة جزئية وكبرى موجبة
كلية ينتجان سالبة جزئية وأما الشكل الثالث فشرط اتساجه ايجاب الصغرى وكلية
احدى المقدماتين وضروبه المنتجة بحسب هذين الشرطين ستة الاول من موجبتين
كليتين ينتج موجبة جزئية والثاني من صغرى موجبة كلية وكبرى سالبة كلية ينتج
سالبة جزئية والثالث من صغرى موجبة جزئية وكبرى موجبة كلية ينتج موجبة
جزئية والرابع من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية ك كبرى ينتج سالبة جزئية

والخامس من موجبة كلية صغرى وموجبة جزئية ~~كبرى~~ تنتج موجبة جزئية
والسادس من موجبة كلية صغرى وسالبة جزئية كبرى تنتج سالبة جزئية والحاصل
أن الشكل الثالث لا ينتج الكلية وأما الشكل الرابع فنشرط اتساعه أن لا يجتمع فيه
خستان وهما السلب والجزئية لافي مقدمة ولا في مقدمتين والمجتمع في مقدمتين أعم
من أن يكون من جنس واحد أو من جنسين وانما خصصنا التعيين بالاجتماع
في المقدمتين لأن المجتمعين في مقدمة واحدة لا يكونان الا من جنسين والاشتراط
المذكور انما هو اذا لم تكن الصغرى موجبة جزئية لانها اذا كانت موجبة جزئية
تسبب اجتماع الخستين بأن تكون الكبرى سالبة كلية وضروبه النتيجة بحسب هذين
الشراطين خمسة الاول من موجبتين ~~كليتين~~ ~~كليتين~~ والثاني من موجبة كلية صغرى
وموجبة جزئية كبرى ينتجان موجبة جزئية والثالث من سالبة كلية صغرى
وموجبة كلية كبرى ينتج سالبة كلية والرابع من موجبة كلية صغرى وسالبة كلية
كبرى والخامس من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى ينتجان سالبة
جزئية والكلام المستقصى هنا في الكتب المنطقية (المبحث الثالث في مواد الحجج)
وهي القضايا التي تتألف منها الحجج والحجة اما عقلية بان تكون مأخوذة من العقل
من غير افتقار الى السماع يعني تكون كلتا مقدمتيها عقلية أو نقلية بأن يكون
للسماع دخل فيها أعم من أن تكون كلتا مقدمتيها عقلية أو احدهما والاخر كقولنا
العالم ممكن وكل ممكن له سبب فالعالم له سبب والثاني كقولنا تارك المأمور به عاص
لقوله تعالى أف عصيت أمري وكل عاص يستحق النار لقوله تعالى ومن يعص الله
ورسوله فإن له نارا جحيم هذا مثال النقل المحض وأما مثال ما يكون احدي مقدمتيه
عقلية والاخرى نقلية فهو قولنا الموضوع عمل وكل عمل بالنية لقوله صلى الله عليه
وسلم انما الاعمال بالنيات فان المقدمة الاولى عقلية والثانية نقلية والامام ثلث
القسم فقال الحجج اما عقلية محضة أو نقلية محضة أو مركبة منهما ثم اعلم ان الحجج
العقلية اما ان تكون مقدماتها قطعية سواء كانت ضرورية أو مكتسبة منها
وتسمى برهاناً عند الفلاسفة ودليلاً عند المتكلمين يعني تسمى دليلاً بالمعنى الاخص
لأن الدليل معنى آخر أعم من البرهان والامارة واما ان تكون مقدماتها ظنية
أو مشهورة وتسمى خطابة عند الفلاسفة وامارة عند المتكلمين واما ان تكون
مقدماتها كاذبة شبيهة بالقطعية أو بالمشهورة وتسمى مغالطة هذه مغالطة من
جهة المادة وأما المغالطة من جهة الصورة فيبان لا يكون القياس على هيئة
منتجة لاختلال شرائط الاشكال والمبادئ الضرورية اليقينية هي قضايا يلجزم بها
العقل بمجرد تصورها وفيها وتسمى اوليات وبدييات سواء كان تصورها في
بالكسب أو بالبداهة أو تصوراً أحدهما بالكسب والاخر بالبداهة كقولنا الكل

أعظم من الجزء أو قضايها يجزم بها العقل لا بمجرد تصور طرفيها بل بوسط يتصوره
 الذهن عند تصور طرفيها مثل الأربعة زوج والوسط هو الانقسام بتساويين وتسمى
 قضايها قياساتهما ما وقضايها يجزم بها الحس وقسمه الأصغرها في بقوله أي قضايها
 يجزم العقل بها لا بمجرد تصور طرفيها بل بواسطة الحس الظاهر كقولنا الشمس
 مضية والشارحة أو الحس الباطن مثل علمنا بأن لنا فرحا وغبضا وجوعا وعطشا
 وتسمى هذه القضايا مشاهدات وحسيات أو قضايها يجزم بها العقل والحس معا والحس
 إما حس السمع أو غيره والاول المتواترات والثاني ان احتياج الى كثرة المشاهدات
 فهي التجربات والافهي الحدسيات فان قلت نسبة الجزم الى الحس في المشاهدات
 من قبيل نسبة العقل الى الواسطة والجازم هو العقل وكذا الحس واسطة يجزم العقل
 في المتواترات والتجربات والحدسيات فلم ينسب المصنف الجزم في الاول الى الحس
 فقط وفي الاخرى الى العقل والحس معا قلت قال المحقق الشريف في حاشية
 الاصفهاني جعل الخاصكم في المشاهدات هو الحس وفي المتواترات والتجربات
 والحدسيات العقل والحس معا وان كان الخاصكم فيهما هو العقل بما ونة
 الحس لان الاحساس هناك كان في حكم العقل بخلافه ههنا لا احتياج الى قياس
 خفي في كل واحدة من المتواترات والتجربات والحدسيات فدخلية الحس هناك
 أكثر انتهى وستعلم القياسات الخفية لهذه الثلاث ثم ان المتواترات هي ما يحكم
 بها العقل بسبب ان يخبر عن محسوس يمكن وقوعه جمع كثير يجزم العقل بامتناع
 نواطهم على الكذب ولو أخبروا عما ليس من قبيل المحسوس كوجود العقول المجردة
 أو عما هو من قبيله لم يكن يستحيل وقوعه كاجتماع السواد والبياض في محل
 أو عن المحسوس الممكن لكن لم يجزم العقل بامتناع نواطهم على الكذب فلا يفيد
 اخبارهم الجزم بضمون الخبر ولا يبعد ان لم يتواتر اولاً في المتواترات من قياس
 خفي وتزعم بعض الافاضل بأن هذا خبر جماعة لا يمكن نواطهم على الكذب وكل خبر
 كذلك فهو صادق وأما التجربات فهي ما يحكم بها العقل بسبب ان يشاهد ترتب شيء
 على غيره مرارا كثيرة بحيث يحكم العقل بأنه ليس على بهل الاتفاق بلا غلبة
 قياس خفي وهو انه لو كان القرب المذكور اتفاقياً لما كان دليلاً أو كثيراً لكنه دائم
 أرا كثيراً كترتب الاسهال على شرب السمسم نيا وقد تنكفي المشاهدة مرة أو مرتين
 لا تضام فرائث اليها كالحكم بأن نور القمر مستفاد من الشمس أقول فانه المشهود
 ان القمر يستنير عند مقابلة الشمس ووجدت قرينة على أن ذلك النور مستفاد من
 الشمس وهو اختلاف تدرج كلالته النورية بسبب اختلافه من الشمس قربا وبعدا
 يحكم العقل بأن نور القمر مستفاد من الشمس وتسمى حدسيات ولا يتغيرها من مقارنة
 القياس الخفي وقرره بعض الافاضل بأن تشكك كلالته النورية مختلفة بحسب القرب

والبعد من الشمس وكل ما هذا شأنه فنوره مستفاد من الشمس ولما كانت الحجة منقسمة
بموجب المادة الى البرهان والخطابة والمغالطة وفرضنا من بيان مواد البرهان
شرعنا في مبادئ الخطابة والمغالطة أما مقدمات الخطابة فمنها الظنيات وهي
مقدمات يحكم بها العقل مع تجويز نقيضها وتجويزا من جرحا كقولهم كل من يطوف
بالليل فهو سارق ومنهم المشهورات وهي قضايا اعترف بها الجمهورا فالمصلحة عامة
تتعلق بنظام أحوالهم مثل العدل حسن والظلم قبيح أو بسبب رقة مثل قولنا مواصلة
الفقراء محمودة أو بسبب حجة مثل قولنا كشف العورة عند الناس مذموم
أما مقدمات المغالطة فهي الوهميات وهي قضايا كاذبة في أمور غير محسوسة قياسا
على الامور المحسوسة اذ الوهم تابع للحس فيحكمه في غير المحسوس يكون كاذبا كما قيل
ان كل موجود جسم أو حال في جسم وانما حكم الوهم بذلك لما رأى أن الموجود
المحسوس كذلك ففاس غير المحسوس عليه وحكم تلك القضية الكلية قال
الاصفهانى وعلامة كذب الوهميات مساعدة الوهم العقل في المقدمات المتبعة
نقيض حكم الوهم فاذا وصل الى العقل والوهم الى النتيجة نكص الوهم أى رجع على
عقبه واستبعده قال الحق الشريفي في حاشية الاصفهانى كما يحكم الوهم بالخطوف
من الموقف مع أنه يوافق العقل في أن الميت جماد وكل جماد لا يخاف منه فاذا وصل
العقل والوهم الى النتيجة نكص الوهم ولما فرضنا من الحجة العقلية شرعنا في الحجة
النقلية وهي دليل صحيح صحيح نفاذ عن عرف صدقه عقلا وهم الانبياء عليهم السلام
لان المعجزات تدل على صدقهم ثم ان الدليل النقلى اذ لم يتواتر لا يقيد اليقين وأما
اذا تواتر بجميع القرآن وبعض الاحاديث في افادته اليقين اختلاف فذهب المعتزلة
وجهور الاشاعرة انه لا يقيد اليقين بل الظن لتوقف كونه مقيدا لليقين على العلم
بوضع الالفاظ المنقولة عن النبي عليه السلام بازاء معان مخصوصة وعلى العلم بأن
تلك المعانى مرادة له والاقل وهو العلم بالوضع انما ثبت بنقل الناقلين اللغات العربية
لتعيين مدلولات مواد الالفاظ وينقلهم النحو لتحقيق مدلولات الهيئات التركيبية
وبتقارنهم الصرف تعرف مدلولات هيئات المفردات وأصول هذه العلوم الثلاثة تثبت
برواية الآحاد لان مرجعها الى اشعار العرب وامثالها وأقوالها التي يروونها عنهم آحاد
من الناس كالاصحح والماثل وميوهه وعلى تقدير صحة الرواية يجوز الخطأ على
العرب فان امرئ القيس قد خطئ في مواضع عديدة مع كونه من أكابر شعراء
الجاهلية وأما فروغ هذه العلوم الثلاثة فهي تثبت بالاقيدة أى بالتقبل والتشبيه وكل
من رواية الآحاد والقياس دليل ظنى فلا يحصل لنا العلم اليقيني بالوضع بل غاية الامر
الظن والثاني وهو العلم بالارادة يتوقف على العلم بعدم نقل تلك الالفاظ عن معانيها
الخصوصة لى كانت موضوعة بازائها في زمن النبي عليه الصلاة والسلام الى

معان أخرى اذ على تقدير العقل يكون المراد به تلك المعاني الاولى لا المعاني الاخرى
التي تفهمها الا ان منها وعلى العلم بعدم الاشتمال اذ مع وجوده جاز ان يكون المراد
بمعنى آخر معانيها مناه وعلى العلم بعدم الجواز اذ على تقدير التجوز جاز ان يكون
المراد المعنى الجوازي لا الحقيقي الذي تبادر الى اذهاننا وعلى العلم بعدم الاضمار اذ لو
اُضمِر في الكلام شيء تغير معناه عن حاله والمراد من الاضمار الحذف وعلى العلم بعدم
التخصيص اذ على التخصيص كان المراد بعض ما تناوله اللفظ لا جميعه كما اعتقدناه
وعلى العلم بعدم النسخ لان احتمال النسخ يمنع الجزم ببقاء المراد في الزمان الثاني
الذي ورد فيه النسخ لكن هذه الامور غير مجزومة الانتفاء بل غاية الامر الظن بالانتفاء
فلا يحصل لنا العلم اليقيني بالارادة وعلى العلم بعدم المعارض العقلي الدال على تقيض
مادله عليه الدليل العقلي اذ لو وجد ذلك المعارض لقدم على الدليل العقلي بان يقول
النقل عن معناه الى معنى آخر لا يعارضه الدليل العقلي مثاله قوله تعالى الرحمن
على العرش استوى فانه يدل على الجلوس وقد عارضه الدليل العقلي الدال على استحالة
الجلوس في حقه تعالى فيقول الاستواء بالاستيلاء يجعل الجلوس على العرش كناية
عن الملك وانما قدم المعارض العقلي على النقل لان ترجيح النقل على العقل ابطال
للاصل بالفرع فان النقل لا يمكن اثباته الا بالعقل فتوقف النقل على العقل ولو اُبطلنا
العقل بالنقل بطل النقل ايضا لان ابطال الاصل يقتضي بطلان الفرع لكن عدم
المعارض العقلي غير يقيني والحق ان الدلائل العقلية قد تفيد اليقين في المسائل
الشرعية بقرائن مشاهدة من المنقول عنه او متواترة عنه تدل تلك القرائن على انتفاء
الاحتمالات المذكورة وأما المعارض العقلي فلا يتصور هنا اذ لا طريق للعقل
في المسائل الشرعية نعم في افادتها اليقين في المسائل العقلية نظرا لعدم القطع بعدم
المعارض العقلي والمراد من المسائل الشرعية امور يجزم العقل بامكانها اثباتا
وانتفاء ولا طريق للعقل اليها والمراد من المسائل العقلية ما ليس كذلك الكل مأخوذ
من شرح المواقف والاصناف في (الفصل الرابع في أحكام النظر) وفيه ثلاثة مباحث
المبحث الاول ان النظر الصحيح المشتمل على شرائطه بحسب مادته ومورثه يفيد العلم
بالمشهور فيه مطلقا أي سواء كان في التصورات أو التصديقات وسواء كانت
التصورات والتصديقات في الالهيات أو غيرها وهذا عند الجمهور والسمعية أنكره
مطلقا والمهندسون أنكره في الالهيات وأما افادته الظن مطلقا فمقبول انها متفق
عليها عند الكل انتهى أقول ولا يخفى أن الظن انما يتصور في التصديقات (فروع ثلاثة)
الفرع الاول في كيفية افادة النظر الصحيح للعلم بالنتيجة وفيه ثلاثة مذاهب الاول
مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري وهو أن النظر الصحيح بعد الذهن لقبول النتيجة
من مبدئها الفياض والنتيجة تفيض عليه منه تعالى بطريق يجري العادة من غير

وجوب والثاني مذهب الفلاسفة وهو أن النظر الصحيح بعد الهدى والنتيجة تفيض
 عليه من المبدأ وهو العقل الفعال عندهم على سبيل الوجوب أي لزوم العقلي
 والثالث مذهب المعتزلة وهو أن النظر يولد العلم بالمطلوب من الناظر ومنه في التوليد
 أن يوجب وجود الشيء وبعدها آخر كحركة اليد توجب حركة المفتاح ومبني ذلك أنهم
 لما أثبتوا البعض الحوادث مؤثر غير الله قالوا الفعل الصادر منه أي من المؤثر غير الله
 أن كان بلا قوسط فعل آخر صادر منه فهو الواقع بالمباشرة كالنظر الصادر من الناظر
 وإن كان بواسطة فعل آخر صادر منه فهو الواقع بالتوليد كالعلم بالمطلوب المتولد
 من النظر الصحيح الصادر من الناظر مباشرة وفي المواقف والنظر فعل للعبد واقع
 بمباشرة وتوليد منه فعل آخر هو العلم بالنتيجة ويندوا فساد مذهب المعتزلة ببيان
 استناد جميع الامكانات إلى الله تعالى ابتداء (الفرع الثاني) زعم ابن سينا أنه لا يتبعه
 استحضار المتقدمين من ملاحظة اندراج الأصغر تحت الأكبر فانه لو اتقى التطفن
 بالاندراج لم يحصل العلم بالنتيجة كما إذا علم أن هذا الحيوان بغلة وعلم أيضا أن كل بغلة
 عاقرة مع العلم بهذه المقدمة السكينة رأى بغلة منتفخة البطن فظن أنها حبل لعدم
 التطفن لاندراج هذه البغلة تحت قولنا كل بغلة عاقرة والمصنف صوب رأى ابن سينا
 بأنه لو لم تلزم ملاحظة الاندراج والتطفن به لما تفاوتت الاشكال في جلاء الاتساج
 وخفائها لكانت مختلفة في جلاء الاتساج وخفائها بحسب جلاء ملاحظة الاندراج
 فيها وخفائها (الفرع الثالث) المشهور أن النظر القاسد سواء كان قاسدا مادة أو صورة
 لا يستلزم الجهل أي الجزم بنتيجة كاذبة وإن كان قد يجلبه اتفاقا قال في شرح المواقف
 وهو الصواب والمختار عند الجمهور وقيل يستلزمه مطلقا أي سواء كان فسادا من جهة
 المادة أو من جهة الصورة واختاره الامام الرازي وسماه عرف فسادا قال المصنف
 والحق أن الفسادان كان مقصورا على المادة استلزم وإن كان مقصورا على الصورة
 أو شاملا لها فلا وفي شرح المواقف أن الصواب أن القاسد من جهة المادة قد يستلزم
 الجهل لا كما لا يقرننا زيد حمار وكل حمار جسم قاسد من جهة المادة مع أنه ينتج أن
 زيد جسم وهو ليس بجهل بل علم (المبحث الثاني) أن النظر الصحيح كاف في معرفة الله
 ولا حاجة إلى معلمي يرشدنا إلى معرفته ويدفع الشبهات عنا خلافا لالاسماعيلية فانهم
 يقولون لا يمكن معرفة الله إلا من قول المعلم وهو الامام المعصوم ويؤمنون استحالة
 خلو زمان من الأزمنة عن وجوده (المبحث الثالث) في وجوب النظر في معرفة الله
 تعالى قال الدواني والمراد بعرفته ههنا التصديق بوجوده ووجوبه تعالى وصفاته
 الكمالية النبوتية والسلبية بقدر المماثلة البشرية وأما معرفة ذاته فغير واقع عند
 المحققين ومنهم من قال بامتناعه في العقل كحكمة الاسلام وامام الحرمين والصوفية
 والفلاسفة أقول مراده من التصديق اليقيني بشهادة قوله أن الاشتغال بعلم

الكلام من قبيل فرض الكفاية وما هو فرض عين هو تحصيل اليقين بما يبلغ به صدره
وتطمين به نفسه وان لم يكن دليلا تفصيليا اعلم أن الناس اختلفوا في وجوب معرفة
الله تعالى فذهب المشورية الذين قالوا الذين يلقى من الكتاب والسنة الى أن معرفة
الله غير واجبة بل الواجب الاعتقاد الصحيح المطابق ومراعاة من الاعتقاد ما يعم
التقليد وذهب جمهور المسلمين الى أن معرفة الله تعالى واجبة ثم اختلفوا في طرق معرفة
فرقة قالوا طريق معرفة الله تعالى انما هو الرياضة وتصفية الباطن وهذا مذهب
المتصوفة وأصحاب الطريقة وفرقة قالوا طريق معرفة الله تعالى انما هو النظر وهو
قول الاشاعرة والمعتزلة وهما اتفقا على أن معرفة الله تعالى واجبة والنظر طريقها
وهو واجب أيضا ثم اختلفوا فذهب الاشاعرة الى أن وجوب النظر بالشرع اقوله تعالى
قل انظروا ماذا في السموات والارض ونحوه وذهب المعتزلة الى أن وجوبه بالعقل لان
شكر الله واجب عقلا وهو يتوقف على معرفة الله وهو يتوقف على النظر جميع ما ذكر
من الاصفهاني قال في شرح المواقف قد اختلف في أول الواجب على المكلف فالاكثر
ومنهم الشيخ أبو الحسن الاشعري على انه معرفة الله وقيل هو النظر فيها وهذا مذهب
جمهور المعتزلة والاستاذ أبي اسحق الاسفرايني وقيل هو أول جزء من النظر وقال
القاضي أبو بكر وابن فوران وأمام الحرمي إن القصد الى النظر والتزاع لفظي اذ لو أريد
أول الواجبات المقصودة بالذات فهو المعرفة اتفاقا وان أريد أول الواجبات مطلقا
فالقصد الى النظر (الكتاب الاول في الممكنات) وفيه ثلاثة أبواب الباب الاول في
الامور الكلية وتسمى بالامور العامة أي الشاملة لجميع الموجودات أي الواجب
والجوهر والعرض وفيه ستة فصول الفصل الاول في تقسيم المعلومات ذهب أهل الحق
الى أن المعدوم الممكن ليس بشئ وثابت ومتحقق في الخارج ولا واسطة بين الموجود
والمعدوم وتسمى تلك الواسطة عند من أثبتها بالحال واهذا قالوا ما من شأنه أن يعلم
أما أن يكون متحققا في الخارج وهو الموجود أو لا وهو المعدوم فهذا التقسيم أنباء أن
لا واسطة بين الموجود والمعدوم وأن المعدوم ليس بشئ ومتحقق في الخارج وذهب
بعض الاشاعرة وهو القاضي أبو بكر الباقلاني وأمام الحرمي في قوله الاول وبعض
المعتزلة أن المعدوم الممكن ليس بشئ ومتحقق في الخارج وأن الواسطة بين الموجود
والمعدوم أحرق وهو الحال كالوجود واهذا قالوا ما من شأنه أن يعلم أما أن لا يكون
له تحقق في الخارج أصلا لا باعتبار نفسه ولا باعتبار غيره وهو المعدوم أو يكون له
تحقق باعتبار نفسه أي لا بتبعيه الغير وهو الموجود أو باعتبار غيره وهو الحال فهذا
التقسيم أنباء أن الواسطة حق وأن المعدوم ليس بشئ ومتحقق في الخارج وعرفوا الحال
بأنه صفة لوجود لا موجود ولا معدوم فقول صفة يخرج الذات لانها لا تكون حالا
وقوله موجود يخرج صفة المعدوم لان صفة المعدوم معدومة فلا تكون حالا وقوله

لا موجودة يخرج الاعراض لانها متصقة باعتبار ذواتها هي من قبيل الموجود
 دون الحال وقوله ولا معدومة يخرج السلوب التي يتصف بها الموجود قائما
 معدومات لا سوال وذهب أكثر المعتزلة الى أن المعدوم الممكن شيء ومتحقق في
 الخارج ولا واسطة بين الموجود والمعدوم ولهذا قالوا ما من شأنه أن يعلم أن تحقق في
 نفسه أي تقرر وتميز في الخارج فهو الشيء والثابت في الخارج المتناول للموجود
 والمعدوم الممكن عندهم وان لم يتحقق في نفسه أي لم يتقرر ولم يتميز في الخارج فهو الشيء
 والممتنع ثم الشيء والثابت ان كان له كون في الاعيان فهو الموجود والافه والمعدوم
 الممكن فهذا التقسيم أنباء أن لا واسطة بين الموجود والمعدوم المطلق الشامل للممكن
 والممتنع وأن المعدوم الممكن شيء وثابت في الخارج فالشيء والثابت عندهم أعم من
 الموجود والمعدوم الممكن والكل من شرح المواضع وقال الفلاسفة في تقسيم المعلومات
 كل ما يصح أن يهـ لم ان لم يكن له تحقق تام فهو المعدوم فان كان تحققه في خارج الذهن
 فهو الموجود والخارجي وان كان في الذهن فهو الموجود الذهني ثم ان الموجود
 الخارجى اما أن لا يقبل العدم لذاته وهو الواجب لذاته أو يقبله وهو الممكن ثم الممكن
 اما أن يكون في موضوع وهو العرض والموضوع عندهم محل يقوم ما حل فيه
 أولا يكون في موضوع وهو الجوهر سواء لم يوجد في محل أصلا كالجسم أو وجد في محل
 لكن لا يكون ذلك المحل موضوعا له كالصورة الحسنة في الهيولى فقوله لا يقوم ما حل
 فيه احتراز عن الهيولى بالنسبة الى الصورة لان الهيولى محل للصورة لكنها غير
 مقومة لها بل الصورة مقومة للمادة عندهم فالمحل أعم من الموضوع عندهم
 ثم الجوهر ينقسم عندهم الى مجرد كالقول العشرة والنفوس الفلكية والى مادي
 وهو الاجسام والمتكلمون الماتكروا الوجود الذهني قالوا كل ما يصح أن يعلم اما
 متحقق في الخارج أولا الثاني المعدوم والا قول ان لم يكن لوجوده أول فهو القديم
 وان كان فهو الحادث والحادث اما متخير وهو الجوهر أو حال فيه وهو العرض أو ليس
 بمتخير ولا حال فيه وهو محال عندهم وهم يتكروا القول والنفوس المجردة اعلم
 أن الوجود الذهني أثبتته الفلاسفة ونفاه المتكلمون والخلاف انما نشأ من اختلافهم
 في تفسير العلم فانه لما كان عند الفلاسفة عبارة عن الصورة الحاصلة في الذهن
 للمعلوم لزمهم القول بالوجود الذهني وعند المتكلمين لما كان عبارة عن نسبة تحقق
 بين العالم والمعلوم أو صفة حقيقية قائمة بذات العالم موجبة للعالمية الموجبة لهذه
 النسبة أنكره كذا في شرح حكمة العين (الفصل الثاني) في الوجود والعدم وفيه خمسة
 مباحث المبحث الاول في تصور الوجود تصور الوجود بدعي لا يحتاج الى تعريف
 بل هو متصور بالبداهة لانه جز من وجودي المتصور بداهة وجز البديهي بدعي
 فلا يجوز حينئذ أن يعرف الانعريف بالفظا وهو بيان أن هذا اللفظ وضع له هذا المعنى

وقيل هو كسبي فلا بد حينئذ من تعريفه والتمتار أنه بدعي ثم إن الوجود بسيط وأيضا هو آخر في الاشياء المبحث الثاني في كون الوجود مشتركا الوجود المتصور بالبداهة مشتركة بالاشتراك المعنوي بين جميع الموجودات يعني أن له معنى واحدا مشتركة فيه الموجودات بأسرها وبطلق على جميعها معنى واحدا على ما ذهب اليه الفلاسفة والمحققون من المتكلمين قال في حكمة العين الوجود الخارج عن عبارة عن كون الشيء في الاعيان ولا شك أن جميع الموجودات الخارجية مشتركة في هذا المعنى وقال شارحه اذ الوجود الذهني عبارة عن كون الشيء في الالذهان والوجود المطلق هو مطلق الكون أقول لا شك أن جميع الموجودات خارجية أو ذهنية مشتركة في مطلق الكون فثبت أن للوجود معنى واحدا هو الكون تشترك فيه الموجودات بأسرها واستدلوا على الاشتراك المعنوي بأن الموجود ينقسم الى الواجب والممكن وينقسم الممكن الى الجوهر والعرض ومورد القسمة مشتركة بين جميع الاقسام فالوجود مشترك بين جميع الموجودات ويلزم من اشتراك الموجودات فيها اشتراك الوجود بينها واعتراض عليه بأنه يجوز أن يكون التقسيم الى الواجب والممكن لفظ الموجود يعني أن لفظ الموجود اما موضوع لهذا أولا ذلك كانقسام العين الى معانيه واللازم منه ليس الا الاشتراك اللفظي وأنكر الاشعري الاشتراك المعنوي وقال لا اشتراك الا في لفظ الوجود وليس للوجود معنى يشترك فيه جميع الموجودات قال بعض الافاضل في حاشية الاصفهاني لم يرد الشيخ بذلك أنه موضوع لها بأوضاع متعددة فانه بعيد جدا بل انه موضوع بالوضع العام لكل ماهية وجعل آلة ملاحظة الماهيات عند الوضع مفهوم الماهية أقول فحينئذ يكون وضعه ~~موضوع~~ الموضوع الضمائر على ما بين في محله المبحث الثالث في زيادة الوجود وعدم زيادته اعلم أنه قال سدا الحقين في حاشية شرح حكمة العين ان الخلاف انما هو في الوجود الخاص لا الوجود المطلق اذ لا نزاع في أن المطلق زائد في الواجب والممكن وانما الخلاف في الخاص أقول لعسل مراده أنه لا نزاع في أن المطلق زائد عند من أثبتته وهم الفلاسفة وجهور المتكلمين وأما من لم يثبتته وهو الشيخ لانه لم يقل بالاشتراك المعنوي فكيف يمكنه القول بزيادته فتقول الوجود انما هو في ثلاثة مذاهب الاول أنه زائد أي ليس بجزء الماهية ولا عينها في الواجب والممكن وهو مذهب وجهور المتكلمين والثاني أن وجود كل شيء عين ماهيته واجبا ~~كان~~ أو ممكنا وهو مذهب الشيخ أبي الحسن الاشعري والثالث أن وجود الواجب عين ماهيته ووجود الممكنات زائد على ماهياتها وهو مذهب الفلاسفة اعلم أن الوجود اذا كان زائدا على الماهيات فسيبها ما نفس الماهية وتطير سببية ماهية الارادة ~~لوجيته~~ واما صفة أخرى من صفات تلك الماهية وتطير سببية متعجبية الانسان لانه حكيم ويسمى كل من هذين

السببين السبب المقارن وأما شئ مغاير للماهية وصفاتها ويسمى السبب المباين
وتظهر سميعة النار لسخونة الماء لكن سبب وجود الواجب ماهيته لصفة أخرى له
ولا الأمر المباين وسبب وجود الممكنات هو الأمر المباين وهو الواجب تعالى (المبحث
الرابع) في أن المعدوم ليس بثابت قال في شرح المواقف هذه المسئلة من أمهات
المسائل الكلامية اذ يتفرع عليها أحكام كثيرة من بطلان أن الماهيات غير مجعولة اعلم
أنه لا خلاف في أن المعدوم المحال وهو المراد من المتقلى ليس بشئ وثابت وإنما الخلاف
في أن المعدوم الممكن هل هو شئ في الخارج على معنى أن له تقرر في الخارج
منفكاً عن الوجود فعند الاشاعرة وأبي الهذيل وأبي الحسين البصري من المعتزلة
أن المعدوم الممكن ليس بشئ أي ليس بثابت ومتقرر في الخارج كالمعدوم المتنع
لأن الوجود عندهم نفس الماهية فرفعها ورفعها أو وافقهم الفلاسفة فإن الماهية
الممكنة عندهم وإن كان وجودها زائداً على ذاتها إلا أنهم لا تخلو عندهم
عن الوجود الخارجي والذهني فاذا خلت عنهما لا يكون شيئاً وثابتاً لا في الخارج
ولا في الذهن نعم إن المعدوم في الخارج يكون شيئاً في الذهن عند الفلاسفة وعند سائر
المعتزلة أن المعدوم الممكن شئ أي ثابت في الخارج فإن الماهية عندهم غير الوجود
ومعروضة له وقد تخلو عنه مع كونها متحققة في الخارج واستدلوا على ذلك
بأن المعدوم الممكن متميز لكل متميز ثابت لأن التميز صفة للتمييز وثبوت الصفة فرع
الموصوف ونبذ بالمعدوم المتنع فالثبوت عندهم أعم من الوجود ومقابل للمتنع
(المبحث الخامس) في الحال اتفق الجمهور على نفي الحال وقد عرفت معناها وقال
بثبوت الحال القاضي أبو بكر منا وأبو هاشم وأتباعه من المعتزلة وإمام الحرمين أولاً
فأنهم أثبتوا واسطة بين الوجود والمعدوم وسموها بالحال كالوجود والابقاع وجميع
المعاني المصدرية من قبيل الحال (الفصل الثالث في الماهية) وفيه ثلاثة مباحث
(المبحث الأول في نفس الماهية) قال الاصفياني الماهية مشتقة من ماهو وهي أي
الماهية ما به يجاب عن السؤال بما هو وإنما نسبت إلى ماهو لأنها تقع جواباً عنه
ثم قال إن لكل شئ فرض جزئياً كان ذلك الشئ كزيد أو كلب أو كلب أو كلب أو كلب
نوعاً كالإنسان أو جنساً كالحيوان أو غيره كالفصل والخاصة والعرض العام حقيقة
وهي التي ذلك الشئ بها ذلك الشئ قال المحقق الشريف في شرح المواقف إن لكل شئ
كلباً أو جزئياً حقيقة هو به هو هذا تفسير المفهوم حقيقة الشئ أي مطلقاً والحقيقة
الجزئية تسمى هوية وقد تستعمل الهوية بمعنى الوجود الخارجي والحقيقة الكلية
تسمى ماهية انتهى وظهر من كلامه قدس سره أن الحقيقة أعم من الهوية والماهية
ثم إن الحقيقة أمر مغاير لما عداها من العوارض وعوارض الماهية عند الفلاسفة
ثلاثة أقسام قسم يلحق الماهية من حيث هي أي مع قطع النظر عن وجودها

الخارجي والذهني كالزوجية العارضة للماهية الاربعة فان الزوجية لازمة للماهية
الاربعة وعارضة لها سواء وجدت الاربعة في الخارج أو في الذهن وقسم يلحق الماهية
باعتبار الوجود الخارجي فهو التناهي والحدوث العارضين للجسم في الخارج فان
امثال ما ذكر لا يلزم للماهية الجسم بل لوجوده الخارجي وقسم يلحق الماهية
باعتبار الوجود الذهني فهو الذاتية والعرضية والسلبية والجزئية العارضة للاشياء
الموجودة في الذهن وليس في الخارج ما يطابقها أي ما يطابق الذاتية والعرضية الخ
وتسمى هذه بالمعقولات الثانية كذا في شرح المواقف اذا عرفت هذا فنقول ان الحقيقة
من حيث هي مغايرة لما عداها من الامور التي تعرض لها بمعنى أن تلك الامور
العارضة ليست عين الماهية ولا داخله فيها لا بمعنى أنها ليست بمتصفة بشئ منها
اذ لا بد للماهية من اتصافها بشئ من المتناقضين سواء كان ذلك العارض لازما
كالزوجية اللازمة للماهية الاربعة أو مفارقا كلكابة للانسان وبيان تلك المغايرة
أن الانسانية من حيث هي انسانية مغايرة لعوارضها فالانسانية ليست بموجودة
ولا معدومة ولا واحدة ولا كثيرة ولا كلي ولا جزئي ولا عام ولا خاص أي ليس شئ منها
عين الانسان ولا داخله فيه والافلو كانت الوحدة مثلا عين الانسان أو داخله فيه
لما صدق الانسان على الكثير نعم ان الماهية لا تخلو عن واحد من العوارض فالانسان
لا يخلو عن واحد مما ذكر فالماهية اذا أخذت من حيث هي هي مع قطع النظر عن
أن يقارن شئ من العوارض أو لا يقارن شئ من الماهية مطلقة والماهية بالشرط
شئ واذا أخذت مع الشخصات والواحق الخارجية تسمى مخلوطة والماهية بشرط
شئ وهو موجود في الخارج وكذا الاول وهي الماهية المطلقة موجودة في الخارج
لكونه جزءا من الماهية المخلوطة واذا أخذت الماهية بشرط العرا عن الشخصات
والواحق الخارجية تسمى مجردة والماهية بشرط لا شئ وذلك غير موجود
في الخارج لان الوجود الخارجي أيضا من العوارض الخارجية قد فرض مجردا عنها
بل انما يكون في العقل فان قلت كونه في العقل من الواحق أيضا وقد فرض مجردا
عنها فكيف يتصور فيه الوجود في العقل قلت لم يعتبر مجردا عن جميع الواحق
خارجية أو ذهنية بل اعتبر مجردا عن الواحق الخارجية فقط وكونه في العقل
انما هو من الواحق الذهنية فالماهية المجردة والماهية المخلوطة تتباينان تبائين
أخصين تحت أعم وهي الماهية المطلقة وبما ذكر ظهر ضعف ما زعم افلاطون وهو
أن لكل نوع شخصا موجودا في الخارج باقيا مستمرا أزلا وأبدا حال كونه مجردا عن
الشخصات والواحق الخارجية وتسمى هذه الاشخاص بالمثل الافلاطونية
واستدل عليه بأن هذا مجرد جزئ مشترك بين الماهيات المخلوطة الموجودة في الخارج
ووجه ضعفه أن المجرد عن الشخصات والواحق الخارجية لا يوجد في الخارج

كما عرفت وأما استدلاله بأن هذا الشخص المجرد بغير مشترك بين المخلوقات ففاسد لأن
المجرد يبين المخلوط كما عرفت فكيف يكون جزءاً منه (المبحث الثاني في أقسام الماهية)
الماهية أما أن تكون بسيطة لا تنقسم من عدة أمور أو مركبة تقابلها وتنقسم إلى المركبة
إلى البسيطة وكل منهما تعتبر بالقياس إلى العقل تارة وبالقياس إلى الخارج أخرى
أقول حتى إن بعض الماهيات يكون بسيطاً في الخارج ومركباً في العقل كالنقطة
فإنها لا تنقسم في الخارج فلو فرضنا أن ماهياتها العقلية عرض لا تنقسم فهي
مركبة فالأقسام أربعة بسيطة على لا يلتزم في العقل من عدة أمور تجمع في
كل نفس العالي وبسيطة خارجي لا يلتزم من أمور في الخارج كالمعارف من العقول
والنفوس فإنها بسيطة في الخارج وإن كانت مركبة في العقل ومركبة على ما يلتزم
من أمور متمايزة في العقل فقط قبل مثاله هو البسيط الخارجي كالعقول والنفوس
ومركب خارجي يلتزم من أجزاء متمايزة في الخارج كاليث كذا في شرح المواقف
بيان تقسيم الأجزاء للماهية المركبة ههنا تقسيمان التقسيم الأول أن الأجزاء
إن صدق بعضها على بعض فقد اخلت سواء كان بينهما تساؤلاً وعموم مطلق أو من وجه
كالجناس والفصول وإن لم يصدق تقابلية ثم التباينة اما متشابهة في الماهية
كوحدة العشرة فإن ماهية العشرة وغيرهما من الأعداد مركبة من الوحدات
الموجودة فيها وماهية كل واحدة من الوحدات موافقة لماهية الأخرى وأما المتخالفة
في الماهية ثم المتخالفة في الماهية اما متمايزة عقلاً لا حساً كالجسم المركب من
الهيولى والصورة فإنها متمايزتان في العقل دون الحس واما متمايزة خارجاً أي حساً
كأعضاء البدن التقسيم الثاني أن أجزاء الماهية المركبة إما أن تكون وجودية
بأسرها بمعنى أن لا يكون في مفهومها سلب أو لا تكون كذلك والتقسيم الأول أما
حقيقية أي غير إضافية كما تر من الجسم المركب من الهيولى والصورة أو إضافية فهو
الأقرب فإن ماهيته مركبة من القرب والزيادة فيه وكلاهما إضافيان لأن القرب
إنما يكون قريباً بالنسبة إلى الشيء وليس القرب صفة حقيقية ألا ترى أنه يجمع مع
نقيضه في شيء واحد فإن الشيء الواحد يكون قريباً بالنسبة إلى شيء وبعيداً بالنسبة إلى
شيء آخر ولو كان صفة حقيقية لا يجمع مع نقيضه وكذا الزيادة صفة إضافية لأنه
بالنسبة إلى ما زيد عليه فالأقرب ماهيته إضافية أو مترتبة من الحقيقية والإضافية
كسائر الملأ فإن ماهيته مركبة من الجسم المخصوص وهو قطع الخشب ومن
الإضافة إلى الملأ والجزء الثاني شيء إضافي وأما الملأ فخارج عن الماهية لأن المضاف
إليه خارج عن حقيقة المضاف وإن كانت الإضافة داخلية فيه من حيث هو مضاف
والقسم الثاني هو ما لا تكون وجودية بأسرها فاما أن يكون بعضها وجودياً وبعضها
عدمياً فهو القديم فإنه وجود لا أول له فقد تركب مفهومه من وجودي وعدمي

وهذا انما يكون في الماهية الاعتبارية وأما الماهيات الحقيقية فلا تكون أجزاؤها
الاموجودة وانما أن تكون بأسرها عدمية وهو غير متصور بل احتمال عقل فقط
فإن العدميات لا تعقل الا مضافة الى الوجودات فيكون المعنى الوجودي ملحوظا
هنا لا قطعاً كذا في شرح المواقف وهنا فروع ثلاثة الفرع الاول أن الماهيات
الممكنة هل هي مجعولة يجعل الجماعل أولاً أقول مرادهم بهذا الجعل جعل ماهية
الانسان مثلاً ماهية الانسان وأما اتصافها بالوجود فهو بالجعل اتفاقاً وفيه
مذاهب ثلاثة الاول أنها غير مجعولة مطلقاً سواء كانت بسيطة أو مركبة وهذا مذهب
جمهور الفلاسفة والمعتزلة ودلائلهم أنه لو كان كون الانسانية انسانية مثلاً يجعل جاعل
لم تكن الانسانية عند عدم جعل الجماعل انسانية لان ما يكون أثر الجعل يرتفع
بارتفاعه وسلب الشيء عن نفسه محال بديهية والجواب أن الماهية عند عدم جعل
الجماعل لا تثبت في الخارج وما لم يثبت في الخارج يصح سلبه عن نفسه وانما الجمال
سلب الشيء الثابت في الخارج عن نفسه ولا يرد عليهم أن ما فرض كونه مجعولاً
من وجود أو موصوفية الماهية بالوجود فهو أيضاً ماهية في نفسه والمقدر أن لا شيء
من الماهيات مجعولة فلا تكون حينئذ ماهية الممكن ولا وجودها ولا اتصافها
بالوجود يجعل الجماعل فيلزم استغناء الممكن عن المؤثر وذلك مما لا يقول به عاقل
لأنه يجب عنه بان المجعول هو الوجود الخاص المسمى بالهوية بمعنى الحقيقة
الجزئية لا ماهية الوجود فلا يلزم من ارتفاع المجعولية عن الماهيات بأسرها ارتفاع
المجعولية رأساً وهذا هو المفهوم من شرح المواقف وظهر منه أن النزاع بالمجعولية
وعدمها انما هو في الحقيقة الكلية المسماة بالماهية لا في الحقيقة الجزئية التي تسمى
بالهوية وفي بعض التعليقات على شرح المواقف لقائل أن يقول امتناع مجعولية
الماهية يستلزم امتناع مجعولية الهوية أيضاً لان الهوية هي الماهية مع الشخص
وهو أيضاً ماهية أقول فساد هذا طاهر لان الماهية مع الشخص هي الحقيقة الكلية
والجموع المركب من الماهية والشخص ليس بحقيقة كلية والمذهب الثاني
أن الماهيات الممكنة كلها مجعولة أما البسيطة فلا يمكنها ممكنة والممكن محتاج اذاً
الى فاعل وأما المركبة فكذلك أيضاً ولأن أجزائها البسيطة مجعولة كذا في شرح
المواقف قيل هو مذهب المتكلمين والمذهب الثالث أن الماهية المركبة مجعولة
بخلاف الماهية البسيطة فان قلت ليست الماهية المركبة الا مجموع الماهيات
البسيطة فاذا لم يكن شيء من الاجزاء مجعولاً لم يكن المركب أيضاً مجعولاً قيل
في جوابه مجعولية المركب بمعنى مجعولية انضمام بسائط بعضها الى بعض وفي شرح
المواقف ان هذه المسئلة من من القائلين أقول موقع النزاع الماهيات الموجودة
وهي الحاص وأما الماهيات المعدومة وهي الماهيات قبل وجود أفرادها

والماهيات بشرط لا شيء تغير بمجولة عند ثابتة على أن المعدوم ليس بشيء وثابت
 في الخارج حتى لو قلنا بذبوتيه فيه للزمنا القول بالجعل وعند المعتزلة أيضا غير مجولة
 قال في شرح المواقف المعدومات الممكنة عند المعتزلة ذوات متقرررة ثابتة في أنفسهم
 من غير تأثير الفاعل فيها وانما تأثيره في اتصافها بالوجود انتهى وبالجمله الماهيات
 غير مجولة عند المعتزلة سواء كانت معدومة أو موجودة بوجودها لا فرد قدس
 (الفرع الثاني) ان المركب اما أن يقوم بنفسه بمعنى أنه لا يفتقر في قيامه الى محل
 وهو الجوهر أو لا يقوم بنفسه وهو العرض فان كان الاول يستقل أحد أجزائه أي
 يكون قائما بنفسه لا يقوم بجعل والباقي من الاجزاء يقوم بذلك الجزء المستقل وذلك
 كالجسم المركب من الهيولى والصورة فان الهيولى قد استقل وقام به الصورة وان كان
 الثاني أي ان قام المركب بغيره قام بذلك الغير بجميع أجزائه ذلك المركب عند من
 لا يجوز قسام العرض بالعرض أو قام بعض أجزائه المركب بالغير الذي قام المركب به
 والجزء الآخر قام بانفسه بالغير عند من يجوز قسام العرض بالعرض وذلك كالحركة
 السريعة القائمة بالجسم فانها مركبة من الحركة والسعة والسرعة فالحركة قائمة
 بالجسم والسرعة قائمة بالحركة القائمة بالجسم (الفرع الثالث) قيل يجب أن يكون
 الفصل علة لوجود الجنس فان أريد به هذا الكلام أن الفصل علة لطبيعة الجنس
 في الخارج فهو خطأ لأن الفصل في الخارج بعينه الجنس وان أريد أن الجنس
 أمر مبهم قابل لان يكون أشياء كثيرة والفصل بعينه يكون أحد الأشياء الكثيرة وهو
 كلام حق (المبحث الثالث) في التعيين وفي شرح المواقف أن الماهية كالإنسان مثلا
 تقبل الشركة والتعيين المخصوص لا يقبل الشركة كتعريف زيد مثلا فانه لا يمكن فرض
 اشتراك بين أمر ومدة مقدرة بالبداهة فالتعيين غير الماهية وقد اختلف في التعيين بعد
 الاتفاق على أنه غير الماهية هل هو وجود في الخارج أولا فذهب الفلاسفة الى أن
 التعيين وجودي لانه جزء المعين الموجود في الخارج وجزء الموجود في الخارج وجود
 فيه بالضرورة وأما المتكلمون فقالوا التعيين أمر عدي لانه لو كان موجودا في الخارج
 لكان له تعين فان كل وجود خارجي لابد أن يكون متعينا ونقل الكلام الى تعين
 التعيين تسلسل كذا في شرح المواقف وشرح المقاصد وأقول المستنبط من شرح المقاصد
 أن المعين كزيد مثلا مركب من الماهية مع شيء آخر يخصه من الكم والكيف والابن
 ونحو ذلك مما يعلم وجوده بالضرورة ويسمى ما به التعيين فان أريد من التعيين في محمل
 النزاع المعنى المسمى فالحق انه أمر اعتياري لا وجود له في الخارج وان أريد به ما به
 التعيين فالحق أنه موجود في الخارج ثم أقول المفهوم من سوق كلام المصنف
 والاصحها أن التعيين اذا كان معدوما لا يكون زائدا على الماهية وان كان غيرا
 لها فالتعيين المفروض غير متبعض للماهية ان فرض موجودا فهو غير الماهية وزائد عليها

راب فرض معدوما فهو غير الماهية لكنه ليس برائد عليها قال زائد في اصطلاح
 المعقوليين لا يطاق الاعلى الموجودات المغاير (فروع) قالت الفلاسفة الذاهبون الى
 كون التعين وجوديا الماهية ان اقتضت التعيين والتشخيص لذاتها المختصر نوعها
 في الشخص الواحد الحاصل من الماهية والتعين لكن العقول العشرة فان كل عقل
 عندهم نوع مختصر في شخص واحد وان لم تقتض تكون له التعيين أو التشخيص مواد
 الماهية واعراضها تحيط بالمواد فتعقد أفراد الماهية حيث تعدد المواد والعوارض
 أما الأول فك لا فلاك التسعة فان ماهياتهم امتحدة لكن موادها أي هيولاتها
 مختلفة فاقضت كل مادة تعيينا من الماهية المقتضيه المادة الاخرى فتعددت أفرادها
 وأما الثاني فكما العناصر الأربعة فان هيولى العناصر واحدة مشتركة بينها
 وانما اختلفت وتعددت أشخاص كل نوع من أنواع العناصر بسبب اختلاف
 عوارض تعرض لذلك النوع وهي الاستعدادات المختلفة العارضة له بحسب القرب
 والبعد من العقل كذا يهيم من المواقف وشرحه ولما كان ما ذكره الفلاسفة من كون
 الماهية أو موادها أو عوارض تلك المواد باطلا قال المصنف والحق أن سبب تشخيص
 أشخاص الماهية ارادة الماعل المختار فان ارادته تقتضى اختصاص بكل مادة
 بشخص مناسب لها (الفصل الرابع في الوجوب والامكان والقدم والحدوث)
 وفي المواقف أن الوجوب والامكان والامتناع يدين التصور وقال بهص الا فاضل
 اما التعريفات التنيهية فهي أن يقال الوجوب اقتضاء الشيء لذاته الوجود والامتناع
 اقتضاء الشيء لذاته العدم والامكان عدم اقتضاء الشيء لوجوده والعدم وفي هذا
 الفصل خمسة مباحث (المبحث الأول) في أن هذه الأربعة أمور عقلية لا وجود لها
 في الخارج وهو الحق قال في المواقف وزعم بعض المجادلين أن الوجوب والامكان
 وجوديان وفي شرحه ولم يدع أحد كون الامتناع وجوديا (المبحث الثاني) في أحكام
 الوجود لذاته أي لذات الشيء وهي أربعة الأول أن الوجوب لذاته يشافى الوجوب
 لغيره أي الواجب لذاته لا يكون واجبا لغيره والازم من ارتفاع الغير ارتفاعه لوجوب
 ارتفاع المعلول عند ارتفاع العلة فلم يمكن الواجب لذاته واجبا للواجب لذاته
 لا يرتفع بارتفاع الغير والثاني أن الوجوب لذاته يشافى تركيب الواجب اذ لو تركب
 الواجب لذاته لاحتاج الى جزءه وجزء الشيء غيره والاحتاج الى الغير يمكن فيلزم كون
 الواجب مكنا والثالث أن الوجوب لذاته لو قدر كونه موجودا في الخارج لم يمكن
 زائدا على ماهية الواجب بل كان عينها لامتناع الجزئية وتوضيحه على ما يفهم من
 شرح المواقف أن للوجوب ثلاثة معان الأول ما به تتميز الذات عن الغير وهو بهذا
 المعنى موجود في الخارج وعين ذاته تعالى لانه تعالى بذاته يتميز عن الغير فبذاته يتميز
 عن الغير هو ذاته تعالى والثاني اقتضاء الذات الوجود وهذا المعنى أمر اعتباري

والثالث الاستغناء عن الغير بمعنى عدم توقفه في وجوده على الغير وهذا المعنى أمر
عدي والرابع أن الوجوب لذاته لا يكون مشتركين اثنين أي لا يكون في الموجودات
واجبان وجوبهم لذاتهم ما بل تلزم الوحدة الواجب لذاته وسبأ في بيانه في الالهيات
فان قلت اذ لم يكن في الموجودات واجبان يلزم أن لا يتصف الواجب لذاته بصفات
زائدة على الذات لانه لو تصف بها فان كان صفات الصفات واجبات لذواتها أي
لذوات الصفات أي ان اقتضت كل صفة وجودها يلزم تعدد الواجب لذاته وهو باطل
وان كانت ممكنة وكل ممكن جائز الزوال فيلزم أن يجوز زوال الصفات عن الذات
وهو محال مع أن الاشاعرية يقولون بصفات زائدة على الذات يجاب عنه باختصار
أن الصفات ممكنة ولأن لم أنها جائزة الزوال وانما يلزم ذلك أن لو كان مقتضاها غير
الذات ~~لكن~~ مقتضاها الذات فالذات توجب صفاتها فكما أن الذات لا يجوز زواله
كذلك لا يجوز زوال ما أوجبه والحامل أنه تعالى موجب في صفاته ومختار في سائر
الممكنات (المبحث الثالث في أحكام الامكان) اعلم أنه قد وقع في المواقف في ابحات
الحدوث والامكان أن الامكان على قسمين امكان ذاتي وامكان استعدادي ووقع
توضيحهما في بعض منهوات آداب المسعودي بأن الامكان على قسمين أحدهما
الذاتي وهو ما لا يكون طرفه المخالف واجبا بالذات وان كان واجبا بالغير والثاني
الاستعدادي ويسمى أيضا الامكان الوقوعي وهو ما لا يكون طرفه المخالف واجبا
لبالذات ولا بالغير حتى لو فرض وقوع الطرف الموافق لا يلزم المحال بوجه والاول أهم
من الثاني مطلقا انتهى والمفهوم من شرح المواقف أن الامكان الاستعدادي هو
كون مادة الحادث مستعدة لقبول صورته من المبدأ القياض وأن الامكان
الاستعدادي أمر موجود متفاضل بالقرب والبعد والقوة والضعف فان استعداد
النفطة للانسان أقرب وأقوى من استعداد العناصر له وأن القول بالامكان
الاستعدادي مذهب الفلاسفة بناء على أن الفاعل موجب عندهم وانما يختص
بإيجاده ببعض دون بعض لاختلاف استعداد القوابل ومذهب أهل الحق أن المبدئ
مختار بفعل ما يشاء بمجرد ارادته ولا يتوقف خلقه وتأثيره على استعداد الحمل ولا يخفى
أن البحث هنا من الامكان الذاتي فاعلم أن أحكام الامكان الذاتي أربعة الحكم الاول
أن الامكان علة للحاجة أي الامكان يحوج الممكن الى السبب أي المؤثر لان الامكان
استواء طرفي الوجود والعدم للممكن بالنسبة الى ذاته والممكن لما استوى طرفاه
احتياج الى مرجع وجوده على عدمه والعلم بالاحتياج الى المرجع بعد تصور الممكن
والحاجة بدیهی قال الاصفاةانی فان ~~كل~~ عاقل يتصور الممكن والحاجة حكم
بالضرورة انه يحتاج الى مرجع وكون الامكان وحده علة للحاجة مذهب الفلاسفة
وبعض المتكلمين وقد قال قدماء المتكلمين علة حاجة الممكن ~~للممكن~~ الحدوث وقال

بعضهم علة الحاجة بمجموع الامكان والحدوث وذهب طائفة أخرى منهم الى أن علة
 الحاجة هي الامكان بشرط الحدوث وأقوال هذه الطائفة الثلاثة من المتكلمين غير
 صحيحة لأن الحدوث صفة الوجود متأخرة عن التأثير والتأثير متأخر عن الحاجة
 لأن الشيء ان لم يمتنع في نفسه الى مؤثر لم يتصور تأثير المؤثر فيه فالحدوث متأخر عن
 الحاجة فلا يمكن أن يكون الحدوث علة للحاجة ولا جزأ من علتها ولا شرطاً لتأثيرها
 لأن هذه الاشياء المنغية تقتضي تقدم الحدوث على الحاجة وهو متأخر عنها وأجاب
 عنه في المواقف بأن مراده هذه الطائفة العلية في الذهن بمعنى أن حكم العقل بالحاجة
 للاسطة الحدوث وليس مرادهم أن الحدوث علة للحاجة في الخارج (الحكم الثاني)
 الممكن لا يكون أحد طرفيه أي لوجود والعدم أولى به لذاته والمراد أولوية الاتصال
 الى حد الوجوب والامتناع والافا يمكن ما ليس بواجب ولا ممتنع فيكون البحث
 مما لا فائدة فيه ولا يبقى الى الخلاف فيه بحال مع أنهم خالفوا فيه فذهب من قال بعدم
 أولى بالذات بالممكنات السالبة أي غير القارة كالحركة والزمان اذ لو لأن العدم أولى بها
 لجاز بقاؤها وردياً بأنه يدل على أولوية عدم البقاء للممكنات السالبة لا على أولوية عدم
 الوجود لها والتزاع فيها وقال بعضهم العدم أولى بالذات بالممكنات كلها اذ يكفي
 للممكنات في عدمها اتفعا جزء من عللها ولا يتحقق وجودها الا بتحقق جميع أجزاء
 عللها فالعدم أسهل وقوعاً فهو أولى وردياً بأن سهولة عدمها اياً انظر الى غيرها لا يقتضي
 أولوية العدم لذاتها (الحكم الثالث) الممكن ما لم يجب صدوره عن مؤثره لم يوجد أي
 ما لم يكن صدوره مقتضى مؤثره لم يوجد وهذا الوجوب الحاصل من ايجاب المؤثر هو
 الوجوب السابق على وجوده الممكن واذا وجد الممكن فحال وجوده لا يقبل العدم
 لامتناع اجتماع النقيضين وهذا أي عدم قبول العدم هو الوجوب اللاحق بوجود
 الممكن فالوجوبان عرضا للممكن لا من ذاته بل الاول باعتبار وجود سببه والثاني
 باعتبار وجوده فكل ممكن موجود محاط بوجوبين وهذا مذهب الفلاسفة كما صرح
 به في التلويح ثم ان المفهوم من التوضيح والتلويح أن الوجوب عند المتكلمين واحد
 وهو مع الوجود معلولاً له واحدة هي المؤثر التام ولما كان كل منهما محتاجاً الى الآخر
 جاز أن يعتبر الوجوب مقدماً والوجوب مؤثراً وبالعكس ولما كانا معلولاً له واحدة
 جاز أن يعتبرهما مقارنين (الحكم الرابع) الممكن يستصحب الاحتياج الى المؤثر حالة بقائه
 وهو وجوده في الزمان الثاني لبقاء الامكان الموجب الاحتياج لأن الامكان للممكن
 ضروري أي ممتنع الانفكاك فاذا احتاج الممكن حالة بقاء وجوده الى المؤثر فالمؤثر حالة
 البقاء فيه عند اثره ليس هو الوجود الذي كان حاصل قبل ذلك بل أمراً متجدداً هو بقاء
 الوجود الذي كان حاصل قبل ذلك والحاصل أن وجود الممكن كما أنه يحتاج في صدوره
 الى المؤثر كذلك يحتاج في بقائه الى المؤثر وفي شرح المقاصد أن علة الوجود قد تكون

عليه للبقاء أيضا كالشمس تفسد ضوء المقابل وبقاء ذلك الضوء أيضا وقد تكون هذه
 البقاء أمرا آخر غير هذه الوجود كما ساء النار تفسد الاشتعال ثم يقتصر بقاء الاشتعال
 الى استدامة المماسه واستمرارها بتعاقب الاسباب (فائدة) في شرح المقاصد الامكان
 قد يؤخذ بمعنى سلب ضرورة الوجود والعدم وهو الامكان الخاص المقابل للوجوب
 والامتناع بالذات وقد يؤخذ بمعنى سلب ضرورة الوجود وسوا سلبت الضرورة من
 العدم أيضا أم لا بل كان العدم ضروريا فيقال حينئذ انه يمكن العدم معناه أن طرف
 الوجود غير ضروري بمعنى أنه ليس بواجب فيقابل للوجوب ويمكان الخاص
 والامتناع وقد يؤخذ بمعنى سلب ضرورة العدم وسوا سلبت الضرورة من الوجود
 أيضا أم لا بل كان الوجود ضروريا فيقال حينئذ انه يمكن الوجود ومعناه أن طرف
 العدم غير ضروري بمعنى أنه ليس بممتنع فيقابل الامتناع ويمكان الخاص
 والوجوب ويسمى الامكان بالمعنيين الآخرين الامكان العام فلا مكان العام معنيان
 وايسر للامكان العام معنى واحد ويمكان الخاص والوجوب والامتناع وهو
 سلب ضرورة أحد الطرفين انتهى ملخصا (المبحث الرابع في القدم) القدم ينسب في تأثير
 الفاعل المختار لان تأثير الفاعل المختار مسبوق بالقدم والاختيار والقصد الى ايجاد
 الشيء المقارن لعدم الاثر في ذلك الشيء لان القصد الى ايجاد الموجود محال فذلك الشيء
 يكون في حال قصد المؤثر الى ايجاده معدوما فيكون وجوده حادثا قال في شرح
 المواقف لا يكون القديم أثرا صادرا من الله در المختار اتفاقا من المتكلمين وغيرهم
 والفلاسفة انما أسندوا القديم الذي هو العالم على رأيهم الى الفاعل الذي هو الله تعالى
 لا اعتقادهم أنه تعالى موجب بالذات لفاعل بالاختيار ولو اعتقدوا كونه تعالى مختارا
 لم يذهبوا الى قدم العالم المسند اليه تعالى ثم المتكلمون اتفقوا على نفي القدم عما سوى
 ذات الله تعالى وصفاته فان قلت كيف حكمت بهذا الاتفاق وبهذه المتكلمين وهم
 المعتزلة يتفرون القدم عن الصفات أيضا قلت المعتزلة وان أنكروا أن يوصف بالقدم
 ما سوى الله تعالى سواء كان ماسوا وصفة له أم لا لم يكن انكارا بحسب الاعتقاد لكن
 قالوا بقدوم الصفات بمعنى قائم سم أثبتوا لله تعالى أحوالا خمسة لا أول لها وهو
 الموجودية والحياة والعلوية والقادرية والالوهية حالة خامسة أثبتها أبو هاشم من
 المعتزلة على اللاسوال الاربعة مميزة للذات لان ذات الباري بشاركة سائر الذوات على
 زعم أبي هاشم في الذاتية ويمتاز عنها بصفة الالوهية قال الاصفيهاني في بعض منواته
 والحق أن ماهية الله تخالف سائر الذوات بالذات لا بالصفات اعلم أنه يفهم من شرح
 المواقف أن القدم معنيين مشهور وهو موجود لا أول له وغير مشهور وهو ثابت
 لا أول له والثاني أعظم من الأول لشموله الحلال أيضا والكلام هنا في القديم بالمعنى
 المشهور وهذه الاحوال التي أثبتتها المعتزلة أحوال لا توصف عندهم بالوجود

فلا تكون قديمة بهذا المعنى فيفسد الحكم بالاتفاق المذكور (المبحث الخامس في الحدوث) وهو كون الوجود مسبوقا بالعدم وهذا هو المسمى بالحدوث الزماني ويقابله القدم الزماني وهو أن لا يكون الوجود مسبوقا بالعدم وقد يفسر الحدوث بالحاجة إلى الغير ويسمى حدوثا ذاتيا ويقابله القدم الذاتي وهو عدم الاحتياج في الوجود إلى الغير فيكون الحدوث بالتفسير الثاني أعم منه بالتفسير الأول إذا معلول القديم بحسب الزمان أن ثبت كان حادثا لم يسم هذا المعنى الثاني دون المعنى الأول قال الأصفياني فكل ممكن موجود فهو حادث حدوثا ذاتيا قال الفلاسفة الحدوث الزماني يستدعي تقدم مادة ومدة خلافا للممكنين ومعنى المادة المحل والمحل أمموضوع أن كان الحادث عرضا وأما هبولى أن كان الحادث ضرورة أو جسم يتعلق به الحادث أن كان الحادث نفسا كذا في شرح المواقف والمدة بضم الميم معناها الزمان ومرادهم بها هنا الزمان المقارن لعدم الحادث وفي شرح المقاصد وينو ذلك أي قولهم الحدوث الزماني يستدعي تقدم مادة ومدة على قدم المادة والزمان وأرادوا من المادة المادة القديمة القابلة للمور والاعراض الحادثة (الفصل الخامس في الوحدة والكمية) وفيه ثلاثة مباحث (المبحث الأول في حقيقةهما) اعلم أن الوحدة والكمية بهيئتان فلا يجوز حينئذ أن يعرفا لا تعرفا لفظيا ولا يمكن أن يعرفا تعرفا لفظيا والتعريف اللفظي على ما حققه السيد الشريف تعيين مفهوم اللفظ من بين المفاهيم الحاصلة المألوفة للسامع وليس المراد منه تحصيل ما ليس بمحصل وما آله التصديق بأن هذا اللفظ موضوع لذلك المعنى المعلوم وهو طريق أهل اللغة وحقه أن يكون بلفظ أشهر مرادف للمعرف وإن لم يوجد ذكر مركب يفصده تعيين المعنى من بين المعاني الحاصلة لا تفصيله وأما التعريف الحقيقي فهو تحصيل ما ليس بمحصل من التصورات فما ذكره المصنف من التعريفين للوحدة والكمية تعريفان لفظيان لهما فالوحدة كون الشيء بحيث لا ينقسم إلى أمور متشاركة في تمام الماهية سواء لم يكن منقسما أصلا كالواجب تعالى فوحدة هي الوحدة الحقيقية وكذا حال النقطة أو كان منقسما إلى أمور متخالفة في تمام الحقيقة كالإنسان الواحد الذي ينقسم إلى البدن والرجل والرأس فان هذه الأشياء غير متشاركة في تمام الحقيقة فوحدة الإنسان هي الوحدة الإضافية وأما الكثرة فهي كون الشيء بحيث ينقسم إلى أمور متشاركة في تمام الحقيقة كفرادين أو أفراد من نوع واحد قال في شرح المواقف ولا يذهب علينا أن الكثرة انجتماع من المختلفة الحقائق كالإنسان والفرس والحمار داخل في حد الوحدة وخارجة عن حد الكثرة فالأولى أن يقال الوحدة كون الشيء بحيث لا ينقسم والكثرة كونه بحيث ينقسم أقول فان قلت كيف توجد الوحدة حيث في الإنسان الواحد مع أنه ينقسم إلى البدن والرجل قلت الوحدة تعرض

لانسانيته فانه انسان واحد من افراد الانسان والمنقسم هو معروض الانسانية
 وهو الجسم معروض الوحدة لا ينقسم أصلاً وان انقسم معروض معروضها ألا ترى
 أن فردين من نوع واحد ينقسم وكثير وأما الاثنيتية العارضة لهما فواحدة لعدم
 انقسامها اذ ليس في الفردين اثنتين ثم ان الوحدة قد اوق الوجود أي تساريه
 فكل ماله وحدة فهو موجود في الجملة وكل موجود فله وحدة فالحق الكثير الذي
 هو أبعد الاشياء عن الاتصاف بالوحدة فان العشرة المخصوصة مثلاً عشرة واحدة
 من العشرات ثم أن تقابل الوحدة والكثرة لا يمنع عروض أحدهما للآخر وإنما يمنع
 عروض أحدهما للمعروض الآخر فالعشرية عارضة للجسم الكثير والوحدة عارضة
 للعشرية للجسم الكثير فان قلت اذ لم تعرض الوحدة للجسم الكثير لا يصح قولكم
 ان كل موجود فله وحدة قلت الوحدة عارضة للجسم الكثير بواسطة عروضها للعشرية
 العارضة للجسم الكثير فالوحدة عارضة للكثرة التي هي العشرية بالذات وللجسم
 الكثير بالعرض كذا في شرح المواقف ثم ان الوحدة مغايرة للوجود والمماهية فان
 الانسان الكثير من حيث هو كثير موجود وانسان وليس بواحد وكذا الكثرة
 مغايرة لهما فان لانسان الواحد من حيث هو واحد موجود وانسان وليس بكثير
 فالوجود والمماهية قد يقارنان الوحدة وقد يقارنان الكثرة ثم انه قد اختلف في وجود
 الوحدة والكثرة في الخارج فأثبتته الفلاسفة ونفاه المتكلمون فقال المتكلمون انهما
 من الاعتبار العقلية وهو الحق (فرع) الوحدة لا تقابل الكثرة بأحد الاصناف
 الاربع للتعاقب الايجاب والسلب وتقابل العدم والممكن وتقابل التضاد
 وتقابل التضايف لان الوحدة جزء من الكثرة اذ الكثرة مركبة من الوحدات ولا شيء
 من المتقابلين باحد التقابلات الاربعه بجزء من الآخر بل بينهما مقابلة بالعرض
 بعروض صفة نسبية لكل منهما ما هو المكيالية والمكيالية فان الوحدة مكبال
 للعدد وعادله بمعنى أنه اذا سقطت الوحدة منه مرة بعد أخرى فني بالمكيالية والعدد
 مكبل بالوحدة ومعدود بها فالشيء الواحد لا يكون ميكا لا ومكيالاً من جهة واحدة
 قال في شرح المواقف المكيالية والمكيالية متضايقان فيين الوحدة والكثرة تقابل
 التضايف بالعرض وبين عارضيهما تقابل التضايف بالذات وكذا تقول الوحدة
 على مادية الكثرة والكثرة معلولة لهما والعلية والمعلولية من الامور المتضايفة وسيأتي
 بحث التقابل في أقسام الكثرة (المبحث الثاني من أقسام الوحدات) الواحد ان منع
 نفس مفهومه عن جملة على كثيرين فهو الواحد بالشخص كهذا الانسان وان لم يمنع
 فهو واحد لا بالشخص وهو واحد من وجهه وكثير من وجهه لا متناع أن يكون الشيء
 الواحد من جهة واحدة واحد وكثيراً أما الواحد لا بالشخص فجهة الوحدة فيه
 ان كانت نفس ماهية تلك الكثرة فهو أي الكثير الذي هو المسمى بالواحد بالتوابع

وان كانت جزأ من ماهية الكثرة جنساً أو فصلاً فهو الواحد بالجنس أو بالفصل والاول
 كنوع الحيوان المتحدة بالجنس وهو الحيوان والثاني كفراد الانسان المتحدة بالفصل
 وهو الناطق وان كانت جهة الوحدة خارجة من ماهية الكثرة فهو الواحد بالعرض
 والواحد بالعرض اما واحد بالمحمول ان كانت جهة الوحدة التي هي عرض محمولة
 بالطبع على تلك الكثرة كاتحاد القطن والثلج في البياض فان الابيض محمول عليهم ما
 طبعوا خارج عنهم واما واحد بالموضوع ان كانت جهة الوحدة التي هي عرض
 موضوع بالطبع لتلك الكثرة كاتحاد الكاتب والفاضل في الانسان فان
 الانسان موضوعا لهم بالطبع خارج عنهم هكذا في شرح المواقف ولعل المراد من
 الموضوع بالطبع ما يكون عبارة عن الذات بلا اعتبار صفة معها كزيد فانه لا يكون
 محمولا الا بتأويل كانه يراد المسمى بزيدا المراد من المحمول بالطبع ما يكون عبارة
 عن الذات مع اعتبار صفة معها كالكتاب ولذا قبل الذات متعين لا ابتداء وان
 كان مردودا واما الواحد بالشخص فاما ان لا يقبل القسمة أصلاً فهو الواحد الحقيقي
 أو يقبل والاول ان لم يكن له مفهوم سوى أنه لا ينقسم أي مفهوم عدم الانقسام
 فهو الوحدة الشخصية كذا قيد في شرح المواقف ولعل وجهه أن مطلق الوحدة نوع
 مشترك بين الوحدات وهو ليس بواحد بالشخص وان \equiv ان له أي للواحد الحقيقي
 مفهوم سوى مفهوم عدم الانقسام فاما أن يكون ذا وضع والوضع ههنا يعني
 كون الشيء مشارا اليه بالاشارة الحسية وهو النقطة المشخصة أولا \equiv كون
 ذا وضع وهو المفارق للشخص أي كل واحد من المفارقات للمادة وهي المجررات
 كالقول والنفوس والثاني أي الواحد الشخصي الذي يقبل القسمة ان انقسم
 الى أجزاء مقدارية متشابهة في الحقيقة فهو الواحد بالاتصال \equiv الجسم
 البسيط وهو جسم لم يتركب من أجزاء مختلفة الطبائع كالماء الواحد بالشخص
 والمقادير أي الخط والسطح والجسم التعليمي وان انقسم الى أجزاء مقدارية مختلفة
 بالطبائع فهو الواحد بالاجتماع كالشخص الانساني المنقسم الى أعضائه وقد يقال
 الواحد بالاتصال لمقاديرين يتلاقيان عند حد مشترك لضلعي الزاوية المشخصة فانهما
 بعد ان خطاوا احد شخصيا والمراد من الحد المشترك النقطة فانهما يتلاقيان في نقطة
 وقد يقال الواحد بالاتصال لمقاديرين يتلازم طرفاهما بحيث يلزم من حركة أحدهما
 حركة الآخر قال في شرح المواقف وهو على أنواع وأولاهما بالاتصال ما كان الالتصام
 فيه طبيعياً كالمفاصل وهذا القسم شبيه جداً بالوحدة الاجتماعية انتهى أقول
 والالتصام الغير الطبيعي كالسلسلة وأيضاً الواحد بالشخص ان حصل له جميع ما يمكن له
 فهو الواحد التام وان لم يحصل فهو الواحد الغير التام والتام اما طبيعي كزيد واما وضعي
 كدروهم أو مناعي كبيت قيل في بيان هذه الاقسام فان طبيعة الانسان تقتضي

أن يحصل لزيد جميع ما يمكن له من الاعضاء والجوارح ووضع السلطان يقتضى أن يحصل للدرهم جميع ما يمكن له من المقدار المعين ذهبا أو فضة وصناعة الصانع تقتضى أن يحصل لايت جميع ما يمكن له من الجدار والسقف انتهى وحاصله أن معنى التام الطبيعي هو ما حصل له تمام مقتضى الطبيعة وكذا الاخير ان ثم ان الوحدة في الوصف الذاتي والعرضي تتغير اسماءها بتغير المضاف اليه فان كان الاتحاد في النوع كالتعداد زيد وعمر وفي الانسانية يسمى ذلك الاتحاد بمماثلة فمعنى المماثلة الاتحاد في الماهية النوعية وان كان في الجنس كاتحاد الانسان والفرس في الحيوانية يسمى بمماثلة وانما الاتحاد بالوصف العرضي فان كان في الكم كاتحاد ثوبين في الطول يسمى مساواة وان كان في الكيف كاتحاد الجسمين في اللون نحو اتحاد الزنجي والغراب في السواد يسمى مشابهة وان كان في النسبة أي الاتساع الى شيء آخر كاتحاد زيد وعمر وفي بقوة بكر يسمى مناسبة وان كان في الشكل كاتحاد الطبقة النارية والهوائية في الكرية يسمى مشاكلة والشكل هو الهيئة الحاصلة للمقدار من جهة الاحاطة سواء كانت احاطة ذلك المقدار بمقدار آخر أو احاطة مقدار آخر به فكما أن الجسم التعليمي القائم بالكرة شكلا بسبب احاطة السطح الواحد المستدير به كذلك ذلك السطح شكل بسبب احاطته بالجسم التعليمي وقد صرح بأن المراد من الاحاطة هي الاحاطة التامة فلما اعتبر الاحاطة تامة لا تكون الهيئة الحاصلة منها شكلا مثلا لو اعتبر كون السطح المثلث محاطا بالخطوط الثلاثة كانت الهيئة العارضة لهم بهذا الاعتبار هي الشكل واذا اعتبر من الخطوط المتلاقية على نقطة كانت الهيئة العارضة لهم بهذا الاعتبار هي الزاوية وان كان الاتحاد في الوضع يسمى موازاة أو محاذاة وفسر الاصطفاة في الاتحاد في الوضع بان لا يختلف البعد بين المتحددين ومنه لا يتحدس سطح محدب كل فلك وسط معمره ومشله شارح المواقف باتحاد شخصين في الوضع بالقياس الى شخص ثالث أقول المراد من الوضع هذا هو الهيئة الحاصلة للشيء بسبب نسبه الى أمر آخر كالأقرب والبعد ثم أقول المفهوم من المثالين المذكورين هذا أن قول الاصطفاة في أن لا يختلف البعد بين المتحددين أهم من أن لا يختلف بعد جزم من أحد المتحددين عن الجزء المقابل له من المتحد الآخر بعد جزم آخر من الأول عن الجزء المقابل له من الآخر ومن أن لا يختلف بعد كل من المتحددين عن الشيء الثالث بأن كان بعد كل منهما عن الثالث بمقدار ذراع مثلا وان كان الاتحاد في الاطراف يسمى مطابقة كاتحاد طاسين في الاطراف فانه عند انكباب أحدهما على الآخر تطابقت أطرافهما (المبحث الثالث في أقسام النكثير) قال في شرح المواقف كل خبرين اثنين اتفقا وأما كل اثنين فلهما غيران كما هو المشهور والذي يذهب اليه الجهور وقال مشايخ أهل السنة ليس كل اثنين بخيرين بل الغيران موجودان جازا فلكا كهما لخروج بقوة

موجودان المعدومان **و** كذا يخرج به اثنان أحدهما موجود والا **آ** ثم معدوم
 وخارج به الاحوال أيضا اذ لا تثبت فلا يتصور اتصافها بالغيرية أقول ينهم منه أن من
 لا يثبت الحال يجعل ما سماء مثبتا والحال حالا كالمعاني المصدرية من قبيل المعدوم قال
 في شرح المقاصد ومبنى أخذ الموجود في تعريف الغيرين هو أن التغير عند مشايخ
 أهل السنة وجودي فلا يتصف به المعدوم ثم المصريح في شرح المواقف أن المراد
 من جواز الانفكاك جواز الانفكاك من كلا الجانبين فيخرج به الصفة مع الموصوف
 والجزء مع الكل فالصفة لازمة أو مفارقة ليس عين الموصوف وهو ظاهر وكذا ليس
 غيره وكذا حال الجزء مع الكل ثم أن جواز الانفكاك أعم من جواز الانفكاك في الجزئ
 بأن كان جزأ أحدهما متغيرا والجزء الآخر من جواز الانفكاك بحسب الوجود والعدم
 بأن يجوز وجود كل منهما مع عدم الآخر فيدخل في التعريف جسمان فرضا
 قديمين أو أحدهما قديما والاخر حادثا فانه وان لم يميزا ذلك كل منهما عن الآخر
 بحسب الوجود والعدم لكن يتفق كل منهما في الجزأ لا يجوز اتحاد جسمين في جزئ
 قال في شرح المقاصد ان قيل مثل الأب والابن من حيث اتصافهما بالابوة والبنوة
و كذا العلة والمعلول متغايران بالضرورة مع أنه لا يمكن انفكاك أحدهما عن
 الآخر قلت الضروري هو المتغاير بين الذاتين ولا كلام في جواز انفكاك كل من ذاتيهما
 عن الآخر وأما الذاتان مع وصف الاضافة فلان لم تغايرهما لانهما ليسا بوجودين
 والتغاير عندهم من خواص الموجود أقول بيانه أنه ما ليسا بوجودين حيث إذا
 الاضافات من قبيل الاحوال والاحوال عندنا من قبيل المعدوم فالذات مع وصف
 الاضافة مركب من الموجود والمعدوم والمركب من الموجود والمعدوم معدوم
 قال الاصفهاني ومشايع أهل السنة اصطلاحا على تخصيص لفظ الغير بذلك المعنى
 ولهذا الاصطلاح قالوا الصفة مع الذات لا هو ولا غيره وأرادوا سلب الغيرية الخاصة
 وكذا سلب تلك الغيرية من الكل والجزء ثم تشرع في تقسيم الكثير فنقول الغيران على
 الاصطلاح الاول أي الاثنان ان اشتركا في تمام الماهية فهما المتلازمان **ك** زيد
 وعمرو وان لم يشتركا في تمام الماهية فهما المختلفان ثم المختلفان قسمان القسم الاول
 المتلاقيان وهما الشيتان اللذان اشتركا في موضوع بأن أمكن اجتماعهما في موضوع
 واحد في زمان واحد كالسواد والحركة والمراد من الموضوع هو المحل المستغنى
 عن الحمال على ما صرح به في بعض التعليقات ثم ان المتلاقيين ضربان الضرب الاول
 متساويان وهما الشيتان اللذان صدق كل واحد منهما على كل ما صدق عليه الآخر
ك الانسان والناطق والضرب الثاني متداخلان وهما الشيتان اللذان صدق
 أحدهما على بعض ما صدق عليه الآخر ثم ان الآخران صدق على جميع افراد الاول
 فالآخران هم مطلقا والاول أخص مطلقا **ك** الحيوان والانسان وان صدق

أى الآخر على بعض افراد الاول فكل منهم ما أعم من الآخر من وجه وأخص
 من وجهه كالحيوان والايض والقسم الثاني من قسمي المختلفين المتباينين
 وهما الشيطان اللذان لم يشتر كافي موضوع أى لم يكن اجتماعهما في موضوع واحد
 في زمان واحد ثم ان المتباينة بين ضربين الاول ما لا موضوع له كالانسان
 والفرس والضرب الثاني ما له موضوع ~~ليكن~~ امتنع اجتماعهما فيه من جهة
 واحدة في زمان واحد ويسمى الضرب الثاني متقابلين والضرب الاول متباينين
 غير متقابلين ثم ان المتقابلين على أربعة أوجه لانهم ما ان كانوا وجوديين وأمكن تعقل
 أحدهما بالذلول عن الآخر فهما ضدان كالواد واليباض وفسر السيد الشريف
 الوجوديين في حاشية الاصفهاني بقوله أى ما لا يكون السلب جزأ لأحدهما
 أقول فالمراد من العدمي حيثئذ فيما سياتي ما يكون السلب جزأ من مفهومه ثم أقول
 الوجودي به هذا المعنى أعم من أن يكون موجودا في الخارج ومن أن يكون أمرا
 اعتباريا كالاضافات مثل الابوة والبنوة ولذا انقسم الوجودي ههنا الى المضافين
 أيضا مع أنهم ليسا بوجوديين في الخارج ثم المفهوم من شرح المواقف ان المتضادين
 شرطا آخر وهو أن يكونا موجودين في الخارج لانه نفي التضاد عن الحسن والقبح
 والحل والحرمة في الأفعال وقال فانها صفات اعتبارية راجعة عندنا الى موافقة
 الشرع ومخالفة نفسه فلا تضاد بينهما لان المتضادين لا بد أن يكونا معنيين بوجوديين
 ثم قال اعلم أن كل ما لا يرجع الى الصفات الموجودة كالاضافات والاعتبارات فان
 العقل لا يوجب فيه تضادا وان لم يمكن تعقل أحدهما بالذلول عن الآخر فهما
 مضافان كالابوة والبنوة وان كان أحدهما موجودا والاخر عدما فان اعتبركون
 موضوع العدمي مستمدا في وقت اتصافه بالعدمي للاتصاف بالوجودي بحسب
 شخصه أى شخص الموضوع فهما العدم والملكية المشهوران كالكوبيج فان الكوسجية
 عدم اللحية عما من شأنه في ذلك الوقت أن يكون ملتصبا ولا يقال الكوسبيج للأمر
 الذي ليس من شأنه اللحية في ذلك الوقت وان اعتبر بقبول الموضوع واستعداده
 للوجودي أعم مما ذكر أولا فهما العدم والملكية الحقيقيان وذلك بان اعتبر بقبوله
 بحسب شخصه لكن لم يقيد بقبوله بكونه في ذلك الوقت ليعم مثل عدم اللحية من الأمر
 أو اعتبر بقبوله أعم من قبوله بحسب شخصه كما سبق ومن قبوله بحسب نوعه أى
 نوع الموضوع ليعم مثل عدم اللحية من المرأة فان نوع المرأة الانسان وهو قابل للحية
 باعتبار حقيقة في ضمن الرجل ومن قبوله بحسب جنسه القريب ليعم مثل عدم البصر
 بالنسبة الى العقب فان جنسه القريب أعني الحيوان قابل للبصر باعتبار حقيقة
 في ضمن الانسان مثلا ومن قبوله بحسب جنسه البعيد ليعم مثل عدم الحرمة
 الارادية للجبل فان جنسه البعيد أعني الجسم الذي هو فوق الجهاد قابل للحركة

الارادية باعتبار حقيقة في ضمن الحيوان وان لم يعتبر في العدمي كون الموضوع
 مستعدا للاتصاف بالامر الوجودي أصلا فهما الايجاب والسلب وهما أمران
 عقليان واردة على ما في العقل من النسبة ولا وجودا له ما في الخارج والسلب
 أهم من أن لا يوجد موضوعه ومن أن يوجد ولكن لا يكون مستعدا للامر الوجودي
 ومن أن يكون مستعدا له لكن لم يعتبر استعداده فيه أي في السلب ثم ان الايجاب
 والسلب قد يكون في المفرد كالفرسية والافرسية وقد يكون في المركب كزيد
 فرس وزيد ليس بفرس فان قلت أليس كونهم ما في المفرد يتنافى ما سبق من أنهما
 واردة على النسب قلت ما لم يعتبر صدق الفرسية والافرسية على موضوع واحد
 لم يتصور التقابل بينهما كذا قلنا الاصفهاني وفي المبحث الثالث خمسة فروع الفرع
 الاول أن المتباين لا يجتمعان في محل واحد كالبياضين والحركتين المتماثلتين واليه
 ذهب الشيخ الأشعري ومنعه المعتزلة واتفقوا على جواز اجتماعهما الفرع الثاني
 أن التقابل بالذات انما هو بين العدم والملازمة وبين الايجاب والسلب لان امتناع
 الاجتماع في هذين التقابلين انما هو بالنظر الى ذاتي المتقابلين وغيرهما من المتقابلين
 انما يثبت فيهما التقابل لان كل واحد منهما مستلزم سلب الآخر ولولا لم يتقابلا لان
 معنى التقابل التنافي مثلا ان السواد يستلزم سلب البياض وقس عليه الفرع الثالث
 أن الايجاب والسلب لا يصداقان ولا يكذبان اذا اجتمع فيهما ما شرائط التناقض
 وأما سائر المتقابلين فيجوز كذبهما أو ما المتضايفان فعدم المحل أو خلوه المحل عنهما
 وأما الضدان فعدم المحل أو خلوه المحل عنهما سواء اتصف المحل حين الخلوه بأمر وسط
 بينهما لم يبرهنه باسم وجودي كالفاقر المتوسط بين الحار والبارد فان المتصف بالفقر
 ليس بحار ولا بارد أو هبر عنه بسلب الطرفين كالأعادل واللا جائز فان المتصف بهما
 خال عن الطرفين وهو العدل والجور أولم يتصف المحل بالامر الوسط كما يتصف
 بالضدين كالتفاف وهو ما لا لون له كالماء فانه كما يتصف بالواد والبياض لم يتصف
 باللون الوسط بينهما وأما العدم والملازمة فيكذبان لعدم الموضوع وعدم اعتبار
 استعداد الموضوع المتصف بالعدمي للملكة فان الموضوع حينئذ كما لا يتصف بالملك
 التي هي الامر الوجودي كذلك لا يتصف بعدم الملكة لان عدم الملكة لا يطلق بحسب
 اصطلاحهم الاعلى عدم اعتبار في موضوعه الاستعداد للملكة الفرع الرابع
 المضافان يتلزمان طرفا أو عكسا أي متى وجد أحدهما وجد الآخر متى عدم
 أحدهما عدم الآخر فان الاطراد هو الاستلزام من جانب الوجود والانعكاس هو
 الاستلزام من جانب العدم والضدان قد يلزمان المحل على البدل بأن يكون أحدهما
 لا يمينه لازما للمحل مثل بدن الحي المستلزم للصحة أو للمرض وقد لا يلزم أحد
 الضدين المحل فلا يتعاقبان على المحل كالحركة من الوسط والى الوسط فانهما

ضدان ولا يلزم أحدهما المحل اذ يجوز ان لا يتحرك أصلاً أو يتحرك من الوسط ويسكن
بل ولا يمكن التعاقب في هذه الصورة لوجوب تخلل سكون بين كل حركتين على ما هو
المشهور ففي آن السكون يتتقن كالتا الحركتين وقد يلزم أحد الضدين المحل بعينه
كبياض الثلج (الفرع الخامس) الاستقرا يدل على أن التضاد الحقيقي لا يكون إلا بين
نوعين آخرين مندرجين تحت الجنس الواحد السافل كالبياض والسواد فانهما
نوعان أخيران مندرجان تحت اللون وهو جنس سافل تحت الكيفية المبصرة وهي
تحت الكيفية المحسوسة اذ الحس أهم من البصر وهي تحت مطلق الكيف وأيضاً
دل الاستقرا على ان المتباينين لا يضادهما شيء واحد تضاداً حقيقياً ولا يردا النقص
بالحركة من الوسط والسكون فانهما أمران متباينان يضادهما شيء واحد
وهو الحركة الى الوسط فان السكون لا يكون ضد الحركة بل بينهما تقابل العدم والملكية
ويقفهم مما ذكر أن التضاد المشهور لا ينحصر أن يكون بين نوعين آخرين وأن الشيء
الواحد يضاد المتباينين تضاداً مشهوراً والفرق بين التضاد المشهور والحقيقي
أن الضدين هما متقابلان ليس أحدهما سلباً للآخر ولا يتوقف عقل كل منهما على
صاحبه وهما بهذا المعنى يسمىان ضدّين مشهورين وقد يشترط في الضدين أن يكون
بينهما غاية الخلاف والبعد كالسواد والبياض فانهما متقابلان متباعدان في الغاية
دون الحرة والصفرة اذ ليس بينهما ولا بين احدهما وبين السواد والبياض ذلك
الخلاف والتباعد فيسمى مثل الحرة والصفرة على ذلك الاشتراك بالمتباينين وهما
داخلان في التضاد المشهور والضدان به هذا المعنى يسمىان بالحقيقيين وهو أخص
من المشهورين والمذكور فيما سبق في تقسيم المتقابلين هو الضدان المشهوريان (الفصل
السادس في العلة والمعلول) وفيه أربعة مباحث (المبحث الاول في أقسام العلة) علة
الشيء ما يحتاج اليه الشيء فان كان ذلك جميع ما يحتاج اليه الشيء فهو العلة التامة
وان كان بعض ما يحتاج اليه الشيء فهو العلة الناقصة فيدخل في العلة التامة وجود
الشرائط وزوال الموانع وفي لفظ الجميع نوع اشعار بوجوب التركيب في العلة التامة
وذلك غير واجب لان العلة التامة قد تكون هي الفاعل وحده كالفاعل الموجب
الذي صدر عنه بسيط اذ لم يكن هنالك شرط ومانع وسيتضح لك ذلك ان شاء الله تعالى
ثم العلة الناقصة أربع لان ما يحتاج اليه الشيء اما أن يكون جزءاً من الشيء أو خارجاً
عنه اذ نمنع أن يكون نفس المعلول والاقل اما أن يكون الشيء به بالفعل وهو الصورة
كصورة السرير أو بالقوة وهو المادة كالخشب للسرير ويسمى العنصر والقابل أما
تسميتها بالمادة فباعتبار تواردها في الصور المختلفة عليها وأما تسميتها بالعنصر فباعتبار أنها
يبتدأ منها التركيب وأما تسميتها بالقابل فباعتبار أنها محل للصورة ومستعداتها
والثاني أي العلة الناقصة الخارجة عن المعلول اما أن يكون وترافى وجود الشيء

المعلول وهو الفاعل أو يكون مؤثراً في مؤثرية الفاعل لاجلها صار فاعلاً وهو الداعي والغاية فإن قلت قدرت كـت بعض العمل الناقصة وهي اجتماع الشروط وارتفاع الموانع قلت انهما جزآن للفاعل بالحقيقة لأن المراد بالفاعل هو المستقل بالفاعلية والتأثير ولا يكون كذلك الا باستجماع الشرائط وارتفاع الموانع وقد يجعلان من قيمة المادة لأن القابل انما يكون قابلاً عند حصول الشرائط وارتفاع الموانع كذا في شرح المواقف ثم ان هذه العلل الاربع المذكورة قد تجتمع في معلول واحد كما مركب الصادر عن الفاعل المختار وقد تجتمع الثلاث كفاً في المركب الصادر عن الموجب فانه لا غاية حيث ذوق قد تجتمع الاثنان كفاً البسيط الصادر عن المختار فانه لا مادة ولا صورة في البسيط وقد توجد واحدة فقط كفاً البسيط الصادر عن الموجب فانه ليس ههنا الا فاعل فقط (المبحث الثاني في تعدد العلل والعلولات) المعلول الواحد بالشخص يمنع أن يجتمع عليه علمان مستقلتان كـ كل منهما مستقلة في العلية اذ لو اجتمع على معلول واحد بالشخص علمان مستقلتان لكان واجب الوقوع بكل منهما - ما لان معنى استقلال العلة وجوب وقوع المعلول بها واذا كان واجب الوقوع بكل منهما يكون مستغنياً عن كل منهما ما بالآخرى وقد فرض احتياجه اليهما ما اذ معنى اجتماع العلتين على معلول احتياجه اليهما ما - وأما المتماثلان وهما المتحدان بالنوع فيجوز تعليلهما بهما بهما بهما - تعليلين على معنى أن أحدهما المتماثلين واقع باحدهما والآخر بالآخرى لا على معنى أن الطبيعة النوعية توجد في ضمن الافراد عن علل مستقلة اذ ليس في الايمان الا الاشخاص كذا في شرح المواقف اعلم أنه يجوز اسناد آثار متعددة الى المؤثر المركب بالاتفاق وكذا الى البسيط ان تعددت الآلة كـ النفس الناطقة التي تصدر عنها آثار بتوسط آلاتها وكذا ان تعددت المواد التي تقبل الاثر منه كالعمل الفاعل على ما زعمه الفلاسفة فانه يفيض الصور والاعراض عندهم على المواد العنصرية وأما البسيط الذي لا تعدد فيه بوجه من الوجوه من غير آلة ومادة قابله فيجوز عندنا اسناد آثار متعددة اليه وكيف لا يجوز ذلك عندنا ونحن نقول بأن جميع الممكنات المتتمة كثيرة لا تحصى مستندة بلا واسطة الى الله تعالى مع كونه منزهاً عن التركيب ومستغنياً عن الآلة والمادة اذ قد يخلق شيئاً بلا سبق مادة ومنه جمهور الفلاسفة وقالوا الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فاحتاجوا الى اثبات العقول العشرة واسطة بينه وبين العالم الجسماني على ما سيأتي تفصيله وقالوا لم يصدر عنه تعالى الا العقل الاول (المبحث الثالث في الفرق بين جزأ المؤثر وشرط المؤثر) جزء المؤثر ما يتوقف عليه ذات المؤثر وهو يقوم المؤثر ويحصله وشرط المؤثر ما يتوقف عليه تأثير المؤثر في غيره ولا يتوقف عليه تحقق ذات المؤثر كعبوسة الخطب الجوار للنار فان احراق النار اياه يتوقف على عبوسه ولا يتوقف عليه التحقق ذات النار وهو

ظاهر (المبحث الرابع) قال الفلاسفة الشيء الواحد أي البسيط الحقيقي الذي لا تعدد
 فيه أصلاً كالواجب تعالى لا يكون قابلاً للشيء وفاعلاً لذلك الشيء قال في شرح
 المواقف خلافاً للشاعرة حيث ذهبوا إلى أن الله تعالى صفات حقيقية زائدة على
 ذاته وهي صادرة وقائمة (الباب الثاني في الاعراض) وهو من الأبواب الثلاثة
 لكتاب الأول الذي هو في الممكنات وفيه أربعة فصول (الفصل الأول)
 في المباحث الكلية الشاملة لجميع الاعراض وهي خمسة مباحث (المبحث الأول
 في تعداد أجناس الاعراض) اعلم أن تعريف العرض عند الشاعرة موجود قائم
 يتميز قال في شرح المواقف هذا هو المختار في تعريفه لأنه خرج منه الاعداد والسلوب
 إذ ليست موجودة والجواهر إذ هي غير قائمة يتميز وخرج أيضاً ذات الرب وصفاته
 وأما تعريفه عند المعتزلة فما لو وجد لقيام بالمميز وإنما اختاروه لأن العرض ثابت
 عندهم في العدم أيضاً وأما تعريفه عند الفلاسفة فإجابة إذا وجدت في الخارج كانت
 في موضوع كما أن تعريف الجوهر عندهم ماهية إذا وجدت كانت لافي موضوع
 قال في شرح المواقف أشاروا بقولهم إذا وجدت إلى أن الوجود زائد على الماهية
 في الجوهر والعرض ومن ثمة لم يصدق حد الجوهر عندهم على ذات الباري تعالى لأن
 وجوده تعالى عين ذاته عندهم أقول واعلمهم اختاروا الموضوع في تعريف العرض
 بدل المميز لادخال أعراض غير المميز وهو المبررات في التعريف تدبر (قائمة)
 الصفة أعم من العرض كما في المواقف ولعل ذلك لأن الصفة تشمل السلوب والامور
 الاعتبارية دون العرض فانه قسم من الموجود ثم ان الصفة التي هي أهم من العرض
 تنقسم إلى ثبوتية وسلبية والثبوتية تنقسم إلى نفسية وهي الصفة التي تدل على
 الذات دون معنى زائد عليها ككون الذات جوهر أو وجوداً أو ذاتاً أو شيئاً وقد يقال
 هي ما لا يحتاج وصف الذات بها إلى تعقل أمر زائد عليها وما آل العبارتين واحد
 ومعنوية وهي الصفة التي تدل على معنى زائد على الذات كالتمييز وهو الحصول
 في الممكنات والحدوث إذ معناه كون وجوده مسبوقاً بالعدم وقبول الاعراض
 فان كونه قابلاً لغيره انما يعقل بالقياس إلى ذلك الغير وقد يقال بعبارة أخرى وهي
 ما يحتاج وصف الذات إلى تعقل أمر زائد عليها ثم اعلم أن الاعراض أقساماً عند
 الفلاسفة وأقساماً عند المتكلمين أما أقسامه عند المتكلمين فنقول العرض
 إما أن يختص بحي وهو الحياة وما يتبعها من الإدراكات كالعلم والقدرة والارادة
 والكراهة والشهوة والنفرة وما يتبع الحياة وإما أن لا يختص بالحي وهو نوعان
 الأول ألا يكون المنصورة في أربعة أنواع الحركة والسكون والاجتماع والافتراق
 والثاني المحسوسات بأحدى الحواس الخمس كالاصوات والالوان والروائح والطعوم
 والحرارة وأخواتها وأما أقسامه عند الفلاسفة فنقول المشهور انحصار الاعراض

المندرجة تحت جنس في المقولات التسع وهي (الكيم) وهو عرض يقبل القسمة
 والتجزئة لذاته كالأعداد والمقادير (والكيف) وهو ما لا يقبل القسمة لذاته وان قبلها
 بواسطة قسمة موضوعه ولا يتوقف تصور غيره على تصور غيره كالألوان فالقيد الأول
 يخرج الكم والقيد الثاني الاعراض النسبية وهي الالين إلى آخر المقولات وهي سبع
 قال ملازاده اعلم ان ههنا ثلثا وههنا ثلثا عارضة للشيء حاصله من تلك النسب
 فصول الجسم في المكان نسبة بينه وبين المكان يسببها تعرض للجسم هيئة
 وهكذا في البواقي فالاعراض النسبية أي ههنا هي تلك النسب أنفسها أم الهيات
 العارضة يسببها اضطررت مقالاتهم في ذلك (والالين) وهي هيئة تحصل للجسم
 بالنسبة إلى مكانه أو حصول الجسم في المكان وهكذا أمر البواقي (والمق) وهي الهيئة
 الحاصلة للشيء من حصوله في الزمان (والوضع) وهي الهيئة الحاصلة للجسم بسبب
 نسبة بعض أجزائه إلى بعض وبسبب نسبة أجزائه إلى الأمور الخارجية عن ذلك
 الجسم ولا اعتبار نسبة وضع الأجزاء إلى الأمور الخارجية أيضا في ماهية الوضع
 اختلفت هيئة القيام والاستلقاء ولو اكتفى بالنسبة فيما بين الأجزاء وحدها لزم اتحاد
 وضع القيام والاستلقاء (والإضافة) وهي هيئة تكون ماهيتها مقولة بالقياس
 إلى تعقل هيئة أخرى تكون أي تلك الهيئة أيضا مقولة بالقياس إلى تعقل الهيئة
 الأولى سواء كانت الهيئتان متخالفتين كالبرودة والبنوة أو متوافقتين كالآخرة
 من الجانبين والحاصل ان الاحتياج في التعقل اذا كان من طرف ولم يكن من طرف
 آخر لا يمكن أن يكون شيء من الطرفين إضافة هكذا حقيقة الاصفهاني (والملك) وهي
 الهيئة الحاصلة للشيء بسبب ما يحيط به وينتقل بآثاره كالهيئة الحاصلة من التعميم
 والنقص (والفعل) وهو التأثير في شيء كقطع القاطع مادام قاطعا (والانفعال) وهو
 كون الشيء متأثرا عن غيره كانه قاطع المنقطع مادام منقطعا قال في المواقف قبل
 الوحدة والنقطة خارجتان عن المقولات التسع فيطل الحصر فيقالوا لا نسلم أنهم ما
 عرضان اذ لا وجود لهما في الخارج ولو سلم فهم ليسا بجنسين لما تفتحهما اذ يجوز ان
 يكونا مقويين على ما تفتحهما ما قولنا عرضيا والحصر المذكور للاعراض المندرجة
 تحت جنس قال في شرح المواقف ان الجواهر كلها مقولة واحدة يعني أن الجوهر
 جنس عال لجميع الجواهر فصارت المقولات التي هي أجناس عالية للموجودات
 الممكنة عشرة (المبحث الثاني في امتناع انتقال الاعراض من محل إلى محل) وذلك
 مما أجمع عليه جمهور العقلاء من المتكلمين والفلاسفة فان قلت هذا انكار للحس
 فان رائحة التفاح تنتقل منه إلى ما يجاوره والحرارة تنتقل من النار إلى ما يجاورها
 فالجواب أن الحاصل في الفعل الثاني شخص آخر مماثل للأول بحديثه الله تعالى
 عندنا بطريق جري العادة عقيب المجاورة والمماسية وعند الفلاسفة العقل الفعال

يفيض ذلك الشخص الآخر على المحل الثاني بطريق الوجوب لاستعداد يحصل له
بسبب المجاورة أو المماسسة (المبحث الثالث) لا يجوز قيام العرض بالعرض
عند المتكلمين ويجوز عند الفلاسفة فالسرعة قائمة بالحركة القائمة بالجسم
عند الفلاسفة وأما عند المتكلمين فهما قائمتان بالجسم استدلال المتكلمون بأن معنى
قيام الشيء بالمحل أنه تابع للمحل في التحيز فالمحل يجب أن يكون متحيزا بالذات ليصح
كون الشيء تابعا له في التحيز والتحيز بالذات ليس إلا الجوهر واعتراض عليه
بأننا نسلم أن معنى القيام التبعية في التحيز بل معنى قيام الشيء بغيره هو الاختصاص
النسبي وهو أن يختص ذلك الشيء بذلك الغير بحيث يصير الأول نعتا للثاني فإن
صفات الله تعالى قائمة بذاته مع امتناع تحيزه فالاختصاص النسبي الناعت أعم من
التبعية في التحيز ولو سلم أن معنى قيام الشيء بغيره هو التبعية في التحيز فلا نسلم أنه يجب
أن يكون المحل متحيزا بالذات لجواز أن يكون تحيز المحل تبعا لتحيز محل آخر وهو الجوهر
(المبحث الرابع) ذهب الشيخ الأشعري ومتبعوه من محقق الأشاعرة إلى أن العرض
لا يبقى زمانين فالأعراض جملتها غير باقية عندهم بل هي على التقضي والتجديد ينقضي
واحد منها ويتجدد آخر منه له ووافقهم على ذلك النظام والسكبي من قدماء المعتزلة
وقالت الفلاسفة وجهور المعتزلة ببقاء الأعراض سوى الأزمنة والحركات
والأصوات استدلال الشيخ بأن البقاء عرض فلا يقوم بالعرض وأجيب عنه بمنع
عرضية البقاء فإنه أمر عديم ومنع استحالة قيام العرض بالعرض (المبحث الخامس
في امتناع قيام العرض الواحد بمحلين) اعلم أن قيام العرض الواحد بالشخص بمحلين
له ثلاثة معان الأول أن يقوم عرض واحد بالشخص بمحل مع قيامه بعينه بمحل آخر
وبطلانه بدیهي اذ يجزم بأن السواد القائم بهذا المحل غير السواد القائم بمحل آخر قال
في المواقف ولم نجد له مخالفا إلا أن قدماء الفلاسفة القائلين بوجود الإضافات جوزوا
قيام نحو الجوار والقرب والاختوة وغيرها من الإضافات المتشابهة بالطرفين والحق
أن هنا قربين وجوارين واختوتين متشاركين في الحقيقة النوعية فالقرب القائم
بأحدهما مغاير بالشخص لما قام بالأخر وان اتحدانوعا الثاني وهو الذي لا نزاع
في جوازه أن يقوم عرض واحد بالشخص قابلا للانقسام بحسب انقسام المحل
بمحل ينقسم إلى أجزاء صارت باجتماعها محلا واحدا لذلك العرض فيوجد لكل جزء
من العرض في جزء من محله فيستكون المجموع حالا في المجموع وأعدل مثاله الهيئة
السريرية القائمة بالسرير المنقسم إلى قطع الخشب والحياة القائمة بالأعضاء
أن قيل يقبل قبول الحياة الانقسام الثالث أن يقوم عرض واحد بالشخص غير قابل
للانقسام بمحل منقسم إلى أجزاء صارت باجتماعها محلا واحدا وهو محتمل
فيه جوزه الفلاسفة كافي الوحدة القائمة بمجموع العشرة والتثليث القائم بمجموع

الاضلاع الثلاثة المحيطة بسطح واحد والحياة القائمة بينية متجزئة الى اعضاء واعل
 من لم يجوز هذا التقسيم يمنع وجودية الوحدة والتثليث ليخرج من العرض وينزع
 عدم قبول الحياة الانقسام ليخرج المثال عن محل النزاع أى عن القسم الثالث
 ويدخل في الثاني (الفصل الثاني في مباحث الحكم) وهي خمسة (المبحث الاول)
 في أقسام الحكم الحكم اما أن ينقسم الى أجزاء لا تشترك في حد واحد وهو الحكم المنفصل
 ويسمى العدد والمراد بالحد المشترك ما يكون نسبه الى الجزئين واحدة كالنقطة
 بالقياس الى جزأى الخط فانها ان اعتبرت نهاية لاحد الجزأين يمكن اعتبارها نهاية
 للجزء الآخر أيضا وان اعتبرت بداية له يمكن اعتبارها بداية للآخر أيضا والحد المشترك
 يجب كونه مخالفا بالتعدد لما هو حد واحد واما أن ينقسم الى أجزاء تشترك في حد واحد
 وهو الحكم المتصل وهو ان لم يكن قارا للذات فهو الزمان وان كان قارا للذات فهو المقدار
 ثم المقدار ان انقسم في جهة واحدة فهو الخط وان انقسم في جهتين فهو السطح وان
 انقسم في الجهات الثلاث فهو الجسم التعليمي ويسمى الثخن أيضا وهو حشو ما بين
 السطوح فالجسم التعليمي عرض قائم بالجسم الطبيعي والسطح قائم بالجسم التعليمي
 ونهاية له والخط قائم بالسطح ونهاية له والنقطة قائمة بالخط ونهاية له ثم ان الحد
 المشترك بين جزأى الزمان هو الآن وبين جزأى الخط هو النقطة وبين جزأى السطح هو
 الخط وبين جزأى الجسم التعليمي هو السطح ثم ان الثخن ان اعتبرته نزولا فعمق وبهذا
 الاعتبار يقال عمق البئر وان اعتبرته صعودا فسمك وبهذا الاعتبار يقال سمك المنارة
 وقد يطلق الطول على البعد المفروض أولا والعرض على البعد المفروض ثانيا مقاطعا
 للاول والعمق هو البعد المفروض ثالثا مقاطعا لكل واحد من الاولين وقد يقال
 الطول أيضا للامتداد الاخذ من رأس الانسان الى قدمه ومن رأس ذوات الاربع
 الى ذنبها ويقال العرض للامتداد الاخذ من بين الانسان أو ذوات الاربع الى شماله
 ويقال العمق للامتداد الاخذ من صدر الانسان الى ظهره ومن ظهر ذوات الاربع
 الى الارض وقد يقال الطول للامتداد الواحد وهو الخط ولا يشترط فيه كونه
 مفروضا أولا وبهذا المعنى قيل ان كل خط فهو في نفسه طويل اى له بعد واحد ويقال
 العرض لما له امتدادان وهو السطح وبهذا المعنى قيل ان كل سطح فهو في نفسه عريض
 ويقال العمق للثخن وهو حشو ما بين السطوح أعنى الجسم التعليمي وبهذا المعنى
 قيل ان كل جسم فهو في نفسه عميق وقد يقال الطول لا طول الامتدادين
 المتقاطعين في السطح وهذا هو المشهور بين الجهور ويقال العرض لا قصرهما
 كذا في المواقف وشروح (المبحث الثاني) الحكم اما كم بالذات وهو ما يكون كما في نفسه
 كما ذكره في أقسامه وهو عرض البنية واما كم بالعرض وهو ما عرض له الكمية بواسطة
 الحكم بالذات ثم الحكم بالعرض اما جسم أو كيف أو غير ذلك واعلم معنى عروض الكمية

عروض قبول الأقسام وأقسام الكم بالعرض أربعة القسم الأول ما هو محل الكم
 بالذات وهو ضربان الضرب الأول محل الكم المتصل كالجسم الواحد فإنه محل الجسم
 التعليمي والضرب الثاني محل الكم المنفصل كالجسم المتعدد فإنه محل العدد
 فالجسم في الضرب الأول كم متصل بالعرض وفي الضرب الثاني كم منفصل
 بالعرض القسم الثاني ما هو حال في كم بالذات كالضوء القائم بالسطح فإن الضوء من
 قبيل الكيف لكنه كم متصل بالعرض كذا في شرح المواقف ولعله ضربان أيضا الضرب
 الأول ما هو حال في كم متصل كما ذكر والضرب الثاني ما هو حال في كم منفصل
 كالامكان القائم بالعدد على القول بوجود الامكان القسم الثالث ما هو حال في محل
 الكم وهو ضربان الضرب الأول ما هو حال في محل الكم المتصل والضرب الثاني
 ما هو حال في محل الكم المنفصل ومثاله ما على ما في شرح المواقف كالسواد فإنه مع
 الكم المتصل الذي هو المقدار محلهما الجسم وإن اعتبرته تعدد الجسم كان السواد
 مع الكم المنفصل الذي هو العدد متحد في المحل فالسواد في نفسه من قبيل الكيف
 لكنه على الأول كم متصل بالعرض أي بواسطة المقدار الحال معه في الجسم وعلى
 الثاني كم منفصل بالعرض أي بواسطة العدد الحال معه في الجسم المتعدد
 والقسم الرابع من أقسام الكم بالعرض ما هو متعلق بما يعرض له الكم بالذات كالقوة
 الفلكية هي مبدء الحركات الفلكية والحركات ليست كم بالذات لأنها من قبيل
 الأعراض النسبية بل هي هنا كم متصل بالعرض لانطباقه على الزمان أو العدد
 فيعرض للحركة الكمية المتصلة أو المنفصلة له متناهيا أو غير متناه بحسب تنامي
 الزمان والعدد وعدم تناميها ما ثم تعرض تلك الكمية للقوة المتعلقة بالحركة ولذلك
 يقال للقوة أنها متناهية أو غير متناهية ومعنى تعلق القوة بالحركة كونها مبدءا لها وهو
 ضربان الضرب الأول ما هو متعلق معروض الكم المتصل كالقوة الفلكية فإنها عند
 الغلاسة مبدء الحركات غير متناهية بحسب الزمان قال في شرح المواقف في المقصد
 التاسع من مقاصد الاين الحركة ليست كم بالذات فإنها من المقولات النسبية لا من
 مقولة الكم بل هي كم بالعرض وقال في موضع آخر الحركة منطبقة على الزمان فكانها
 أي الحركة محل له فالزمان كم متصل بالذات والحركة كم متصل بالعرض لانطباقها
 على الكم المتصل بالذات فالقوة التي هي مبدء الحركة كم متصل بالعرض أيضا لتعلقها
 لا ثارها التي هي الحركات والحاصل أن القوة كم بواسطة آثارها التي هي الحركات وهي
 أيضا كم بواسطة ما تنطق عليه من الزمان فالقوة كم بواسطة الضرب الثاني ما هو
 متعلق معروض الكم المنفصل وذلك كالقوة الفلكية أيضا فإن الحركات التي هي
 آثارها إذا اعتبرت متعددة بأن اعتبر كل دورة مثلا حركة واحدة تكون تلك القوة
 متعلق معروض الكم المنفصل فتكون كما منفصلا بالعرض اعلم أن كون الحركات آثارا

القوة انما هو على اعتقاد الفلاسفة وأما عندنا فجميع الاشياء مستندة الى الله تعالى
 ابتداء بلا واسطة وقال في شرح المواقف وقد يكون الشيء كما متصل بالذات وكما متصل
 بالعرض كالزمان فانه كم متصل بالذات لان اجزاءه تتلاقى على حدة مشتركة وهو
 الآن وتنطبق على الحركة المنطبقة على المسافة فيكون منطبقا بواسطة الحركة على
 المسافة التي هي كم متصل بالذات فيكون كما متصلا بالعرض أيضا (المبحث الثالث)
 في عدمية هذه الكميات أعني العدد والمقادير التي هي الخط والسطح والجسم التعليمي
 قال المتكلمون العدد لا وجود له في الخارج لتركبه من الوحدات التي هي اعتبارات
 عقلية وأما المقادير التي هي الجسم التعليمي والسطح والخط فالتكلمون أنكروها أيضا
 بمعنى انها ليست بوجودات زائدة على الجسم اذ هم يقولون بالخط والسطح الجوهرين
 للجسم كما سيأتي وانما أنكروها بذلك المعنى لان الجسم عندهم مركب من اجزاء
 لا تجزأ ولا اتصال بين الاجزاء عندهم الا أنه لا يحسن انفصالها الصغر المفاصل
 فكيف يسلم عندهم أن في الجسم أمرا متصلا في حد ذاته هو عرض حال في الجسم
 اذ ليس هناك الا الجوهر الفرد فاذا انتظمت في سمات واحد حصل منها أمر منقسم
 في جهة واحدة يسميه بعضهم خطا جوهريا واذا انتظمت في سماتين حصل أمر منقسم
 في جهتين وقد يسمى سطحا جوهريا واذا انتظمت في الجهات الثلاث حصل ما يسمى
 جسما اتفاقا والخط جزء من السطح والسطح جزء من الجسم فليس انما الا الجسم أو
 اجزائه وكلها من قبيل الجواهر فلا وجود لمقدار هو عرض اما خط أو سطح أو جسم
 تعليمي كما زعمت الفلاسفة كذا في شرح المواقف والنقطة عند المتكلمين عبارة
 عن الجوهر الفرد والفلاسفة لما أبطلوا الجزء الذي لا يتجزأ قالوا باتصال الجسم
 في الحقيقة فاقبوا تلك المقادير العرضية (المبحث الرابع الزمان) أنكر المتكلمون وجود
 الزمان الذي هو الكم المتصل الغير القار وقالوا انه أمر اعتباري لا وجود له في الخارج
 وذهب الفلاسفة الى أنه موجود في الخارج قال في شرح المواقف مذهب الاشاعرة
 أن الزمان متجرد معلوم يقدر به متجدد منهم ازالة لاهامه وقد يتعاكس التقدير بين
 المتجددات فيقدر نارة هذا بذات وأخرى ذات بهذا وانما يتعاكس بحسب ما هو
 متصور معلوم للمخاطب فاذا قيل مثلامتي جاء زيد يقال عند طلوع الشمس ان كان
 المخاطب الذي هو السائل مستحضر الطلوع الشمس ولم يكن مستحضر المجيء زيد
 ثم اذا قال غيره متى طلع الشمس يقال حين جاء زيد ان كان السائل مستحضر المجيء زيد
 دون طلوعها الذي سئل عنه ثم ان الفلاسفة اختلفوا في الزمان فقال بعضهم انه
 جوهر مجرد أي ليس بجسم ولا جسماني ولا يقبل العدم لذاته فيكون واجبا بالذات
 وهذا أقبح كلمة خرجت من أفواههم ان يقولون الا كذبا وقال بعضهم الزمان هو الفلك
 الاعظم وقال بعضهم هو حركة الفلك الاعظم وقال بعضهم هو مقدار تلك الحركة وهو

قول ارسطو وما تبعه (المبحث الخامس) في المكان أو رده المصنف في مباحث
الكم لانه من قبيل الكم عند من يقول انه السطح الباطن اعلم أن المكان أمر موجود
في نفس الامر اتفاقا ثم انه عند المتكلمين هو البعد المجرد المفروض الممتد في جميع
الجهات أي الفراغ الموهوم الذي يشغله الجسم ويعلم على سبيل التوهم قال القاضي
مير في بعض من رواه ومذهب المتكلمين انه لا شيء بمعنى انه معدوم في الخارج لا يعني
انه معدوم في نفس الامر فان قلت الظاهر من كلامهم انه لا ثبوت للمكان الا بمجرد
التوهم فيكون معدوما في نفس الامر فن أين علم أن مرادهم باللاشيء اللاشيء
في الخارج دون نفس الامر قلت من أنهم لا يطلقون الوجود والمعدوم الاعلى
ما نسميه موجودا خارجيا أو معدوما خارجيا انتهى أقول وعلى هذا فكون
المكان أمرا موجودا لا ينافي مذهب المتكلمين وعند افلاطون هو البعد الموجود
في الخارج المجرد عن المادة الذي يتغذى به الجسم وعند ارسطو هو السطح الباطن
للجسم الحاوي للماء والسطح الظاهر من الجسم المحوى وعليه المتأخرون من
الفلاسفة كابن سينا والفارابي واتباعهم ما قال في شرح المواقف لا مزيد لاحتمالات
المكان على الثلاثة هذا ما عليه أهل العلم والتحقيق وأما العامة فانهم يطلقون
لفظ المكان على ما يمنع الشيء من النزول فيجعلون الارض مكانا للحيوان دون الهواء
المحيط به حتى لو وضع ترس على رأس قبة بمقدار درهم لم يجعلوا مكان الترس الا القدر
الذي يمنع من النزول وهو مقدار درهم من رأس القبة (تقريب) اعلم أن المتكلمين
لما ذهبوا الى أن المكان هو البعد المجرد الموهوم الممتد في جميع الجهات جوزوا خلوه
ذلك البعد عن الشاغل وحقيقة الخلاء ذلك فهم جوزوا الخلاء واستدلوا عليه بأنه
لو رفع صفة ملء عن مثلهما دفعة لخلا الوسط عن جميع الشواغل أول زمان
الارتفاع ومنعه الفلاسفة القائلون بأن المكان هو السطح وأما من قال بأن المكان
هو البعد المجرد الموجود فانهم وإن منعوا وجود بعده وهو خال عن الشاغل لكنهم
اختلفوا فيه بعضهم جوزوا وجود بعده وجود خال عن الشاغل وبعضهم لم يجوزوه
فهؤلاء المجوزون وافقوا المتكلمين في وجود الخلاء وهو البعد الخالي عن الشاغل لكن
يقول المتكلمون ذلك البعد أمر موهوم لا وجود له في الخارج ويقول ذلك البعض
من الفلاسفة ان ذلك البعد أمر مجرد موجود في الخارج وبالجملة ان الفلاسفة اتفقوا
على امتناع الخلاء بمعنى البعد المفروض ثم ان النزاع المذكور انما هو في الخلاء داخل
العالم وأما الخلاء خارج العالم فوجوده متفق عليه والنزاع في تسمية ذلك الخلاء بعدا
فانه عند الفلاسفة عدم محض وتبقى صرف يثبت الوهم ويقدر من عند نفسه ولا عبرة
بتقديره الذي لا يطابق نفس الامر فحقه أن لا يسمى بعدا ولا خلاء أيضا وعند المتكلمين
هو بعدم موهوم كالمفروض فيما بين الاجسام على رأيهم كذا في شرح المواقف (الفصل

الثالث في الكيف) الاستقراء دل على انحصار هذه المقولة في أقسام أربعة الكيفيات
المحسوسة بأحدى الحواس الخمس الظاهرة والكيفيات النفسانية والكيفيات
المختصة بالكميات والكيفيات الاستعدادية وقد يعبر عن الأخير بالاستعدادات
أما القسم الأول أعني الكيفيات المحسوسة ففيه ستة مباحث (المبحث الأول)
في أقسامها علم أن الكيفيات المحسوسة أن كانت راسخة كصفرة الذهب وحلاوة
العسل سميت انفعاليات وإن كانت غير راسخة كحمر الخجل وصفرة الوجع سميت
انفعالات وسميت الأولى بالانفعاليات لانفعال الحواس عنها عند الاحساس بها
وأما الثانية فلتسميها بالانفعالات في التجدد والتغير نقل اسم الانفعال اليها للمناسبة
ثم إن الكيفيات المحسوسة تنقسم أيضا بانقسام الحواس الخمس الظاهرة الى خمسة
أقسام (القسم الأول الملموسات) وهي عشرة الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة
والخفة والنقل والصلابة واللين والملاسة والخشونة وتسمى الأربع الأولى كيفيات
أول لتكيف البسائط العنصرية فيها أولا وتبعية البسائط تتكيف المركبات بها ثانيا
(القسم الثاني المبصرات) وهي الألوان والاضواء (القسم الثالث المسموعات)
وهي الاصوات والحروف (القسم الرابع المذوقات) وهي الطعوم (القسم الخامس
المشمومات) وهي الروائح (المبحث الثاني) في تحقيق الملموسات الحرارة والبرودة من
أظهر الملموسات وأبينها وهما كيفيتان فعليتان تفعل الصورة بواسطتهما في مادة
المجاور فاعلا مثل التفريق والجمع والحرارة تختص بتفريق الاجزاء المختلفة لطاقة
وكثافة وجمع الاجزاء المتماثلة من حيث انها تفيد الميل المصعد بواسطة التسخين
فالمركب من الاجسام المختلفة في اللطافة والكثافة اذا أثرت الحرارة فيه تصعد
اللطيف فاللطيف فان اللطيف أقبل تصعيدا كالهواء الذي هو أقبل من الارض
والاقل يبادر الى التصعيد قبل الابطأ ففرق الاقسام المختلفة الطبائع التي حدث
المركب من التماسها فيه ضم عند تفريق الاجزاء كل جزء الى ما شاء كانه يقتضي طبعه
الاذا كان الالتئام بين الاجزاء شديدا وعلى هذا فالنسبة بين اللطيف والكثيف
أربعة أقسام الأول أن يكون اللطيف والكثيف قريبين من الاعتدال فالحرارة
تفيد سجلا ودرانا من غير تفريق كما في الذهب فان الالتئام لما كان شديدا لم تقو
الحرارة على التفريق فاذا مال اللطيف الى التصعيد جذب الكثيف الى الانحدار
فيحدث سيلان ودوران والثاني أن يكون الكثيف غالبا في الغاية فيفيد الحرارة
حينئذ تطينا كالحديد والثالث أن يكون الكثيف غالبا في الغاية فالحرارة حينئذ
لا تفيد تطينا كما في الاجار المعدنية والرابع أن يكون اللطيف أكثر من الكثيف
فتفيد الحرارة حينئذ تصعيدا بالكيفية ان قوت كالنقط أقول ولم يفرقوا عند غلبة
اللطيف بين أن يكون غالبا في الغاية وبين أن يكون غالبا في الغاية ثم اعلم أن

المحقق الشريف قال في حاشية الاصفهاني ان كون الحرارة محتصة بتفريق المختلفات
 وجمع المتماثلات انما هو اذا أثرت الحرارة في الجسم المركب من الاجسام المختلفة
 لطافة وكثافة وأما اذا أثرت في الجسم البسيط كالماء فأفادت تفريق المتماثلات وجمع
 المختلفات أقول وذلك لان الحرارة تجعل الماء هواءا بالتدريج فاذا انقلب بعض اجزاء
 الماء هواءا فذلك الجزء قد تفرق عن مماثله الذي هو الجزء الآخر الباقي من الماء
 واجتمع بمخالفه الذي هو الهواء ثم ان الاشبه ان الحرارة الغريزية أي الطبيعية
 الحاصلة في بدن الحيوان مغايرة للحرارة النارية في الحقيقة لان الحرارة النارية
 معدومة للحياة والحرارة الغريزية شرط لوجود الحياة وكذلك الحرارة الفائضة عن
 الكواكب كحرارة الشمس مغايرة للحرارة النارية في الحقيقة وعلم الشريف
 في حاشية الاصفهاني بأن حرارة الشمس تؤثر في عين الاعشى بخلاف حرارة النار
 وقيل الحرارة الغريزية هي حرارة الجزء الناري المنكسر سورتها أي شدتها عند
 تفاعل العناصر بعضها مع بعض ثم ان الحرارة قد تحدث بالحركة ودائمه التجربة
 وأما البرودة فهي كيفية من شأنها تفريق المتماثلات وجمع المختلفات على عكس
 الحرارة ثم ان البرودة كيفية وجودية فيما بينهما وبين الحرارة تضادا لانها وجوديان
 تتعاقبان على محل واحد بينهما غاية الخلاف وقيل البرودة عدم الحرارة وهو باطل
 والرطوبة واليبوسة كقيمتان انفعاليان يجعلان المادة مستعدة لان تتفاعل عن
 الغير لان الرطوبة كيفية تقتضي سهولة التشكل والتفريق والاتصال والانفصال
 واليبوسة كيفية تقتضي صعوبة ذلك ثم اعلم ان الرطوبة على قول الامام هي البلة
 المقتضية لسهولة الالتصاق بالغير والانفصال عنه فالما رطب والهواء ليس كذلك
 لا يقال فيكون العسل أرطب من الماء لانه الصق من الماء لاننا نقول انه وان كان
 الصق الا أنه يتصل بعسر وسهولة الانفصال معتبرة أيضا في الرطوبة والماء كذلك
 فهو أرطب من العسل وذكر الشريف في حاشية الاصفهاني أن من الاجسام ما هو
 رطب الجوهر كالماء فان صورته النوعية تقتضي كيفية الرطوبة في مادته ومنها
 ما هو مبتل وهو الذي جرى على ظاهره ذلك الجوهر الذي هو الماء والتصق به
 أو نفذ في جوفه أيضا ولم يفسده لينا وذلك الجوهر أي الماء حينئذ أي حين الالتصاق
 والنفوذ يسمى بلة ومنها ما هو منتقع وهو الذي نفذ في أعماقه ذلك الجوهر وأفاده
 لنا ثم ان المصنف لما فسر الرطوبة بالبلة تقلا عن الامام اعترض عليه السيد الشريف
 بأن الرطوبة قد تطلق على البلة والبلة هي الجوهر الجاري على سطوح الاجسام
 والرطوبة بهذا المعنى جوهر وقد تطلق على الكيفية الثابتة لجوهر الماء والكلام هنا
 في الرطوبة التي بمعنى الكيفية لانها من الاعراض لا في الرطوبة التي بمعنى البلة لانها
 من الجواهر اللهم الا أن تطلق البلة على تلك الكيفية ولا نزاع في اطلاق الالفاظ

الا أن المشهور في استعمال البلة ما ذكرناه انتهى حاصله أنه ينبغي ان تفسر الرطوبة هنا
 بالكيفية ثم اعلم أن الرطوبة غير السيلان لأن السيلان عبارة عن حركات توجد
 في أجسام متفصلة في الحقيقة متواصلة في الحس يدفع بعض تلك الاجسام بعضها
 حتى لو وجد ذلك في التراب كان سيلامع أنه ليس برطب (تمة) قال السيد الشريف
 في حاشية الاصفهاني الانفعال في هاتين الكيفيتين أي الرطوبة واليبوسة أظهر
 من الفعل كما أن الفعل في الحرارة والبرودة أظهر من الانفعال وان كانت الكل
 فاعلة ومفعلة ليحدث منها المزاج انتهى وسيجي تفسير المزاج وأما الخفة فهي قوة
 يحس من محلها وهو الجسم الخفيف كالهواء مدافعة صاعدة من المركز الى جانب
 المحيط كما في الزق المنفوخ المسكن في الماء وأما الثقل فهي قوة يحس من محلها بواسطتها
 مدافعة هابطة الى المركز كما يجده الانسان من الحجر اذا أسكنه في الجوقسرا
 فكل منهما مبدأ المدافعة لانفس المدافعة ويسمى المتكاهون الخفة والثقل اعتمادا
 والفلاسفة ميلا طبيعيا والميل الطبيعي لا يوجد في الجسم المتكهن في حيزه الطبيعي
 كالجسم الثقيل الحاصل في المركز اذ لو وجد ذلك الميل فهو امام ميل عن الحيز
 الطبيعي الى غيره وهو باطل لأن الحيز الطبيعي مطلوب لا مهروب عنه وامام ميل الى
 الحيز الطبيعي وهو أيضا باطل لامتناع طلب الحاصل قال السيد الشريف في حاشية
 الاصفهاني هذا انما يتم في الميل بمعنى المدافعة لا بمعنى مبدأ المدافعة اذ يجوز أن يكون
 في ذلك الجسم مبدأ المدافعة الى الحيز الطبيعي ~~لم~~ لم يكن لم توجد المدافعة بالفعل
 لعدم شرطها وهو الخروج عن الحيز الطبيعي ثم ان الميل بمعنى نفس المدافعة قد يكون
 نفسانيا بأن يكون منبعا عن نفس جسم ذي ارادة كاعتماد الانسان على غيره
 بارادته ولعل المراد اعتماده على ما ليس بأسفل منه اذا اعتماده على ما هو أسفل منه
 يوجد منه الميل الطبيعي أيضا والمراد بيان ما يوجد فيه ميل واحد وقد يكون طبيعيا
 بأن يكون منبعا عن نفس ذي جسم غير ذي ارادة كما في الزق المنفوخ المسكن في الماء
 وقد يكون قسريا بأن يكون منبعا عن شئ خارج عن الجسم المائل وذلك الشئ
 الخارج هو القاسر كد الحجر المرمى الى فوق وقد يجمع الميلان الى جهة واحدة
 كما في الحجر المرمى الى أسفل فان فيه ميلا طبيعيا وقسريا وكافي الانسان النازل من
 الجبل بارادته فان فيه ميلا نفسانيا وطبيعيا وقد يجمع الميلان الى جهتين ان فسرنا
 الميل بالقوة التي توجب المدافعة لا بنفس المدافعة كما في الحجر المرمى فوق فان فيه قوة
 قسرية توجب المدافعة الى فوق وقوة طبيعية توجب المدافعة الى تحت لكن لم توجد
 مقتضى القوة الثابتة لمنع القوة القسرية عنه والدليل على وجود القوة الطبيعية
 في الحجر المرمى الى فوق اختلاف حال الحجرين المرميين الى فوق بقوة واحدة
 في السرعة والبطء اذا اختلفا في الصغر والكبر لأن الميل الطبيعي في الحجر الكبير

أعظم مما في الحجر الصغير والحال أن ذلك الميل إلى جهة غير جهة الميل القسري
 فتكون المعاوقة من الحركة القسرية في الحجر الكبير أقوى فتكون حركته أبطأ
 والصلابة بممانعة الغامض واللين عدم ممانعة الغامض وقيل الصلابة كيفية تقتضي
 عدم قبول الغمز إلى الباطن ويكون للجسم بسبب هذه الكيفية قوام غير سيال قال
 في الكشف قوام الشيء ما يقام الشيء به كقولك هو ملاك الأمر لما عاك الأمر به وإذا كان
 للجسم قوام غير سيال لا ينتقل عن وضعه ولا يمتد ولا ينفرد بسهولة ثم إن عدم
 قبول الغمز وعدم التفرق إنما يكون بسبب اليبوسة واللين كيفية تقتضي قبول
 الغمز إلى الباطن ويكون للجسم قوام سيال ينتقل عن وضعه ولا يمتد كثيراً ولا ينفرد
 بسهولة وإنما يكون قبول الغمز بسبب الرطوبة وتماسكه بسبب اليبوسة فتكون
 الصلابة واللين حيث من الكيفيات الاستعدادية لقبول الغمز وعدم
 قبوله أقول فالجسم اللين يكون بين الرطوبة واليبوسة والملاسة هي استواء
 وضع أجزاء الجسم والخشونة لا استواء وضع أجزاء الجسم بأن يكون بعضها
 أخفض وبعضها أرفع فعلى هذا الملاسة والخشونة من مقولة الوضع إذا فسرناهما
 بكيفيتين تابعتين لاستواء وضع الأجزاء ولا استوائه فيتم ذلك كونان من مقولة
 الكيف (المبحث الثالث في تحقيق المبصرات) أما الألوان فأظهر المحسوسات ماهية
 وهيئة أي وجوداً قبل لا حقيقة لشيء من الألوان أصلاً والبياض يتخيل من مخالطة
 الهواء للأجسام الشفافة والمتصغرة جداً كما في الثلج والبلور المسحوق والسواد
 يتخيل من كثافة الجسم وعدم غور الضوء في عمقه أقول لعل هذا القائل يقول إن
 أصل الألوان السواد والبياض فقط فلذا لم يذكر غيرهما والحق أن السواد والبياض
 كقيمتين حقيقة متان قائمتان بالجسم في الخارج وأن ما جعله ذلك القائل سبباً لتخيل
 السواد والبياض قد يكون سبباً لحدوثهما في الخارج ثم إن المشهور أن أصل الألوان
 السواد والبياض وباقي الألوان يترتب منها ما وقيل أصل الألوان السواد
 والبياض والحمر والصفرة والخضرة وزعم ابن سينا أن وجود الألوان مشروط بالضوء
 وأن اللون عند عدم الضوء غير موجود بالفعل بل عند عدم الضوء يكون الجسم
 مستعداً لقبول اللون الخاص بعد تحقق الضوء واستمدل بعدم الإبصار في الظلمة
 واعترض عليه بأنه لم لا يجوز أن يكون الضوء شرط إبصارها (فرع) من الناس من
 ثوهم في السواد الشديد اجتماع سوادين فيجوز اجتماع المثلين وفي السواد الضعيف
 اجتماع سوادين في محل واحد فيجوز اجتماع الضدين في محل واحد
 لكن هذا باطل بل السواد الشديد هو السواد الصرف وهو الذي لم يختلط به شيء من
 أجزاء البياض وغيره من الألوان والسواد الضعيف هو الذي اختلط به أجزاء صفار
 تضاده اختلاطاً لا يتميز في الحس بعضها عن بعض وأما في نفس الأمر فالجزء السوادى

في موضع غير موضع الجزء المضاد فلا يلزم اجتماع الضدين في موضع واحد وأما
 الاضواء فقبل انما الأجسام شفافة تتفصل عن المضي كالشمس والحق انها عرض
 قائم بالمضي مع حصول ضوء آخر مثله في الجسم المقابل لمحل ك ضوء الشمس فانه
 عرض قائم بهام مع حصول ضوء آخر مثله في الجسم المقابل للشمس وقبل الضوء هو
 اللون ومنع هذا بان الضوء قد يحس بدون اللون كما في البلور اذا كان في الظلمة فانه
 يحس بضوئه دون اللون ثم ان من الاضواء ما هو ضوء أول وهو الضوء الحاصل
 في الجسم من مقابله المضي لذاته كضوء وجه الارض بعد طلوع الشمس ويسمى هذا
 الضوء ضياء ان قوى وشعاعا ان ضعف ومنها ما هو ضوء ثان وهو الضوء الحاصل
 في الجسم من مقابله المضي بالغير كالضوء الحاصل على وجه الارض وقت الاسفار
 وعقيب غروب الشمس فان وجه الارض صار مضيئا في هذين الوقتين بالهواء
 الذي صار مضيئا بالشمس وكضوء داخل البيت وتحت الشجر بعد طلوع الشمس
 وكالضوء الحاصل لوجه الارض من مقابله القمر لان نوره مستفاد من الشمس
 ويسمى الضوء الثاني مطلقا نورا وظلا أيضا ان حصل في الجسم من مقابله الهواء
 الذي صار مضيئا بالشمس والضوء الذي يترقرق على الاجسام أي يتحرك ك كأنه
 يحيى ويذهب يسمى لمعانا ثم ان اللمعان اذا كان ذاتيا يسمى شعاعا ك كالشمس
 فالشعاع مقول بالاشتراك للفظي على الضوء الضعيف الحاصل من مقابله المضي
 لذاته وعلى اللمعان الذاتي وان لم يكن اللمعان ذاتيا يسمى بريقا كالمراة
 اذا وضعت في مقابله الشمس والظلمة عبارة عن عدم الضوء عما من شأنه الضوء
 فان الشيء الذي اتقى عنه الضوء صار مظلما فتكون الظلمة عدم الملمكة قبل يخرج
 بقوله عما من شأنه الضوء المجردات فانها مع انها ليس فيها ضوء ليس فيها ظلمة اذ ليس
 من شأنها الضوء وقيل الظلمة ك كيفية تمنع الابصار فالتقابل منها حيث تفتد تقابل
 التضاد (المبحث الرابع في تحقيق السموعات) وهي الاصوات والحروف الصوت
 عند الفلاسفة كيفية تعرض للهواء لتوجه الحامل بالماس أو تفرق عنيفين قال
 المصنف والمشهور أن السبب الاكثري للصوت تموج الهواء بقرع أي اساس عنيف
 أو قلع أي تفرق عنيف والمشهور أن الاحساس بالصوت يتوقف على وصول الهواء
 المتموج الحامل للصوت الى الصماخ لانا اذا رأينا من بعيد من يضرب الفأس على
 الخشبة نشاهد الضرب قبل سماع الصوت وليس المراد بوصول الهواء الحامل
 للصوت الى السامعة أن هواء واحد بعينه يتموج ويتكيف بالصوت ويوصله
 الى السامعة بل أن مجاور ذلك الهواء المتكيف بالصوت يتموج ويتكيف بالصوت
 أيضا وهكذا الى أن يتموج ويتكيف به الهواء الراكد في الصماخ فتدركه السامعة وهي
 قوة مستودعة في العصب المفروش في مقعر الصماخ وليس المراد من تكيف الهواء

المجاور بالصوت أن الصوت ينتقل من الهواء الآخر اليه بل يفيض المبدأ في الهواء
 المجاور لاستعداد صوتنا بما لا يلزم انتقال العرض قال في شرح المقاصد الصوت
 عندنا يحدث بمحض خلق الله تعالى من غير تأثير لتقوُّج الهواء والقرع والقطع كسائر
 الحوادث وكثيرا ما يورد الآراء الباطلة للفلاسفة من غير تعرض لبيان البطلان
 الا فيما يحتاج الى زيادة بيان والصوت عندهم كيفية تحدث في الهواء بسبب تقوُّجه
 الى آخر ما قال والحروف أصوات تعرضها كيفية تميزها ببعض الأصوات عن بعض
 آخر يشارك في الثقل والخفة وهذا التعريف هو ما رجحه الاصفهاني والسيد الشريف
 والحروف تنقسم الى مصوتة وهي التي تسمى بالعريضة حروف المد واللين وهي الالف
 والواو والياء سميت هذه الحروف بهذا لاقضاء امتداد الصوت لان هذه الحروف تحصل
 بإشباع الحركات والى مصمتة وهي ما عدا حروف المد واللين سميت به لعدم اقتضائها
 امتداد الصوت قال السيد الشريف صمت واصمت بمعنى والمصمتة على صبغة الفاعل
 بمعنى الصامتة وتسمى هذه الحروف بالصوامت أيضا والصدا بالمد الصوت يحصل من
 انصراف هوا ممتوج عن جبل أو جسم أملس (المبحث الخامس في تحقيق الطعوم)
 وأصولها تسعة المرارة والحراقة والملوحة والعفوضة والجوضة والقبض والحلاوة
 والدسومة والتفاهة ثم يحصل بسبب التركيب أنواع لا تحصى وانحصار الأصول
 في التسعة باعتبار القابل والفاعل وبيان ذلك أن الطعم له جسم قابل له وهو ما أن
 يكون كنهيا أو لطيفا أو معتدلا وله أي للطعم فاعل وهو اما الحرارة أو البرودة
 والمعتدل بينهما ما تفعل الحرارة في الجسم الكثيف المرارة وفي اللطيف الحراقة وفي
 المعتدل الملوحة وفي البرودة في الكثيف عفوضة وهو طعم يأخذ ظاهر اللسان
 وباطنه وفي اللطيف جوضة وفي المعتدل قبضا وهو طعم يأخذ ظاهر اللسان فقط
 ويفعل المعتدل في الكثيف حلاوة وفي اللطيف دسومة وفي المعتدل تفاهة والتفه
 يطلق على معنيين مختلفين أحدهما ما لا طعم له حقيقة والثاني ما له طعم في الحقيقة لكن
 لا يحس بطعمه لشدة تكاثفه بحيث لا يخل منه شيء بخلاف طعم اللسان كالتحساس
 والتفاهة بهذا المعنى الثاني هي التي عدت من الطعوم لا الاول كذا في الاصفهاني
 وهما اشكال وهو أن التفاهة التي فعلها المعتدل في المعتدل ان كانت بالمعنى الاول
 فلا وجه لذلك وما في بحث الطعم وان كانت بالمعنى الثاني فهو فاسد لان مثل
 التحساس متصف بهما مع أنه ليس بمعتدل بل كئيف كما ذكر وقد يجتمع في الجسم
 الواحد طعمان وأكثر فيحس بطعم آخر غير هذه الطعوم التسعة المذكورة اما اجتماع
 الطعمين فيجتمع مع المرارة والقبض في الحوض ويسمى هذا الطعم البشاعة
 والحض نوع من الاشنان واجتماع المرارة والملوحة في السجة محركة ومسكنة
 أرض ذات نزول ويسمى الزعوقة واما اجتماع الاكثر فاجتماع المرارة والحراقة

والقبض في الباذنجان (المبحث السادس في تحقيق المشهورات) وهي الروائح المدركة
بالشم ولا أسماء لأنواعها إلا من جهة الموافقة للمزاج والمخالفة له فالروائح الموافقة
للمزاج تسمى طيبة والمخالفة منقنة وقد يشتمل للروائح من الطعوم المقارنة لها اسم
فيقال رائحة حلوة ورائحة حامضة باعتبار ما يقارنهما من الطعوم وسبب الاحساس
بالرائحة وصول الهواء المتكثف بالرائحة إلى الخيشوم وقيل سبب الاحساس بها
وصول الهواء المختلط بجزء لطيف متحلل عن ذي الرائحة إلى الخيشوم وهو بعيد
فإن المسك ليس يركب يتحلل عنه أجزاء تنتشر في مواضع كثيرة ويستمر ذلك دهورا
طويلا أقول وعلى هذا لا يكون الرائحة من الاعراض وأما القسم الثاني أعني
الكيفيات النفسانية فهي الحياة والصحة والمرض والادراك وما يتوقف عليه الافعال
كالقدرة والارادة فما كانت من الكيفيات النفسانية رائحة سميت ملكة وما ليست
برائحة سميت حالا وبيان الكيفيات النفسانية في خمسة مباحث (المبحث الاول
في الحياة) وهي قوة تتبع الاعتدال النوعي ويفيض عنها سائر القوى الحيوانية كقوة
الحس والحركة والتصرف في الاغذية كذا في شرح المواقف والمراد بالاعتدال
النوعي أن يكون لنوع ما مزاج هو أصلح الامزجة بالنسبة إلى ذلك النوع قال
في شرح المقاصد بعد بيان الاعتدال النوعي ثم اسلك صنف من ذلك النوع ولكل
شخص من ذلك المصنف مزاج يخصه هو أصلح بالنسبة اليه ويسمى الاول اعتدالا
نوعيا والثاني صنفيا والثالث شخصيا فإذا حصل في المركب اعتدال يليق بنوع من
أنواع الحيوان فاض عليه قوة الحياة انتهى وادعى ابن سينا أن الحياة مغايرة لقوى
الحس والحركة وكذلك القوة التغذية واستدل على مغايرتها لقوة الحس والحركة
بأن العضو المفصول حي لأنه لو لم يكن حيا لتعفن وفسد وليس بحساس ولا متحرك
فلو كانت الحياة عين قوة الحس والحركة لوجب أن يكون العضو المفصول
حساسا ومتحركا ومنع ذلك بأن عدم الحس والحركة بالفعل لا يستلزم عدم قوتها
بل واز أن توجد قوة الحس والحركة ويمنع من الاحساس والحركة عائق واستدل على
مغايرتها للقوة التغذية بأن العضو المذابل حي وليس يغتدق ولو كان الحياة عين قوة
التغذية لوجب أن يكون العضو المذابل متغذيا ومنع ذلك أيضا بأن عدم التغذية
بالفعل لا يستلزم عدم قوتها بل واز أن توجد قوتها ويمنع من التغذية عائق أقول
والمفهوم من قول المصنف ويفيض عنها سائر القوى أنها توافق ابن سينا في دعوى
التغاير وان منعنا دليله وكذا المفهوم مما قال شارح المواقف حيث قال وقديته وهم ان
الحياة هي قوة الحس والحركة الارادية وقوة التغذية بعينها لانهما قوة أخرى مستتبعة
لهذه القوى كما ذكرناه فلذا قال ابن سينا دفعا لهذا التوهم انها أي الحياة غير قوة
الحس والحركة وغير قوة التغذية والتخمين انتهى ثم ذكر شارح المواقف دليل ابن سينا

على هذه الدعوى وذكر المنع عليه وقد شرط الفلاسفة والمعتزلة الحياة بالبنية
الصالحة وخالفهم باقي المتكلمين وقالوا البنية ليست بشرط للحياة اذ يجوز عندهم
أن يخلق الله تعالى الحياة في جزء لا يتجزأ ثم إن البنية عند الفلاسفة عبارة عن
الجسم المركب من العناصر الاربعة على وجه يحصل من تركيبها مزاج هو شرط
للحياة وعند المعتزلة عبارة عن مجموع جواهر فردة لا يمكن الحياة من أقل منها واستدل
الفلاسفة على اشتراط البنية بأن الحياة مشروطة باعتدال المزاج وبأن الروح وهو
أجسام لطيفة تتولد من بخارية الاخلاط تنبعث من التجويف الأيسر من القلب
سارية في عروق تنبت من القلب وهذه العروق هي التي تسمى بالشرايين واعتدال
المزاج والروح لا يتحققان بدون البنية والشرايين هي العروق الضاربة وامل المتكلمين
يمنعون اشتراط الحياة باعتدال المزاج وإن كانت عادية تعالى جارية بخلق الحياة
مقارنة باعتدال المزاج والموت عدم الحياة عما من شأنه الحياة فيكون التقابل
بينهما تقابل العدم والملكية قال الاصفيهاني والاولى أن يقال عدم الحياة مما وجد فيه
الحياة قال بعض الفضلاء في وجه أولوية ان في التفسير الاول مسايلة اذ يلزم أن
يكون الحين قبل حلول الحياة فيه ميتا وليس كذلك وقيل الموت كيفية تضاد الحياة
لقوله تعالى خلق الموت والحياة والعدم لا يخلق لأن الخلق إيجاد المعدم ومنع بأن
المعنى بالخلق التقدير ولا يجب حينئذ كونه وجوديا لأن العدمي مقدر أيضا (المبحث
الثاني في الادراكات) وهي اما أن تكون ظاهرة كاحساس المشاعر الخمس الظاهرة
قال بعض الافاضل المشاعر هي القوى الادراكية كجمع مشعر بفتح الميم أو كسرهما
أي موضع الشعور وآله انتهى والمشاعر الخمس الظاهرة هي اللمس والبصر والسمع
والشم والذوق واما أن تكون باطنة كالتعقل والتوهم والتخيل والاول اسم لادراك
القوة العاقلة والثاني اسم لادراك القوة الواهمة والثالث اسم لادراك القوة الخيالية
وسيجي تفصيل المشاعر الباطنة والظاهرة قبيل الالهيات ثم ان الادراكات الباطنة
تنقسم الى تصورات وتصديقات والتصديق ما أن يكون جازما أي مانعا احتمال
النقيض أو لا يكون جازما والاول أي الجازم ما أن يكون لموجب قال السيد
الشريف أراد بالموجب ما يعم الدليل القطعي والشبهة والبدية العقلية والوهمية
فخرج التقليد صوابا كان أو خطأ أو لا يكون لموجب والثاني هو التقليد والاول أي
الذي لموجب اما أن يقبل متعلقه وهو النسبة النقيض بوجه سواء كان في الخارج بأن
لا يطابق الواقع كما أشار اليه السيد الشريف وسواء كان عند الذاكر بأن يمكن أن يزول
دليله بتشكيك شكك لعدم كونه دليلا قطعيا وهو الاعتقاد مطابق الواقع أو لا أقول
لعل حاصله أن الاعتقاد ما لم يجوز الاعتقاد نقض متعلقه لئلا يمكن أن يمتنع نقضه
بأن يتطرق الى الواقع وذلك ان لم يطابق الحكم الواقع أو بأن يسمع تشكيك المشكك

في دليله فيزول الدليل ويرد على خاطره نقيض الحكم المعتمد وان كان الحكم المعتمد
 مطابقا لواقع أو لا يقبل متعلقه النقيض لافي الخارج ولا يتشكك المشكك وهو
 العلم والثاني أي التصديق الذي لا يكون جازما ان كان متساوي الطرفين فهو الشك
 وان لم يكن متساوي الطرفين فالراجح هو الظن والمرجوع هو الوهم ثم انه اختلف
 في تعريف العلم فقال الفلاسفة انه حصول صورة الشيء في العقل أي الصورة الحاصلة
 من الشيء في العقل وهذا مبني على الوجود الذهني وهو باطل عند المتكلمين بدليل انه
 لو وجد النار مثلا في الذهن لوجب كون الذهن حارا وطال المصنف والحق ان الفلاسفة
 ان أرادوا بصورة الشيء الحاصلة في الذهن ما يشبهه التخيل في المرأة فتعمل ولا يرد
 عليهم اعتراض المتكلمين كما لا يخفى وان أرادوا بصورة ما يشارك الخارج في تمام
 الماهية فباطل لان الصورة عرض لانها موجودة في موضوع وهو الذهن والمتصور
 قد يكون جوهر كالأجسام قال في شرح المواقيف وهذا الذي ذكره الفلاسفة
 في تعريف العلم يتناول الظن والجهل المركب والتقليد بل الشك والوهم أيضا وتسمية
 هذه الاشياء علم يخالف اللغة والعرف العام والشرع اذ لا يطلق على الجاهل جهلا
 مركبا أنه عالم في شيء من استعمال اللغة والعرف والشرع وكذا لا يطلق العالم
 في شيء منها على الظن والشك والوهم وأما التقليد فقد يطلق عليه اسم العلم مجازا
 لا حقيقة لكن لا منازعة مع الفلاسفة في اصطلاحاتهم بل لكل أحد أن يصطلح
 على ما يشاء الا أن رعاية الامور المشهورة بين الجمهور أولى وأحب وقيل العلم أمر
 اضافي وهو تعلق خاص بين العالم والمعلوم فيستعد العلم بتعدد المعلومات لوجوب
 تغير النسبة عند تغير المنسوب اليه وبشكل هذا التعريف للعلم بتعدد الشيء بنفسه
 فان التعلق بين الشيء ونفسه غير معقول اذ لا بد للتعلق من شيئين واختار في تعريف
 العلم أنه صفة توجب لموصوفها تميزا بين المعاني لا يحتمل النقيض أي لا يحتمل متعلق
 التميز نقيض ذلك التميز وخرج بقوله تميزا صفات لا توجب لموصوفها تميزا كالشجاعة
 والسواد وخرج بقوله بين المعاني اذراكات الحواس الظاهرة فانها توجب
 تميزا في الامور العينية لان المراد من المعاني ما ليس من الاعيان المحسوسة بالحواس
 الظاهرة وخرج بقوله لا يحتمل النقيض الظن والشك والوهم فان متعلق التميز
 الحاصل فيه لا يحتمل نقيضه بالاخفاء وكذا خرج الجهل المركب لاحتمال أن يطلع
 في المستقبل صاحبه على ما في الواقع فيزول عنه ما حكم به من الايجاب والسلب
 الى نقيضه وكذا خرج التقليد لانه يزول بالتشكك ومحصل هذا التعريف أن العلم
 صفة قائمة بعمل متعلقة بشيء توجب تلك الصفة ايجابا عابدا كون المجمل محميا للمتعلق
 تميزا لا يحتمل ذلك المتعلق نقيض ذلك التميز وهذا التعريف يتناول التصديق اليقيني
 وهو ظاهر والتصور أيضا اذ لا نقيض له فيصدق عليه أنه لا يحتمل النقيض قال الخليل

ثم التمييز في التصور والصورة ومعلقة الماهية المتصورة وفي التصديق الاثبات والنفي
ومعلقة الطارقان انتهى والمراد من الطرفين الموضوع والمحمول واعلم أن العلم على هذا
التعريف لا يتعدى تعدد المعلومات اذ لا يلزم من تعلق الصفة بأمر متكرر كثرة
الصفة وأكثر ما ذكر في هذا البحث مأخوذ من شرح المواقف هذان فرعان يتفرعان
على قول الفلاسفة بأن العلم هو الصورة الحاصلة في العقل (الاول) أن الصورة
العقلية تفارقها الخارجية في أن الصورة الخارجية بمنع الحول في مادة أصغر منها
بخلاف العقلية وإن الخارجية محسوسة في الخارج دون العقلية إلى غير ذلك (الثاني)
أن الصورة العقلية كلية لا على معنى أنها كلية في نفسها من حيث هي في العقل فانها
بها الاعتبار صورة جزئية في نفس جزئية بل على أن المعلوم بها كلي متلا صورة
الإنسان في العقل كلية لأن المعلوم بها وهو الإنسان من حيث هو كلي لانه صالح لأن
يكون مشتركين كثيرين (ثمة) العلم قسمان الاول اجمالي وهو ما يتعلق بأمر متعدد
شاملا لها هو مبدأ تفصيل تلك الأمور كما اذا علمت مسألة تفصيل لا ثم غفلت عنها
فاذا سألت عنها سائل فانه يحضر في ذهنك الجواب الذي هي تلك المسألة دفعة من
غير تفصيل وحقيقة حاله بسيطة اجمالية هي مبدأ تفصيل اجزاء الجواب ودليل
هذا العلم انك عالم بانك قادر على الجواب ولا شك ان علمك باقتدارك على الجواب
متضمن علم بحقيقة ذلك الجواب اجمالا لأن العلم بالاضافة متوقف على العلم بكلا
طرفيهما (والقسم الثاني تفصيلي) وهو ما يتعلق باعيان كل واحد من الأمور
المتعددة على وجه يكون كل جزء منها متصورا على حدة متغيرا بعضها عن بعض في العقل
والعلم أيضا قسمان الاول فعلي وهو أن يكون سببا لوجود الخارجي بأن يسبق
صورة المعلوم إلى العالم فتصير تلك الصورة العقلية سببا لوجود المعلوم في الايمان
كما اذا تصورت شكلا فقلته والثاني انفعالي بأن تستفاد الصورة العقلية
من الموجود في الايمان كما اذا شاهدت شيئا فقلته (مسألة) قالت الفلاسفة للنفس
الناطقة أربع مراتب في العقل المرتبة الاولى أن تكون خالية عن جميع المعقولات
بل مستعدة لها وتسمى هذه المرتبة العقل الهولياني قيل وأكثر اطلاقه على النفس
في هذه المرتبة وكذا الحال في سائر المراتب والمرتبة الثانية أن يحصل لها بعض
المعقولات البديهية باستعمال الحواس في الجزئيات وتسمى هذه المرتبة العقل
بالمملكة قيل سميت به لما حصل للنفس من ملكة الانتقال إلى النظريات بسبب تعقل
البديهيات التي تستحصل بترتيبها النظريات وهذه المرتبة مناط التكليف عند الشيخ أبي
الحسن الأشعري والمرتبة الثالثة أن يحصل لها المعقولات النظرية لكن لا تطلقها
بالفعل بل صارت مخزونة عندها بحيث تستحضرها متى شئت بلا حاجة إلى كسب
جديد وذلك انما يحصل اذا انحلت النظريات الحاصلة مرة بعد أخرى حتى تحصل لها

ملسكة تقوى بها على ذلك الاستحضار وتسمى هذه المرتبة العقل بالفعل المرتبة الرابعة
 كمال وهو أن تستحضر النظريات التي أدركتها بحيث لا تغيب عنها وتسمى هذه المرتبة
 العقل المستفاد وهل يمكن حضور جميع المدركات بأمرها دفعة واحدة للإنسان
 وهو في جلباب بدنه أم لا فبسه تردد وقد جوز ذلك لبعض النفوس الكاملة المجردة
 عن العلائق البدنية قال في شرح المواقف واعلم أن تفسير العقل المستفاد بما ذكر ليس
 بمشهور والمسطور في مشاهير الكتب أن هذه المراتب الأربع تعتبر بالقياس إلى كل
 نظري على حدة ولا شبهة حيث تدفع وقوع العقل المستفاد للإنسان وهو في جلباب
 البدن وينسب إليه البعض بأن النفس الناطقة قد تكون بالنسبة إلى بعض النظريات
 حاصله في مرتبة العقل الهيولاني وإلى بعضها في مرتبة العقل بالملسكة وإلى بعضها
 في مرتبة العقل المستفاد وإلى بعضها في مرتبة العقل بالفعل أقول يفهم من بيان ذلك
 البعض أن معنى كلام شارح المواقف أن كل نظري يمكن أن يعتبر فيه شيء من المراتب
 الأربع ثم إن الكمال من هذه المراتب هو العقل المستفاد وباقي المراتب وسائل إلى
 ذلك الكمال وهي المرتبة الرابعة لكن الأوليان وسيلتان إلى تحصيل ذلك الكمال ابتداء
 والثالثة وسيلة إلى استرداده واستحضاره بعد غيابه وزواله (المبحث الثالث
 في القدرة والارادة) القدرة صفة تؤثر على وفق الارادة تخرج عنه العلم لعدم تأثيره
 وتخرج أيضا ما لا يؤثر على وفق الارادة كالطبيعة وقبل القدرة ما هو مبدأ للأفعال
 المختلفة والمراد بالمبدأ هو الفاعل المؤثر فالقوة الحيوانية قدرة على التفسيرين والقوة
 الفلكية التي هي مبدأ الحركة عند من يجعل الافلاك ذوات شعور وارادة قدرة
 على التفسير الاول دون الثاني لأنها ليست مبدأ لافعال مختلفة بل الحركة على نسق
 واحد والقوة النباتية قدرة على التفسير الثاني لأنها مبدأ للأفعال المختلفة كالغذية
 والتنمية ونوايد المثل وليست بقدرة على التفسير الاول لأنها لا تؤثر على وفق الارادة
 والقوة العنصرية ليست بقدرة لا على الاول لأنها لا تؤثر على وفق الارادة ولا على
 الثاني لأنها ليست بمبدأ للأفعال المختلفة بل فعلها على نسق واحد والقدرة غير المزاج
 كيفية متوسطة بين الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة فيكون من جنس هذه
 الكيفيات الأربع فيكون تأثيره من جنس تأثير هذه الكيفيات وتأثير هذه الكيفيات
 على نسق واحد ولا ارادة لها قال في شرح المواقف المجهز عرض موجود مضاد للقدرة
 باتفاق من الاشاعرة وجهه والمعتزلة خلافه لا يهاشم من المعتزلة في آخر أقواله
 حيث ذهب إلى أن المجهز عدم القدرة وذكر الاصغهان أن القدرة هي القوة المنبثة
 في العضلة والعضلة بالقصات كل عصبية معها لحم غليظ ويدل على مقابلة القدرة
 لساير المبادئ كون الانسان المشتاق والمريد غير قادر على تحريك الاعضاء
 وكون القادر على ذلك غير مشتاق ولا مريد قال الشيخ أبو الحسن الاشعري وأصحابه

أن القدرة الحادثة مع الفعل أي أنها توجد حال حدوث الفعل وتوافق به في هذه
 الحالة ولا توجد قبله فضلا عن تعلقها به وقال أيضا بناء على كون القدرة عنده
 مع الفعل لا قبله أي القدرة لا تتعلق بالضدين والالزام اجتماعهما الوجوب
 مقارنتهما التلاك القدرة بل قال أن القدرة الواحدة لا تتعلق بمقدورين سواء كانا
 متضادين أو متماثلين أو مختلفين لا معا ولا على سبيل البديل لأنهما يحدث مع المقدور
 ولا شك أن ما يحدث عند صدور أحد المقدورين مقارن لما يحدث عند صدور الآخر
 كذا في شرح المواقف والمصنف حمل كلام الشيخ على أنه أراد بالقدرة القوة المستجمعة
 لشرائط التأثير أي لمجموع الأمور التي ترتب عليها الأثر ولهذا زعم الشيخ أن القدرة
 انما هي مع الفعل ضرورة وجود الأثر عند وجود العلة التامة ومنع تعلقها
 بالضدين بل الفعلين مطلقا والمعتزلة لما أرادوا بالقدرة مجرد القوة العضلية قالوا
 بوجودها قبل وتعلقها بالأمور المتضادة كذا في شرح المواقف والقوة مبدأ الفعل
 مطلقا سواء كان الفعل مختلفا أو غير مختلف بشعور وإرادة أو لا يقتناول الفلكية
 والعنصرية والنباتية والحيوانية وقد يقال القوة لا مكان الشيء مجازا إذا ارادة قبل
 انما الاعتقاد النفع أو ظنه والقاتل بذلك كثير من المعتزلة وقبل ليست الإرادة
 ما ذكر من الاعتقاد والظن بل هذا هو المسمى بالداعية وأما الإرادة فهي ميل يتبع
 ذلك الاعتقاد والظن كما أن الكراهة نفرة تتبع اعتقاد الضرر وظنه والتعريف الثاني
 هو ما ذكره المصنف واقتصر عليه مع أنه لبعض المعتزلة كما صرح به في شرح المواقف
 وشرح المقاصد وأما الإرادة عند الأشاعرة فصنفان أحدهما لا حصر في المقدور
 بالوقوع أقول لم يذكروا أن الكراهة عند الأشاعرة ما إذا كان إرادة الشيء هي كراهة ضده
 بعينه عند الشيخ الأشعري وكثير من أصحابه وأما الميل الذي يقوله المعتزلة فنحن
 لا نشكره لكن ذلك الميل ليس بإرادة كما أن اعتقاد النفع ليس بإرادة وكما أن اعتقاد النفع
 والميل التابع له ليس بإزادتين كذلك هما ليسا بشرطين للإرادة وإن كانت الإرادة
 واقعة بسببهما في الغالب لا ترى أن الهارب من السبع إذا ظهر له طريقان متساويان
 في الإفضاء إلى مطلوبه الذي هو النجاة من السبع فإنه يختار أحدهما بإرادته
 ولا يتوقف في ذلك الاختيار على ترجيح أحدهما النفع يعتقد فيه ولا على ميل يتبعه
 بل يرجح أحدهما على الآخر بمجرد الإرادة هذا حاصل ما في شرح المواقف وصرح
 شارح المواقف في المقصد الثاني من مقاصد الإرادة أن الإرادة عند الأشاعرة مقارنة
 للفعل أي ليست سابقة عليه ويفهم منه أن الإرادة على تفسير المعتزلة سابقة على
 الفعل اعلم أن الإرادة والكراهة مقارنتان للشهوة التي هي شوق النفس إلى الأمور
 المستلذة والنفرة التي هي دفع النفس إلى الأمور المؤلمة وانقباضها عنها الآن الإرادة توجد
 عند شرب الدواء المر دون الشهوة وأن الشهوة توجد في المذمة المحرمة بدون الإرادة عند

الزاهد وقد يجتمعان فينبغي ما هموم من وجه بحسب الوجود وكذا الحال بين الكراهة
والنفرة اذ في الدواء المتروج حدث النفرة بدون الكراهة القابلة للارادة وفي اللذائذ
المحرمة توجد الكراهة من الزهاد دون النفرة الطبيعية وقد يجتمعان في حرام
منفوره عنه كل ذلك من شرح المواقف أقول المفهوم من كلامهم أن الارادة والكراهة
اختياريتان والشهوة والنفرة اضطرارييتان وذكر في شرح المواقف أن الارادة القديمة
وهي ارادة الله تعالى توجب المرادات فقام من أهل الملة والفلاسفة ان تعلقت بفعل
نفسه وأما اذا تعلقت بفعل غيره ففيه خلاف المعتزلة القائلين بأن معنى الامر هو
الارادة فان الامر لا يوجب وجود المأمور به كما في العصاة (تتمه) ذكر في شرح المواقف
ان ارادة الشيء عين كراهة ضده عند الاشعري وكثير من أصحابه ورد هذا بان الانسان
قد يريد شيئا ولا يخطر ضده بآله فضلا عن كراهته ثم الذين ذهبوا الى التباين بين
ارادة الشيء وكراهة ضده اتفقوا على ان ارادة الشيء لا تستلزم كراهة ضده اذ لم يخطر
الضد بالبال وأما عند حدوث الضد بالبال فاختلوا في أن ارادة الشيء هل تستلزم
كراهة ضده المشعورية أم لا فقال القاضي أبو بكر والامام الغزالي ان ارادة الشيء مع
الشعور بوضعه تستلزم كون الضد مكروها عند ذلك المريد والظاهر عند صاحب
المواقف عدم الاستلزام بشيء على أن الشخص يجوز أن يريد الضدين كل واحد منهما
من وجه بالتسوية اذا استوى نفعهما أو بترجيح أحدهما اذا كان فيه نفع راجح
واعترض عليه شارح المواقف بأن ارادة الضدين معا انما تأتي اذا فسرت الارادة
باعتقاد النفع وما يتبعه من الميل وأما اذا فسرت بصفة مخصوصة لا حد طرفي الفعل
مقارنته كما هو رأي الاشاعرة فلا لان ارادة الضدين تستلزم اجتماعهما معا والخلق
ملكه يصدر بهما عن النفس افعال بسهولة من غير سبق فكر والفرق بينه وبين القدرة
مع ان الخلق صفة مؤثرة كالقدرة ان نسبة القدرة الى الضدين على السواء وانما يتعين
تأثيرهما في أحد الضدين لتعلق الارادة بذات الضد فهي تابعة لارادة بخلاف الخلق
فانه لا يصلح للضدين بل لأحدهما فقط كالحلم فانه يصلح للعفو ولا يصلح للانتقام
والحجة قبل هي الارادة فحجة الله تعالى لنا ارادته لكرا متنا ومثوبتنا على التأييد
ومحبتنا لله تعالى ارادتنا لاطاعته وامتناله أو امره ونواهيه وقد يقال محبتنا لله
سبحانه كضيف روحانية مترتبة على تصور الكمال المطلق فيه تعالى تصور اعلى
الاستقرار ومقتضية للتوجه التام الى حضرة القدس بلا فتور وفرار وما محبتنا لغيره
تعالى فكيفية ترتيبه على تخيل كمال فيه تقيلا مستمرا وذلك الكمال املذة المحبوب
كإلى محبة العاشق لمعشوقه وأما منفعة حاصله من المحبوب للمحب كما في محبة المذموم
عليه لمنعه وأما مشاكلة المحبوب للمحب كما في محبة الوالد لولده والصديق لصديقه
والرضا عند المعتزلة هو الارادة فلذا لم يرض الله تعالى لعباده الكفر لم يكن من يد الله

أيضا وعندنا أن الرضا سواء كان من الله أو من العباد هو ترك الاعتراض بالكفر
مع كونه مراد الله تعالى ليس مرضيا عنده لانه يعترض عليه والعزم هو جزم
الارادة بعد التردد الحاصل من الدواعي المختلفة المتباعدة من الآراء العقلية
والشهوات والنفقات النفسانية فان لم يترجح أحد الطرفين حصل التخيروان ترجح
حصل العزم وهذا الذي ذكر من أن الهبة هي الارادة عند البعض وان الرضا هو
الارادة عند المعتزلة وان العزم جزم الارادة بعد التردد انما يصح اذا فسرت الارادة
باعتقاد النفع أو ظنه أو بالميل التابع له أما اذا فسرت بالصفة المخصصة كما هي
عند الاشاعرة فلا يصح لان الصفة المخصصة قد تخص مالا يكون محبوبا
ولا مرضيا والعزم قد يكون سابقا على الفعل الذي يجب ان تقارنه الصفة
المخصصة كذا في شرح المواقف يعني أن العزم قد يكون سابقا على الفعل والارادة
يعني الصفة المخصصة ليست سابقة على الفعل بل مقارنة له كما سبق قال في شرح
المواقف في المقصد الثاني من مقاصد الارادة وأما الاشاعرة فلم يجبهوا العزم من
قبيل الارادة بل أمرامها (المبحث الرابع في اللذة والالام) هم يذهبون للتصور
وقولهم اللذة ادراك الملائم والالام ادراك المنافر فيه نظر فان نجد من أنفسه عند
الاكل والشرب والوقوع حالة مخصوصة هي اللذة ونعلم أيضا فان ذلك هذه الاشياء
الملائمة ولا نعلم أن تلك الحالة المخصوصة هل هي نفس ذلك الادراك أو لازمه
أو ملزومه أو لا لازمه ولا ملزومه وزعم محمد بن زكريا الطبيب أن اللذة ليست أ. راجحا
موجودا في الخارج بل هو أمر عديم هو زوال الالام وهو خطأ منه لان الانسان
قد يتلذذ بالنظر في الوجه الحسن والوقوف على منتهى العنبر على مال فجأة بلا
خطور سابق في هذه الصور (المبحث الخامس في الصحة والمرض) الصحة حال
أو ملكة بها تصدر الافعال عن موضوعها سليمة وهذا التعريف يدخل فيه صحة
الانسان وسائر الحيوانات وصحة النبات كذا في شرح المواقف وذكر فيه أيضا انما
قال حال أو ملكة ولم يكتف بذكر أحد هـ ما تنبها على أن الصحة قد تكون راجحة وقد
لا تكون ثم إن المرض خلاف الصحة أي حال أو ملكة بها تصدر الافعال عن موضوعها
غير سليمة وأما سائر الكيفيات النفسانية كالفرح والحزن وأمثال ذلك فغنية عن
البيان لأن ككل أحد يدرك بالضرورة قائلين هـ ما لا مورد يميزها عن غيرها
(وأما القسم الثالث) فهو الكيفيات المختصة بالكميات أي التي تعرض للكميات
بالذات وبواسطة الكميات تعرض لغيرها والكيفيات المختصة بالكميات اما ان تكون
عارضة للكميات حال كونها أي الكيفيات غير مركبة مع غيرها من الكيفيات الغير
المختصة بالكميات أو مركبة مع غيرها بالاولى اما أن تكون عارضة للكميات
المتصلة كالاستقامة والانحناء وهما عارضتان للخط وكالاستدارة وهي كون السطح

يحيط به خط واحد يفرض في داخله نقطة تتساوى جميع الخطوط المستقيمة الخارجة
منها اليه وكالشكل وهو هيئة احاطة الحدأ والحدود بالمقدار واما أن تكون عارضة
للكميات المنفصلة كالزوجية والفردية والثانية وهي أن تكون الكيفيات عارضة
للكميات مركبة مع غيرها كالحلقة المركبة من الشكل واللون أما الشكل فهو من
الكيفيات المختصة بالكميات كما سبق هذا وأما اللون فهو من الكيفيات المحسوسة
العارضة للجسم زيادة قال في شرح المواقف نقلا عن المهندسين الخط المستقيم خط
تقع النقط المفروضة فيه كلها متوازية على سمت واحد لا يكون بعضها أرفع وبعضها
أخفض والخط المستقيم اذا ثبت أحد طرفيه على حاله وأدير الخط المستقيم على سمت
واحد حتى عاد الى موضعه الاول حصلت الدائرة وهي سطح يحيط به خط وفي وسطه
نقطة جميع الخطوط الخارجة من تلك النقطة الى ذلك الخط المحيط متساوية فتلك
النقطة مركز الدائرة وذلك الخط المحيط محيط الدائرة والخطوط الخارجة من
المركز الى المحيط انصاف أقطار الدائرة والخط المستقيم الخارج من المركز الى المحيط
من الجانبين قطر الدائرة وهو أي القطر من نصف الدائرة واعلم أنه وقع في المواقف
في تعريف الدائرة شكل يحيط به الخ والمرا دمنه سطح مشكل يحيط الخ فذكر لفظ سطح
بدل شكل ولما كان كل سطح مشكلا البتة ترك لفظ المشكل وانما قلت كل سطح
مشكل لأن كل سطح محيط بخط أو أكثر والهيئة الحاصلة من تلك الاحاطة هي
الشكل ثم اذا ثبت قطر نصف الدائرة على وضعه وأدير نصف الدائرة حتى عاد الى
موضعه الاول حصلت الكرة وهي جسم يحيط به سطح في وسط ذلك الجسم
نقطة جميع الخطوط الخارجة من تلك النقطة الى ذلك السطح متساوية فتلك النقطة
مركز الدائرة وذلك السطح محيط الكرة وتلك الخطوط انصاف أقطارها والخط
المستقيم الواصل من المركز الى المحيط من الجانبين قطرها واذا ثبت أحد أضلاع
سطح متوازي الاضلاع وأدير ذلك السطح حصل الاسطوانة المستديرة وهي جسم
يحيط به دائرتان متوازيتان من طرفيه هما قاعدتان يصل بينهما سطح مستدير
وأما القسم الرابع فهي الكيفيات الاستعدادية وهي اما استعداد نحو الاقبال
كالصلابة وهي تسمى قوة واما استعداد نحو القبول والانفعال كاللين وهي تسمى
ضعفا واللاقوة (الفصل الرابع في الاعراض النسبية) وفيه ثلاثة مباحث (المبحث
الاول) في هيئة الاعراض النسبية أي وجودها اعلم أن الاعراض النسبية سبعة
الابن والمثني والاضافة والملك والوضع والفعل والانفعال وأما الكيف والكم فهما
عرضان غير نسبيين وأنكر جمهور المتكلمين وجود الاعراض النسبية الا الابن
(المبحث الثاني في الابن) وسماء المتكلمون بالكون وهو الحصول في الحيز والكون
عندهم جنس تحت أربعة أنواع السكون والحركة والافتراق والاجتماع لأن الحصول

في الحيز أما أن يعتبر بالنسبة إلى جوهر آخر أو لا الثاني قسمان لأن حصوله في الحيز
 أن كان... موقفاً بحصوله في ذلك الحيز فكون وإن كان مسبباً بحصوله في حيز آخر
 فحركة فالحركة حصول ثان في حيز أول والحركة حصول أول في حيز ثان فحصول
 الجسم في الحيز في أول حدوثه لا حركة ولا سكون لخروج ذلك الحصول عن حدى
 الحركة والسكون وأما الأول فهو أن يعتبر حصول الجوهر في الحيز بالنسبة
 إلى جوهر آخر أي ينسب الجوهر الحاصل في الحيز إلى جوهر آخر فإن كان بين هذا
 الجوهر الحاصل في الحيز وبين الجوهر المنسوب إليه فضاء يسع جوهر آخر فهو أي
 حصول هذا الجوهر في الحيز افتراق وإن لم يكن بينهما فضاء يسع جوهر آخر فهو
 اجتماع كذا في شرح المواقف والحركة عند الفلاسفة هي الخروج من القوة إلى الفعل
 على سبيل التدرج وقواهم على سبيل التدرج احتراز عن الخروج دفعة واحدة
 فانهم يسمونه كوناً ولا يسمونه حركة كأنقلاب الماء هواء فحصول الصورة الهوائية
 كون وانتفاء الصورة المائية فساد وأما السكون عندهم فهو عدم الحركة عما من
 شأنه أن يتحرك فالجردات غير متحركة ولا ساكنة إذ ليس من شأنها الحركة فالتقابل
 بينهما تقابل العدم والملازمة وقيل السكون استقرار الجسم زماناً في مقولة تقع فيها
 الحركة فالتقابل بينهما تقابل التضاد ثم إن الحركة عندهم باعتبار مقولة تقع فيها
 الحركة أربعة أقسام ومعنى الحركة في المقولة أن المتحرك يتحرك من نوع تلك المقولة
 إلى نوع آخر منها أو من صنف إلى صنف آخر منها أو من فرد إلى فرد آخر منها (القسم
 الأول) الحركة في الكم كالتمخلل والتكاثف الأول ازدياد الجسم من غير ضم غيره إليه
 والثاني انتقاص مقداره من غير فصل جزء منه وكالتقو وهو ازدياد حجم الجسم
 بما ينضم إليه ويدخله في جميع الاقطار بخلاف السمن فإنه ليس في جميع الاقطار
 إذ لا يراذبه في الطول وكذلك هو عكس النقص وهو انتقاص حجم الجسم بسبب
 ما ينقص عنه في جميع الاقطار بخلاف الهزال فإنه ليس في جميع الاقطار إذ لا ينقص
 به في الطول فهو عكس السمن (القسم الثاني) الحركة في الكيف كاسوداد العنب
 وتسخن الماء ويسمى بحسب الاصطلاح استحالة (القسم الثالث) الحركة في الوضع
 بأن يتبدل وضع المتحرك دون مكانه على سبيل التدرج كحركة الفلك وتسمى حركة
 دورية (القسم الرابع) الحركة في الابن كالحركة من مكان إلى مكان آخر وتسمى نقلة
 قال في شرح المواقف أن المتكلمين إذا أطلقوا الحركة أرادوا بها الحركة الابنية المسماة
 بالنقلة وهي المتبادرة في استعمالات أهل اللغة أيضاً وقد يطلق عندهم على الوضعية
 دون الكمية والكيفية انتهى أقول تعريف الحركة عند المتكلمين لا يتناول الحركة
 الوضعية ولعل للحركة عندهم معنيين فتأمل ولا بد للحركة من قوة موجبة أي مبدأ
 موجب للحركة وتلك القوة إن كانت مسببة عن سبب خارجي سميت تلك الحركة قسرية

والافان كان لتلك القوة شعور بما يصدر عنها سميت ارادية وان لم يكن لها شعور سميت
طبيعية وكل من الثلاث سريعة وبطيئة والبطء ليس لتخلل السكات بل لما نعمة
المخروق كالهواء في الحركة الطبيعية وممانعة الطبيعة والمخروق في الحركة القسرية
والارادية ثم المشهور انه لا بد وان يتخلل بين حركتين مستقيمتين سكون وهو مذهب
ارسطو ومذهب افلاطون انه لا يكون بينهما سكون اعلم ان المصنف ذكر في بحث
الحركة مباحث أخر لكنها قليلة له الجدوى فذلك تركتها (المبحث الثالث) في الاضافة
المضاف يطلق بالاشترار على النسبة المعقولة بالقياس الى النسبة الاخرى
وحاصلها النسبة المتكررة كما في شرح المواقف كالبوة والبنوة العارضتين للاب
والابن وهو أي الامر الذي المضاف الحقيقي قال بعض الافاضل في وجه التسمية
بالحقيقي ان الاضافة بالحقيقة بين الابوة والبنوة لا بين الاب والابن ويطلق المضاف
أيضا على معروض النسبة كذات الاب وهو المضاف المشهورى على ما في المواقف
وهو خارج عن البحث لانه ليس من قبيل الاعراض قال في شرح المقاصد وما وقع
في المواقف من أن نفس المعروض أيضا يسمى مضافا مشهورا بخلاف المشهور ونعم
قد يطلق عليه لفظ المضاف بمعنى أنه شيء تعرض له الاضافة على ما هو قانون اللغة
انتهى وقد يطلق أيضا على المجموع الحاصل من المعروض والعارض كذات الاب
مع وصف الابوة وهو المضاف المشهورى وأيضا قال في شرح المواقف لفظ الاضافة
كلفظ المضاف يطلق على ثلاثة معان العارض وحده والمعرض وحده والمجموع
المركب منهم ما ومن خواص الاضافة التكافؤ أي التماثل في الوجود والعدم بحسب
الذهن والخارج فكما وجد أحدهما في الذهن وجد الآخر فيه وكما عدم أحدهما
في الذهن أو في الخارج عدم الآخر فيه كذا في شرح المواقف وقال الاصفهاني اذا
كان أحد المضافين موجودا بالفعل فلا بد وان يكون الآخر موجودا بالفعل واذا كان
أحدهما موجودا بالقوة فلا بد وان يكون الآخر موجودا بالقوة وهذه الخاصة لا توجد
في الثاني وهو القسم الاول من المضاف المشهورى بل تخص الحقيقي والثالث كما يفهم
من شرح المواقف ومن خواص الاضافة وجوب الانعكاس ومعناه أنه اذا أخذت
ذات واحد من المضافين ونسبت الى الآخر من حيث كان الآخر مضافا اليه وجب
أن تنعكس هذه النسبة فتنسب الآخر اليه أيضا فكما أن الاب أب الابن كذلك الابن
ابن الاب والعبد عبد المولى والمولى مولى العبد وانما قلنا من حيث كان الآخر مضافا
اليه لانه اذا لم تراعى في الآخر هذه الحقيقة لم يجب الانعكاس فانك اذا قلت هذا أب
الإنسان لم يلزم أن هذا إنسان لآب قال في شرح المواقف والحاصل أن هذه الخاصة
أي الانعكاس المذكور انما هي للمضاف المشهورى أعني المعروض المأخوذ من
حيث انه معروض لعارضه كالاب والابن والعالم والمعلوم والعاشق والمعشوق

وأما المضاف الحقيقي فلا نسبة فيه حتى يتصور الانعكاس اذ لا معنى لقولك الابوة ابوة
البنوة انتهى قال في شرح المواقف وقد نصعب رعاية قاعدة الانعكاس سيما اذا لم يكن له
أى للمضاف من الجانب الآخر اسم كذلك كالجناح فانه اسم لاجد المتضايفين
مأخوذ من اضافته وهي الجناحية وليس للمضاف الآخر أى الطير اسم كذلك
فيقال الجناح جناح الطير ولا يقال الطير طير الجناح وان شئت رعاية قاعدة
الانعكاس ههنا فاعتبر المضاف من الطرف الآخر بلفظ دال على النسبة ككذى
الجناح فانه يجب الانعكاس حيثما انتهى ومن خواص الاضافة أنها اذا كانت مطابقة
أو محصلة أى مقيدة في طرف كان الطرف الآخر كذلك مثلاً الابوة المطلقة بإزاء البنوة
المطلقة وأبوة هذا بإزاء بنوة هذا ثم ان من الاضافة ما يتوافق في الطرفين بأن يكون كل
واحد من المضافين على صفة توافق صفة الآخر مثل التماثل والتساوي والاخوة
والجوار والقرب ومنها ما يختلف في الطرفين بأن يكون كل واحد من المضافين على
صفة تخالف صفة الآخر اختلافاً معدوداً ككونه نصفاً وضعفاً واختلافاً غير معدود
ككونه زائداً أو ناقصاً ثم اتصاف الموضوع بالاضافة قد يمتلج الى صفة حقيقية أى
موجودة من الجانبين كالعاشق والمعشوق أو تافى العاشق فهو ادرا كجمال المعشوق
وأما في المعشوق فهو الجمال وقد يحتاج الى صفة حقيقية في أحد الجانبين دون الآخر
كالعلم والمعلوم فإن العالم مضاف الى المعلوم باعتبار اتصافه بصفة موجودة هي
العلم دون اتصاف المعلوم بوصف موجود وقد لا يحتاج الى صفة حقيقية في شئ منهما ما
كاليمين والشمال فانهما متضايقان من غير اعتبار صفة موجودة في واحد منهما ما
ثم ان الاضافة تعرض لجميع المقولات أما العارض للجوهر فكأبوة الاب فانها
متضايفة لبنوة الابن وأما العارض للاعراض فالعارض لكم ككبر المقدار الكبير
فانه متضايف لصغر المقدار الصغير وكقلة العدد القليل وكثرة العدد الكثير والعارض
للكيف كالاحتر والابرد فان الحرارة كيفية عرض لها الزيادة وهي اضافة تقتضي كون
حرارة الآخر مزيدة عليها وكذا حال الابرد والعارض للمضاف كالقرب والابعد
ولعل معنى عروض الاضافة هنا أن قرب هذا لذلك وقرب ذاك لهذا مضافان وعرض
لكل منهما ما اضافة هي الزيادة بالنسبة الى قرب الثالث اليهما فالزيد عليه هو قرب
الثالث اليهما فالاضافة العارضة هي الزيادة باعتبار القياس الى كون قرب الثالث
مزيداً عليه وقس عليه الابد وقس عليه بواقى الاعراض (فرع) اعلم أن من اقسام
المضاف التقدم والتأخر قال الفلاسفة التقدم على خمسة أوجه الاول التقدم بالزمان
وهو أن يكون المتقدم قبل المتأخر قبلياً لا يجمع القبل فيها مع البعد كتقدم الاب
على الابن وكما تقدم بعض أجزاء الزمان على بعض الثاني التقدم بالذات وهو كون
الشيء بحيث يحتاج اليه شئ آخر ولا يكون مؤثراً كتقدم الجزء على الكل وكما تقدم

الواحد على الاثنين (الثالث) التقدم بالعلية وهو تقدم المؤثر الموجب على معلوله
 كتقدم الشمس على ضوئها اعلم أنه قد فسر التقدم بالطبع في متن هداية الحكمة
 بما فسر به التقدم بالذات ههنا على ما بينه شارحه وقال ذلك الشارح التقدم بالعلية
 هو الفاعل المستقل بالتأثير أي المستجمع لشرائط التأثير وارتفاع الموانع وعند
 صاحب المحاكات أنه الفاعل مطلقا سواء كان مستقلا بالتأثير أو لا (واعلم)
 أن التقدم بالعلية والتقدم بالطبع يشتركان في معنى واحد يسمى التقدم بالذات وهو
 تقدم المحتاج إليه على المحتاج ورعا يقال للمعنى المشتركة أيضا تقدم بالطبع
 ويختص التقدم بالعلية باسم التقدم بالذات إلى هنا كلام ذلك الشارح (الرابع التقدم
 بالرتبة) وهو أن يكون الترتيب معتبرا فيه وسماه المصنف التقدم بالمكان وهو ما كان
 أقرب من مبدأ محدود والرتبة اما حسيبة كتقدم الامام على المأموم بالنسبة إلى
 المهراب بعد اعتبار المهراب مبدأ واما عقلية كتقدم الجنس على النوع بالنسبة إلى
 الجنس العالي بعد اعتبار الجنس العالي مبدأ قال في شرح المواقف ويختلف التقدم
 أي يصير المتقدم متأخرا والمتأخر متقدما فانك قد ابتدئ من المهراب فيكون الصف
 الاول مقدما على الصف الاخير وقد ابتدئ من الباب فيعكس الحال وقس على ذلك
 الاجناس فانك اذا جعلت الجوهر مبدأ سكنا الجسم مقدما على الحيوان
 وان جعلت الانسان مبدأ فبالعكس (الخامس التقدم بالنسبة) كتقدم العالم على
 الجاهل والحصر استقراني (الباب الثالث في الجوهر) قال في شرح المواقف الجوهر
 ممكن موجود لا في موضوع عند الفلاسفة وحادث متحيز بالذات عند المتكلمين انتهى
 قال الفلاسفة الجوهر منقسم في خمسة الهولي والصورة الجسمانية والنوعية
 والجسم والنفس والعقل وذلك لأن الجوهر اما أن يكون محلا للجوهر آخر وهو الهولي
 أو محلا في جوهر آخر وهو الصورة أو مركبا منهما وهو الجسم أولا يكون محلا ولا محالا
 ولا مركبا منهما وهو المفارق والمفارق ان تعلق بالجسم تعلق التدبير والتصريف
 والتحريك فهو النفس والافه والعقل وقال في شرح المواقف وهذا التقسيم الذي
 ذكره مبني على ثني الجوهر الفرد اذ على تقدير ثبوته لا صورة ولا هولي ولا ما يتركب
 منهم ما بل هناك جسم مركب من جواهر فردية وعلى تقدير انتفاء الجوهر الفرد انما يتم
 تقسيمهم بعد أن يبين أن الحال في الغير قد يكون جوهر او هو ممنوع فان الظاهر
 أن الحال في غيره يكون عرضا قائما به فلا يثبت جوهر حال وهو الصورة
 ولا ما يتركب من حال ومحل جوهري ولا جوهر محل لجوهر آخر انتهى وقال
 المتكلمون كل جوهر فهو متحيز وكل متحيز اما أن يقبل القسمة سواء كان في جهة
 واحدة أو أكثر فهو الجسم أولا يقبل القسمة وهو الجوهر الفرد وهذا عند الاشاعرة
 فعندهم أن الجوهر منحصر في هذين القسمين وان أقل ما يتركب الجسم منه جوهران

فردان وأما عند المعتزلة ان لم يقبل الجوهر القسمة فهو الجوهر المفرد وان قبل القسمة في جهة فقط فهو الخط وان قبل القسمة في جهتين فهو السطح وان قبلها في ثلاث جهات فهو الجسم فلا بد للجسم عندهم من الابعاد الثلاثة ثم اختلف المعتزلة في أقل ما يتركب منه الجسم وتحصل به الابعاد الثلاثة فقال النظام يتركب من أجزاء غير متناهية وقال الجبائي من ثمانية أجزاء بأن يوضع جزءان فيحصل الطول ويوضع جزءان آخران على جنبيهما فيحصل العرض ويوضع أربعة أخرى فوق الاربعة الاولى فيحصل العمق وقال العلاف من ستة بأن يوضع ثلاثة على ثلاثة والحق أنه يحصل الجسم وتحصل الابعاد الثلاثة بأربعة أجزاء بأن يوضع جزءان ويوضع بجانب احدهما جزء ثالث ويوضع فوقه رابع أي فوق الذي وضع بجانبه ثالث كذا يفهم من سوق المواقف فالخط والسطح واسطتان عندهم بين الجسم والجوهر المفرد وداخلان في الجسم عندنا والتراجع راجع الى التسمية والاصطلاح كل ما ذكر من شرح المواقف ثم اعلم أن مباحث الباب الثالث منحصرة في فصلين الفصل الاول في الاجسام وفيه خمسة مباحث المبحث الاول في تعريف الجسم وفي شرح المواقف أن لفظ الجسم يطلق عند الفلاسفة بالاشتراك اللفظي على معنيين أحدهما يسمى جسمها طبيعيا لأنه يبحث عنه في العلم الطبيعي منسوب الى الطبيعة التي هي مبدأ الآثار على زعمهم أي علمه فاعلمة لا تارة أجسام كانت الطبيعة فيها أي في تلك الاجسام وعرفوا الجسم الطبيعي بأنه جوهر يمكن أن يفرض فيه ابعاد ثلاثة متقاطعة على زوايا قائمة ومعنى الزاوية القائمة أنه اذا قام خط على خط عودا عليه لا ميل له أي للقائم لاحد الطرفين أصلا حتى حدثت من جنبيه زاويتان متساويتان فكل واحدة منهما زاوية قائمة هكذا  وأما اذا كان مائلا الى أحد الطرفين كانت إحدى الزاويتين صغرى وهي تسمى الزاوية الحادة والاخرى كبرى وهي تسمى الزاوية المنفرجة

كذا  والزاوية على قول البعض سطح أحاط به خطان يلتقيان عند

نقطة من غير أن يتحدا خطأ واحدا وفي الزاوية أقوال أخر ذكرها شارح المواقف وثاني المعنيين للفظ الجسم يسمى جسما تعليميا اذ يبحث عنه في العلوم التعليمية أي الرياضية الباحثة عن أحوال الحكم المتصل والمنفصل منسوبة الى التعليم والرياضة فان الفلاسفة كانوا يتدوّن بهم هذه العلوم في تعاليمهم ورياضاتهم لنفوس الصبيان لانها أسهل ادراكا وعرفوه بأنه كم قابل للابعاد الثلاثة المتقاطعة على الزوايا القائمة ولو أردنا أن نجتمع معنى الجسم في تعريف واحد قلنا هو القابل لفرض الابعاد الثلاثة المتقاطعة على الزوايا القائمة من غير ذكر لفظ الجوهر والكم هذا الذي ذكرناه من تعريف الجسم ونعتمد معناه انما هو عند الفلاسفة وأما المتكلمون

فمرفوعه بأنه المتحيز اذا بل لتقسمة ولو في جهة واحدة وقالت المعتزلة هو الطويل
العريض العميق (المبحث الثاني) في أجزاء الجسم قال في شرح المواقف الجسم
امّا مركب من اجسام مختلفة الحقائق كالحيوان وامّا بسيط وهو ما لا يكون كذلك
كالماء مثلاً ثم ان جهود المتكلمين ذهبوا الى أن الجسم البسيط منفصل في الحقيقة
وان كان متصلاً في الحس مركب من أجزاء موجودة بالفعل صغار لا تنقسم أصلاً
لا قطعاً الصغرها ولا كسراً لصلابتها ولا وهماً الهجز الوهم عن تميز طرف منها عن طرف
آخر ولا فرضاً قلباً قال الخليل أي مطابقاً للواقع والا فالعقل يفرض كل شيء وقال
بعض المتكلمين وهو النظام ان الجسم بسيط مركب من أجزاء غير متناهية وهو
أيضاً يقول بانفصال الجسم في الحقيقة وعدم قبول تلك الأجزاء للانقسام كما عرفت
وذهب الفلاسفة الى أن الجسم البسيط متصل في الواقع كما هو متصل في الحس قابل
لانقسامات لانهاية لها وذهب محمد الشهرستاني الى مذهب الفلاسفة لكن قال
ان الجسم قابل لانقسامات متناهية وذهب ذو مقرائين من الفلاسفة الى أن
الجسم البسيط مركب من اجسام صغار لا تنقسم بالفعل بل بالفرض أقول النزاع
انما وقع في الجسم البسيط كما صرح به شارح المواقف ولعل وجهه أن الجسم المركب
الحيوان له أجزاء كان الجسم المركب به اجساماً مركباً وهي البسائط الاربعة
وفي البسائط اختلافات سمعتها والمتبادر من أجزاء المركب البسائط الاربعة وهي
متناهية ووجوده بالفعل بلا شك كما صرح به شارح المواقف فليس فيه نزاع نعم ان
أجزاء هذه البسائط أجزاء للمركب أيضاً بالواسطة فلواريد من أجزاء المركب أجزاء
البسائط التي فيه لكان محلاً للنزاع ثم ان الفلاسفة لما قالوا ان الجسم البسيط متصل
في نفسه قابل للانقسام قالوا ان القابل للانقسام ليس الاتصال لانه بعدم عند
الانقسام والقابل يجب أن يسبق مع المقبول فتعين أن القابل للانقسام شيء آخر يقبل
الاتصال والانفصال ويسبق معهما ويسمى ذلك الشيء هيولى ومادة وثمة جوهر ممتد
في الجهات متصل في نفسه وهي الصورة الجسمية ثم ان الصورة لا تنفك عن الهيولى
ولا تنفك الهيولى عن الصورة فاذا قطعت جسماً قطعتين فقد عدمت صورة جسمية
وحدثت صورتان جسميتان والمادة باقية في الحالتين ثم ان الفلاسفة أثبتوا للجسم
صورة أخرى كان الجسم به انواع من الانواع وسموها صورة نوعية وهي الصورة المائنة
والهوائية والنارية والارضية فاذا انقلب الماء هواءاً عدمت الصورة النوعية
المائنة وحصلت صورة نوعية أخرى مع بقاء الصورة الجسمية والهيولى وانما أثبتوا
الصورة النوعية ليعملوها ببدلاً لما راوا اجساماً واختصاصها بالامكنة والاضاع
الطبيعية اذ لو كانت هذه الاشياء للصورة الجسمية لاشتركت الاجسام كلها فيها
(المبحث الثالث) في اقسام الجسم قال الفلاسفة الاجسام امّا مركبات من اجسام
مختلفة الطبائع وتسمى المواد البدوية المعادن والنباتات والحيوانات وامّا بسائط وهي

تنقسم الى فلكيات وعناصر والاول افلاك وكواكب والافلاك الثمانية بالارصاد
تسعة يحيط بعضها ببعض بحيث يحيط بمقعر الحاوي محدب المحوى وواحدة منها
غير مكوكب يحيط بالثمانية الباقية يحرك كلها بالحركة اليومية وهو الفلك الاعظم
والفلك الاطلس والجسم المحيط بسائر الاجسام ومحدد الجهات وهو المسمى في الشرع
بالعرش المجيد وتحتة فلك الثوابت ويسمى فلك البروج أيضا وهو المسمى في الشرع
بالكرسى ثم فلك زحل ثم فلك المشتري ثم فلك المريخ ثم فلك الشمس ثم فلك الزهرة ثم فلك
عطارد ثم فلك القمر ثم ان الافلاك عندهم متحركة بالاستدارة وشفافة أى لالون لها
فلا تنجب الابصار عن رؤية ما وراءها وزعموا أيضا ان الافلاك لاحارة ولا باردة
ولا خفيفة ولا ثقيلة ولا رطبة ولا يابسة ولا قابلة للحركة الكمية كالتخلخل والتكاثف
ثم ان الفلاسفة حكموا بأن افلاك الكواكب السبعة افلاك كلية تشتمل على افلاك
جزئية يتركب منها الافلاك الكلية فقالوا ان للشمس فلكين ولكل من القمر وعطارد
اربعة افلاك ولكل واحد من الكواكب الباقية ثلاثة افلاك فاذا ضم فلك البروج
والفلك الاعظم يصير المجموع اربعة وعشرين فلما حكموا من اراد التفصيل فليطلب من
المواقف وشرحه واما الكواكب فهي عندهم اجسام بسيطة مركوزة في الافلاك
مضيئة بالذات الا القمر فان ضوءه مستفاد من الشمس ويشهد له تفاوت نوره بحسب
بعده وقربه من الشمس ثم ان سبعة من الكواكب سائرة كل في فلك على الترتيب
المذكور (واما الثوابت) فهي محصورة وقد رصدها الفونيف وعشرون كوكبا
كأها في الفلك الثامن والنيف ككبير وقد يخفف ما زاد على العقد الى أن يباغ العقد
الثاني ثم قالوا ان خسوف القمر حاصل عند ميلولة الارض بينه وبين الشمس بين
مقابله القمر للشمس وكسوف الشمس حاصل عند اجتماع القمر بالشمس
في النهار بأن يحول القمر بيننا وبين الشمس فلم نر ضوء الشمس بل نرى لون القمر المظلم
في وجه الشمس فيظن ان الشمس ذهب ضوءها وليس كذلك فليس الكسوف
تغير حال في ذات الشمس كالتسوف في ذات القمر ولذلك أمكن أن يقع كسوف
بالقياس الى قوم دون قوم كذا في شرح المواقف واعلم ان كل ما نقل عنهم في الافلاك
والكواكب غير معلوم يقينا وان ادلهم لم نسلم من الاعترافات كما في شرح المواقف
واما العناصر فاربعة النار والهواء والماء والتراب أى الارض زعم الفلاسفة أن تحت
فلك القمر كرة النار وهو خفيف مطلق حار يابس وتحت كرة النار كرة الهواء
وهو خفيف مضاف أى خفيف بالنسبة الى الماء والارض وان كان النار أخف منه
وهو حار رطب وتحت كرة الهواء الماء وهو ثقيل مضاف أى ثقيل بالنسبة الى النار
والهواء وان كان الارض أثقل منه وهو محيط بثلاثة أرباع الارض وكان حقه
أن يحيط بالارض ليكون كرة تامة لكن لما حصل في بعض جوانبها تلال ووهاد بسبب

الاوضاع والاتصالات الفلكية سال الماء بالطبيع الى الاغوار وانكشفت المواضع
 المرتفعة وذلك حكمه من الله ورجه ليكون منشأ للنبات ومسكاً للحيوانات ويرد
 عليهم أن الاوضاع والاتصالات الفلكية لا يثنى اقتضت حصول التلال والوهاد
 في هذا الجانب دون الجانب الآخر مع ان الارض بسيطة وأجزاءها متماثلة
 في الماهية عندهم والحق ان كل ذلك بقدره الله واختياره ولا مدخل للاوضاع
 والاتصالات كذا في شرح المواقف وتحت الماء كرة الارض وهو ثقل مطلق بارد
 يابس ومحله وسط العالم بحيث يطابق مركزها مركز العالم ثم ان الفلاسفة
 لما زعموا أن الارض كرة في الحس وان لم تكن كرة حقيقة أورد عليهم بأن الاختلاف
 الذي على سطحها يمنع كرتها في الحس كما يمنع كرتها في الحقيقة فأجابوا عنه
 بأنه كتضاريس صغيرة على كرة كبيرة فلا يقدح في الكرية الحسية وان منع الكرية
 الحقيقية لأن الكرة الحقيقية جسم بسيط به سطح واحد في داخله نقطة تكون
 الخطوط الخارجة منها الى السطح في جميع الجوانب متساوية قال في شرح المواقف
 قديين الفلاسفة أن الجبل اذا كان ارتفاعه نصف فرسخ تكون نسبة طوله الى قطر
 الارض كنسبة خمس سبع عرض شعيرة معتدلة الى كرة قطرها ذراع وعلى هذا
 تكون نسبة طول أعظم جبل على الارض وهو ما ارتفاعه فرسخان وثلاث فرسخ
 كنسبة سبع عرض ثلاث الشعيرة الى الذراع تقريباً انتهى وقال في شرح المواقف
 وما كان من العناصر اطف فهو الى الفلك أقرب وما كان أكثف فهو عن الفلك
 أبعد فان اللطيف يطلب جهة العلو والكتيف يطلب جهة السفلى ثم ان
 العناصر باسرها كائنة وفاسدة لان مياه بعض العيون يتقلب بحراً فالفساد حيث
 الصورة المائية والكائن الصورة الحجرية والحجر يجعله أصحاب الجبل ماء والهواء
 الملاصق للاماء المبرد يصير قطراً والماء المغلي والشعلة يصيران هواء والهواء يصير ناراً
 كما في كور الحداد واما المركبات كالموايد الثلاثة وهي المعادن والنباتات والحيوانات
 فانهم اتفقوا من امتزاج هذه الاربعة باضجة مختلفة معدة لخلق مختلفة والامرجة
 جمع مزاج وهو الكيفية المتوسطة الحاصلة من تفاعل البسائط بعضها في بعض بان
 تتصغر أجزاء البسائط فتختلط بحيث تكسر سورة كل واحد منها سورة الاخر فتحدث
 كيفية متوسطة (المبحث الرابع) في حدوث الاجسام اتفق المسلمون والنصارى
 واليهود والمجوس على ان الاجسام كلها محدثة بذواتها وصفاتها ودليل الحدوث
 هو أن الاجسام كلها لا تخلو عن الحوادث وكل ما لا يتخلو عن الحوادث فهو حادث
 يقال جاء في السفر الاول من التوراة ان الله تعالى خلق جوهرًا ثم نظر اليه نظر
 الهيبة فذابت أجزاؤه فصار ماء ثم ارتفع منه بخار كالخان فخلق منه السموات
 فظهر على وجهه المناسيب الحركية فخلق الارض منه ثم أرساها بالجبال

وزعم ارسطاطاليس وأبونصر الفارابي وأبو علي بن سينا أن الافلال قديمة بوادها
 ومقاديرها واشياءها سوى حركاتها والعناصر قديمة بوادها وصورها الجسمية
 بنوعها وصورها النوعية بنفسها ولعل معناه أن الصورة الجسمية نوع واحد قديم
 تتعاقب اشخاصها وأن الصورة النوعية أربعة أنواع صورة الماء وصورة الهواء
 وصورة النار وصورة الارض وبين هذه الصور الأربع جنس مشترك قديم يتعاقب
 أنواعها الأربعة وزعم الفلاسفة الذين كانوا قبل ارسطاطاليس كسقراط وغيره
 أن الاجسام كلها قديمة بوادها محدثة بصورها الجسمية والنوعية وبجميع صفاتها
 واعلم أن مقدمات دلائل من ادعى قدم الاجسام غير مسلمة (المبحث الخامس)
 الابعاد الموجودة متناهية من جميع الجهات سواء كانت تلك الابعاد مقارنة للمادة
 الجسمية أو لا خلافا لاهند فانهم ذهبوا الى أن الابعاد غير متناهية وأن ما وراء كل
 جسم جسم آخر لا الى نهاية (الفصل الثاني في الجواهر المفارقة عن المادة) أي التي
 ليست بجسم ولا جسماني وفيه سبعة مباحث (المبحث الاول) في الجواهر الغائبة عن
 الحواس الانسانية اعلم أن المتكلمين أنكروا الجواهر المجردة فالجن والشياطين
 عندهم بل عند جميع الملمين اجسام لطيفة تتشكل بأي شئ شاءت وتقدر على
 أن تتوكل في بواطن الحيوانات وتنفذ في منافذها الضيقة تفوذ الهواء واختلاف
 المليون في اختلاف الجن والشياطين بالنوع مع الاتفاق في أنهم من اصناف المكلفين
 كالملائكة والانس كذا في شرح المواقف قال المصنف رظا هر كلام الفلاسفة أن الجن
 والشياطين هم النفوس البشرية المفارقة عن الابدان فتكون من قبيل المجردات
 لأن النفوس البشرية عندهم من قبيل المجردات وأما الملائكة فذهب أكثر المسلمين
 الى انها اجسام لطيفة قادرة على التشكل بأشكال مختلفة مستديلة بأن الرسل عليهم
 السلام كانوا يرونهم كذلك منقصة الى قسمين قسم شأنهم الاستغراق في معرفة الحق
 والتمتع عن الاشتغال بغيره كما وصفهم الله تعالى بقوله يسبحون الليل والنهار لا يفترون
 وهم العليون والملائكة المقربون ويسبحون الكروبيين أيضا وقسم يدبر الامر من السماء
 الى الارض على ما سبق به القضاء وجرى به القلم الالهى لا يعصون الله ما أمرهم
 ويفعلون ما يؤمرون كذا قال المصنف في تفسيره وأسال هناك تفصيلا الى الطوائع
 وتتمير ما ذكره أن الجواهر المفارقة عن المادة اما أن تكون مؤثرة في الاجسام
 أو مدبرة للاجسام أو لا تكون مؤثرة فيها ولا مدبرة لها والاول هي العقول السماوية
 عند الحكماء والملا الأعلى في عرف أهل الشرع والثاني أي المدبرة للاجسام تنقسم
 الى علوية تدبر الاحرام العلوية أي الفلكية وهي النفوس الفلكية عندهم والملائكة
 السماوية عند أهل الشرع والى سفلية تدبر عالم العناصر السفلية اما أن تكون مدبرة
 للمناطق العنصرية النار والهواء والماء والارض وأنواع الكائنات أي الحاصلة من

البسائط بالتركيب وهم يسمون ملائكة الارض واليهام أشار صاحب الوحي صلوات
الله عليه وسلامه وقال جاءني ملك البحار وملك الجبال وملك الامطار وملك الارزاق
واما أن تكون مدبرة للاثخاص الجزئية وتسمى نفوسا أرضية كالنفوس الناطقة
أقول تسمية مدبر البسائط العنصرية وأنواع الكائنات بملائكة الارض انما هو
في عرف الشرع والمصرح في شرح المواقف في بيان أحكام العقول أن هذا القسم
يسمى بالنفوس الارضية واعل هذه التسمية في عرف الفلاسفة والحاصل أن النفوس
الارضية تطلق على قسمين ثم ان الثابت أي التي لا تكون مؤثرة في الاجسام ولا مدبرة
لهما تنقسم الى خير بالذات وهم الملائكة الكرويةون عند أهل الشرع والى شرير
بالذات وهم الشياطين والى مسنة للغير والشر وهم الجن أقول المفهوم من كلامه
هذا ان من الملائكة قسما آخر يؤثر في الاجسام يسمى بالملا الأعلى عند أهل الشرع
وبالعقول عند الفلاسفة وليس كذلك لان أهل الشرع لا يقول بأن من الملائكة
ما يؤثر في الاجسام اذ لا يؤثر في الوجود عند أهل الشرع الا الله تعالى والملا الأعلى
عندهم هم الملائكة مطلقا وأشار بهم كما صرح به المصنف في تفسيره في سورة
الصافات (المبحث الثاني فيما زعمه الفلاسفة من العقول العشرة) اعلم انهم لما زعموا
أن الواحد لا يصدر عنه الا الواحد والواجب تعالى واحد حقيقي لا تكثريه بوجه من
الوجود فلا يصدر عنه ابتداء الا واحد فقالوا الصادر عنه تعالى أولا العقل الاول
فالعقل الاول ثلاثة أوجه وجوده من المبدأ الاول ووجوهه بالنظر اليه أي الى المبدأ
الاول وامكانه في ذاته فبالاعتبار الاول يصدر عنه عقل ثان وبالاختبار الثاني يصدر
عنه النفس المجردة للعقل الاول وبالاختبار الثالث يصدر عنه العقل الاول ويصدر من
العقل الثاني على هذا الوجه عقل ثالث وفلك ثان ونفس مجردة للعقل الثاني الى أن
ينتهي الى العقل العاشر المسمى بالعقل الفعال ثمرة فعله وتأثيره في عالم العناصر
فيصدر عنه الهبولى العنصرية والصور الجسمية والصور النوعية بشرط استعداد
الهبولى وهم يزعمون أن ما سماء أهل الشرع يجبريل هو العقل العاشر وتسمى كوا على
أن الواحد لا يصدر عنه الا الواحد بأنه لو صدر عن الواحد الحقيقي اثنان كانت
مصدريته لهذا غير مصدريته لذلك فان المصدرين ان دخلتا أو دخلت احدهما
في ذات الواحد الحقيقي لم التركيب وان كانتا خارجيتين أو كانت احدهما نفس
الواحد الحقيقي والاخرى خارجة عنه يلزم أن يكون الخارج معلولا فيكون للواحد
الحقيقي مصدرية ذلك الخارج فيعود الكلام في تلك المصدرية فيقتل وأجيب
عنه بأننا نختار أن المصدرين خارجتان عن الواحد الحقيقي لكن المصدرية لكونها
من الامور الاضافية التي لا وجود لها في الخارج غير محتاجة الى علل توجد فلا
تكون الذات مصدر للمصدرية فلا تكون مصدرية أخرى فلا تسلسل ولو سلم

تسلسل المصديرات فالتسلسل في الامور الاعتبارية غير ممتنع هكذا في شرح المواقيف
ثم ان المفهوم من هذا الشرح انه يرد عليهم ان الوجوه الثلاثة للعقل الاول ان كانت
امورا وجودية فلا بد لها من مصادر متعددة ولا يصح ان تصدر من الواجب تعالى
والابطال قولكم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وان كانت امورا اعتبارية امتنع ان
يصيرها مدخل في صدور الامور الوجودية عن العقل الاول وايضا يرد عليهم ان
استناد الفلك الثامن مع ما فيه من الكواكب المختلفة المقادير المتكثرة كثرة لا تنحصر
الى جهة واحدة في العقل الثاني كما زعموا مشكل جدا كذلك استناد الصور
والاعراض التي في عالمنا هذا مع كثرتها الفاتنة عن الحصر الى العقل الفعال مشكل
ايضا وبالجملة لا ينبغي على الفطن النصف ضعف ما اعتمدوا عليه في هذا المطلب انتهى
وقال في شرح المواقف يظهر ان العقل عايزة عن ادراك نظام الموجودات على ما هي
عليه في نفس الامر قال صاحب المواقف بعد نقل اختلافات الفلاسفة في النفوس
المجردة والغرض من نقل هذه الاختلافات ابداء ما ذكره من الخرافات ليتحقق
ويتبين للعاقل انه لا ثبت اى لاجبة لهم فيما يقولونه ويعتقدونه ولا معقول على ما يتقانونه
عن اوائلهم وانما هي خيالات فاسدة وتغويها تباردة يظهر ضعفها باوائل النظر
ثم البعض بالبعض يعتبر اه (فرع) زعم الفلاسفة ان العقل العشرة ليست بفاسدة
ولا حادثة وكل منها نوع منصرف في شخص جامعة لكالاتها بالفعل وعاقبة لذواتها
ولجميع الكميات غير مدركة للجزئيات (المبحث الثالث) زعمت الفلاسفة ان اسفل فلك
من الاقلاق التسعة نفسا مجردة لتحرى بكات الغير المتناهية وان تلك النفس قوة
جسمانية فائضة عنها ومحلا لارتسام الصور الجزئية للحركات كالقوة الخيالية التي
هي محل لارتسام الصور الجزئية وقائضة عن نفوسنا على ابداننا الا ان القوة الخيالية
محتصة بالذماغ وتلك القوة سارية في جرم الفلك ~~تكون~~ كون مبدأ قريبا للتحرى بكات
الجزئية وتسمى تلك القوة بالنفس المنطبعة والنفس الجزئية ثم المشهور عند
الفلاسفة ان الاقلاق عارية عن الحواس الظاهرة والباطنة والشهوة والغضب
(المبحث الرابع) في ان النفوس الانسانية مجردة اى ليست قوة جسمانية حالة في المادة
ولا جسمانية هي لامكانية ولا تقبل اشارة حسية وانما تعلقها بالبدن تعلق التدبير
والتصرف من غير ان تكون داخله فيه بالجزئية والحلول وهذا مذهب الفلاسفة
ووافقهم على ذلك من المسلمين الامام حجة الاسلام الغزالي والراغب وجميع من
الصوفية المكاشفين وخالفهم فيه الجمهور بناء على ثني المجردات على الاطلاق عقولا
كانت اوتفوسا كذا في شرح المواقف وسيجيء ان النفس الناطقة عند الفلاسفة غير
الروح والروح عندهم بخار لطيف ينبعث من القلب والمصنف ذكر خمس دلائل
عقلية على تجرد النفوس الانسانية واعترض على كل واحد منها ثم ذكر خمس دلائل

نقلية وقال بعد نقلها (واعلم) أن هذه النصوص تدل على المغايرة بين النفس والبدن
لا على تجزئتها واختلاف المذاهب ~~روى~~ تجزئتها واختلاف المذاهب ~~روى~~ تجزئتها واختلاف المذاهب ~~روى~~ تجزئتها واختلاف المذاهب
أن النفس الناطقة جزء لا يتجزأ في القلب وقال النظام أنها جسم لطيف سار في البدن
سريان ماء الورد في الورد باقية من أول العمر إلى آخره لا تتحلل ولا تفسد فادامت
سارية في البدن فالبدن حي فإذا فارقت فالبدن ميت وقيل هي قوة في الدماغ مبدأ
للحس والحركة وقيل هي قوة في القلب مبدأ للحياة في البدن وقيل النفس ثلاث
قوى أحدها في الدماغ وهي النفس الناطقة الحكمية لكونها مبدأ العلوم والحكم
والثانية في القلب وهي النفس الغضبية التي هي مبدأ الغضب والخوف والفرح
والحزن وغيرها وتسمى بالقوة الحيوانية والثالثة في الكبد وهي النفس النباتية
التي هي مبدأ التغذية والنمو والتوليد وتسمى أيضا بالشهوة لأنّها مبدأ الجذب
الملائم وقيل النفس هي الخلط الأربعة المعتدلة كما وكيفا الصفراء والدم والبلغم
والسوداء وقيل النفس هي المزاج واعتدال الخلط وقيل هي الدم المعتدل
أدب كثره واعتداله تقوى الحياة وقيل هي الهراء أذ بانقطاعه طرفه عين تنقطع
الحياة والمختار عند جمهور المتكلمين أنها الهيكل المحسوس جميع ما ذكرنا مأخوذ
من المواقف وشرحه قال صاحب المواقف واعلم أن شيئا من ذلك الذي روينا لم يرق
عليه دليل انتهى وقال المصنف رحمه الله في نفسه يرقوله تعالى ويسألونك عن الروح
قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم الا قليلا هو إشارة إلى أن الروح مما لم يمكن
معرفة ذاته الا بعوارض تميزه عما يلبس به فلذلك اقتصر على هذا الجواب كما اقتصر
موسى عليه السلام في جواب ومارب العالمين بذكر بعض صفاته وفسر المصنف الروح
في هذه الآية بالذي يحيا به بدن الانسان ويدبره وفسر قوله تعالى من أمر ربي بقوله
من الابداعات السكّانة ~~يسكن~~ من غير مادة وقوله من أمر ربي (المبحث الخامس)
في أن النفوس الناطقة حادثة اتفاق المليون عليه اذ لا قديم عندهم الا الله وصفاته
عند من أثبتها زائدة على ذاته لكنهم اختلفوا في أنها هل تحدث مع حدوث البدن
أو قبله فقال بعضهم تحدث معه لقوله تعالى بعد بيان كيفية تكوين البدن ثم أنشأناه
خالقا آخر والمراد بهذا الانشاء افاضة النفس على البدن وقال بعضهم تحدث قبل
البدن لقوله عليه السلام خلق الله الارواح قبل الاجساد يأتي عام وغاية هذه الأدلة
الظن دون اليقين الذي هو المطلوب أما الآية فلجواز أن يريد بقوله ثم أنشأناه جعل
النفس متعلقة بالبدن فلا يمنع أن تحدث النفس قبل البدن وأما الحديث فلا نه خبر
واحد دلالة الآية على حدوث النفس مع البدن ظنية وثبوتها قطعي ودلالة الحديث
على حدوث النفس قبل البدن قطعية ~~يسكن~~ ثبوتها ظني فهما متعارضان لا رجحان
لا أحدهما على الآخر بل لكل منهما جهة ترجحان الكل من المواقف وأما الفلاسفة

فقد اختلفوا في حدودها فذهب ارسطاطاليس الى أن النفس حادثة وشرط لحدوثها
حدوث البدن وذهب من كان قبله من الفلاسفة مثل افلاطون وغيره الى أن النفس
قديمة (المبحث السادس) في كيفية تعلق النفس بالبدن وكيفية تدبيرها وتصرفها فيه
قال الفلاسفة النفس غير حالة في البدن ولا مجاورة له لكنها متعلقة بالبدن تعلق
العاشق بالمعشوق عشقا جليبا الهاميا فلا ينقطع مادام البدن صالحا لان
تعلق به النفس وقالوا سبب تعلق النفس بالبدن توقف كالاتمها ولذا تمها الحسيتين
والعقليتين عليه وهي أي النفس تعلق أولًا بالروح وهو الجسم اللطيف البخاري
المنبعث عن القلب المتكئون من اللطيف أجزاء الاغذية قال في شرح المواقف
فإن القلب له تجويف في جانبه الايسر يجذب اليه لطيف الدم فيجعله بحرارة المفرطة
فذلك البخار هو المسمى بالروح عند الاطباء وعرف كونه أول متعلق النفس بان شدة
الاعصاب يبطل قوتي الحس والحركة عجاورا موضع الشد ولا يبطلها مما يلي
جهة الدماغ وأيضا التجارب الطبية تشهد بذلك انتهى ثم ان النفس تفيض على الروح
قوة تسري تلك القوة بسريان الروح الى جميع اجزاء البدن واعماقه فتشترك القوة
في كل عضو من اعضاء البدن قوة تليق بذلك العضو ويكمل بالقوة المشارة تنفع ذلك
العضو وقال في المواقف وهذا كله عندنا لاقدار المختار ابتداء ولا حاجة الى اثبات
القوى اقول فقول المصنف بعد نقل كلمات الفلاسفة باذن الحكيم العليم اعله جمع
في الجملة بين الشريعة والفلسفة فتدبر ثم ان القوى المشارة بأسرها تنقسم الى مدركة
والى محركة وتنقسم المدركة الى ظاهرة والى باطنة أما المدركة الظاهرة فهي
المشاعر الخمس الاول البصر وهي قوة مودعة في العصبين المجوقين اللتين تتلاقيان
وتتقاطعان تقاطعا صليبيا ويصير تجويفهما واحدا ثم يتباعدان الى العينين بعد
التقاطع وادراك البصر المدركات بانعكاس صورة من المرئي الى الحديقة وانطباعاتها في
جزء منها وقيل باتصال شعاع مخروطي يخرج من الحديقة الى المرئي الثاني السمع وهو قوة
مودعة في العصب المفروش في مقعر الصماخ وسبب ادراك السمع أي القوة السامعة
وصول الهواء المنقوج الى الصماخ الثالث الشم وهو قوة مستودعة في الزائنتين
النابتين في مقدم الدماغ الشبهيتين يحلتي الثدي وتترك القوة الشامة الروائح
بوصول الهواء المتكثف بالرائحة اليها وقيل بوصول الهواء المختلط باجزاء تحللت
من ذي الرائحة وهذا مستبعد لما سبق الرابع الذوق وهو قوة منبثة في العصب المفروش
على جرم اللسان يدرك الطعوم وادراك القوة الذائقة بمخالطة رطوبة الفم بالمذوق
ووصول المذوق الى العصب بواسطة الرطوبة بان تنتشر في الرطوبة أجزاء من ذي
الطعم ثم تغوص في اللسان فتأخذ الرطوبة تسهيل وصول الحامل للطعوم الى القوة
الذائقة الخامس اللمس وهو قوة منبثة في جميع جلد البدن وادراك القوة الالامسة

باتصال الجلد بالمواس واما القوى المدركة الباطنة فهي خمس أيضا اثنتان منها
 مدركة وثلاث معينة على الادراك اثنتان من الثلاث معينة بالحفظ وواحدة
 منها معينة بالتصرف فنقول الاولى من الحواس الباطنة الحس المشترك تدرك
 جميع الصور المنطبعة في الحواس الخمس الظاهرة فهو لا محذور ليس للحس المشترك
 ولا مشترك هذه الحواس فيه يسمى حسا مشتركا والثانية الخيال وهي قوة تحفظ
 مدركات الحس المشترك من صور المحسوسات والثالثة الواهمة وهي قوة تدرك
 المعاني الجزئية كصدقة زيد وعداوة عمرو والرابعة الحافظة وهي قوة تحفظ ما يدركه
 الوهم والخامسة المتصرفه وشأنها تركيب بعض ما في الخيال والحافظة من الصور
 والمعاني مع بعض وتقريب بعضها عن بعض وتسمى هذه القوة مفكرة ان استعملها
 العقل في مدركاته بضم بعضها الى بعض وفصله عنه ومخيلة ان استعملها الوهم
 في المحسوسات مطلقا أي سواء كان محسوسا بالسمع والبصر أو غيره من الحواس
 الخمس الظاهرة ولعل المراد في صور المحسوسات المخزونة في الخيال وفي المواقف أن
 للدماغ ثلاثة بطون أعظمها البطن الاول ثم الثالث وأما الثاني فهو كمنفذ فيما بينهما
 على شكل الدودة ابتلعه البطنان فالحس المشترك في مقدم البطن الاول والخيال
 في مؤخره ومحل الواهمة هو مقدم الثالث ومحل الحافظة مؤخره ومحل المخيلة
 هو الدودة الحاصلة في وسط الدماغ الموضوعة بين البطنين لتأخذ المحسوسات التي
 في احد جانبيها والمعاني الجزئية التي في الجانب الآخر فتصرف بالتركيب والتفصيل
 انتهى والدليل على اختصاص هذه القوى بهذه المواضع انه اذا طرق آفة الى محل من
 هذه المحال اختل فعل القوة المخصوصة بذلك المحل دون فعل غيرها واعلم ان تلك القوى
 العشر للنفس الحيوانية وللنفس الانسانية قوة أخرى مخصوصة بها تسمى قوة عقلية
 وعقل تدرك النفس بها الكليات وتحكم بين بالنسبة الايجابية والسلبية وتذكر بها
 أيضا الجزئيات المجردة وفي حاشية المطول للسيد الشريف ان حافظ مدركات هذه
 القوى على ما زعمه الفلاسفة العقل الفعال وأما القوة المحركة فتقسم الى محركة
 اختيارية ومحركة طبيعية اما المحركة الاختيارية فهي اما باعثة أو فاعلة (والثانية)
 القوة المنبثة في العضلات بها يقدر الحيوان على تحريك الاعضاء بواسطة قبض
 الاعصاب وبسطها والقوة الفاعلة هي المبدأ القريب للحركة فان الحركة لها
 مباد أربعة مرتبة الاول التصور الجزئي لشيء الملائم أو المنافر والثاني شوق يبعث
 عن ذلك التصورا ما نحو جذب ان كان ذلك الشيء لذيا أو نافعا ويسمى شهوة وما نحو
 دفع أو غلبة ان كان ذلك الشيء مكروها أو ضارا ويسمى غضبا والثالث الارادة
 أو الكراهة وهي العزم الذي ينجز بعد التردد في الفعل والترك والرابع حركة
 حاصلة من القوة المنبثة في العضلة كذا في الاصفهاني والاولى أي القوة الباعثة

وتسمى القوة الشوقية والقوة النزوعية هي التي يحث النفس على تحريك الاعضاء فان
 حلت على التحريك لجلب المنافع تسمى القوة الشهوانية وان حلت على التحريك لدفع
 المضار تسمى القوة الغضبية وأما القوة المحركة الطبيعية فهي اما لحفظ الشخص
 أو لحفظ النوع والاولى قسمان القسم الاول الغذائية وهي القوة التي تحيل الغذاء الى
 مشاكلة الجسم المغتذى ليكون بدل لما يتحلل عن المغتذى بالحرارة الغريزية أو الحرارة
 الحاصلة بالحركات الغذاء ككسامة ما به نماء الجسم وقوامه والقسم الثاني النامية
 وهي القوة التي تزيد في الاقطار الثلاثة للبدن الى ان يبلغ الى نهاية مراتب النماء ومقابل
 النمو الذبول وهو انتقاص البدن في الاقطار الثلاثة وأما السمن فهو الزيادة في العرض
 والعمق فقط وانه مخصوص باللحم وما في حكمه ولا يكون في العظم بخلاف النماء فانه
 زيادة في جميع الاجزاء ومقابل السمن الهزال قال الاصفهاني النامية والغاذية
 يتشاركان في الفعل فان كلا منهما فعله تحويل الغذاء الى ما يشاكل البدن فان كان
 التحويل على قدر ما يتحلل فهو الغذاء وان كان زائدا فهو النمو والثانية أعنى القوى
 التي أودعت في البدن لحفظ النوع عن الانقطاع قسمان القسم الاول مولدة تفصل
 جزأ من الغذاء بعد الهضم ليصير مادة لشخص آخر والقسم الثاني مصورة تحيل تلك
 المادة في الرحم وتفيد ما الصور والقوى والاشكال والمقادير وتخدم القوى الاربع
 الطبيعية أربع قوى أخرى الجاذبة والهاضمة والدافعة والماسكة أما الجاذبة فهي التي
 تجذب الغذاء المحتاج اليه وهي موجودة في جميع الاعضاء وأما الهاضمة فهي التي
 تغير الغذاء الى ما يصلح أن يكون جزأ من المغتذى بالفعل وأما ما يجعله جزأ بالفعل فهو
 القوة الغاذية كما سبق وللforce الهاضمة أربع مراتب الاولى في المعدة وحقيقة الهضم
 فيها أن تجعل الغذاء كيلا وساو هو جوهر شبيه بماء الكشك التخين في بياضه وقوامه
 ومبدأ هذا الهضم في القم عند المضغ ولهذا كانت الحنطة الموضوعة تنضج الدما مبل
 فوق ما تنضجه المطبوخة والثانية في الكبد وحقيقة هذا الهضم فيه أن يصير الغذاء
 بعد الانجذاب من المعدة اليه بواسطة العروق السمائة بماسا ريقا بحيث يحصل من
 الكيلوس الاخلاط الاربعة الدم والصفراء والبلغم والسوداء والثالثة في العروق
 فان الاخلاط الاربعة بعد تولدها في الكبد تنصب الى العروق النابتة من جانبها المحذب
 وفي تلك العروق تنضج الاخلاط انضماما تاما فوق الانضمام الذي في الكبد الرابعة
 في الاعضاء بعد ما تدفع الاخلاط من العروق اليها وحقيقة هذا الهضم ان تصير
 الاخلاط بحيث تصلح ان تكون جزأ من العضو ولكل من مراتب الهضم فضل
 لا يصلح ان يصير جزأ من المغتذى فيحتاج الى دفعه فللمرتبة الاولى التي في المعدة الثقل
 الذي يدفع من طريق الامعاء ويحتاج الانسان الى اندفاعه كل يوم مرة أو مرتين
 وللمرتبة الرابعة في الاعضاء المنى وتتمام التفصيل في شرح المواقف وأما القوة

الماسكة فهي القوة التي تمسك الجذوب بمقدار ما تفعل فيه الهاضمة واما الدافعة فهي
 القوة التي تدفع الفضل وتدفع الغذاء المهم إلى ذلك العضو وفي المواقف وشرحه ان
 اثبات تعدد القوى وتغايرها بالذات على رأى الحكماء مبني على أصلهم من أن الواحد
 لا يصدر عنه الا الواحد والاجازان يستند جميع الافعال المذكورة الى قوة واحدة
 بالذات وقد ثبت ضعف هذا الأصل وفساده فلا يصح ما بني عليه من تعدد القوى
 وتغايرها ثم نقول في ابطال القوى سيما القوة المصورة ان من تأمل في عجائب الافعال
 الحادثة في النباتات والحيوانات من الصور والاشكال العجيبة وما يراعى في خلق
 الحيوانات من الحكم والمصالح التي تحيرت فيها الاوهام وعجزت عن ادراكها
 العقول والافهام وقد بلغ المدقون من تلك الحكم والمصالح خمسة آلاف وما لا يعلم منها
 أكثر مما علم ذلك المتأمل أن تلك الافعال لا تصدر الا عن عليم كامل علمه خبير بواطن
 الاشياء حكيم متقن أفعاله مطابقة للمنافع ولا يمكن استناد تلك الافعال الى قوى
 عديدة الشعور على أن في الاعتراف بالفاعل المختار واستناد الاشياء اليه ابتداء
 فائدة عظيمة هي الاستغناء عن كثير من أمثال هذه التكاليف التي يصحك ذهاب العقل
 الصريح أي الخالص عن منازعة الوهم ولا يقبلها طبع مستقيم ربنا لا تزغ قلوبنا
 بعداذ هديتنا وهب لنا من لدنك رحمة انك أنت الوهاب انتهى ما في المواقف وشرحه
 مختصرا (المبحث السابع) في بقاء النفس بعد فناء البدن اعلم ان فناء النفس بموت
 البدن ممكن عندنا ولكنه غير واقع لدلالة الأدلة عليه وأما الفلاسفة فقالوا النفس
 الناطقة لا تقبل الفناء واحتجوا عليه بان النفس غير مادية وكل ما يقبل العدم فهو
 مادي وكلتا المقدمتين ممنوعتان (الكتاب الثاني في الالهيات) وفيه ثلاثة أبواب
 الباب الاول في ذات الله تعالى وفيه ثلاثة فصول الفصل الاول في العلم به وفيه
 ثلاثة مباحث المبحث الاول في ابطال الدور والتسلسل أما بطلان الدور فلان الدور
 توقف الشيء على ما يتوقف عليه وفوق الشيء الثاني على الاول ان كان بمرتبة يسمى
 الدور دورا مضمرا كما اذا توقف ج على ب وب على ج وان كان بمرتبتين أو أكثر
 يسمى دورا مضمرا كما اذا توقف ج على ب وب على د ود على ج ونتيجة هذين
 القياسين توقف ج على ج ولا يخفى ان توقف الشيء على نفسه باطل فالدور المستلزم
 لهذا الباطل باطل وأعلم ان ههنا كما يلزم توقف الشيء على نفسه كذلك يلزم تقدم الشيء
 على نفسه لان ج اذا توقف على ب كان ب مقدما على ج ولما توقف ب على ج كذلك
 كان ج مقدما على ب فنقول ب مقدم على ج وج مقدم على ب فيلزم ان ب
 مقدم على ب وقس عليه الصورة الثانية وأما التسلسل فيدل على بطلانه وجوه
 ثلاثة الوجه الاول برهان التطبيق وهو أنه لو وجدت الامور المترتبة الغير المتناهية
 فتوجد في هذه الامور جملتان احدهما تنقصر من الاخرى بواحد من جانب التناهي

بلا ساقية فيزيد عدد المسبقيات على عدد السابقات بواحد وهو محال لأن أحد المتضايفين إذا استلزم الآخر فلا يتصور زيادة سلسلة أحد المتضايفين على سلسلة المتضايف الآخر لئلا يبقى أحد المتضايفين بدون الآخر هذا حاصل ما قالوا وأقول إن أرادوا بقولهم يبقى في المعلول الأخير مسبوقية بلا ساقية أنه يبقى فيه بلا ساقية تضاييفا فهو ممنوع لأن مضاييف مسبوقية ذلك المعلول ساقية عليه عليه وهي موجودة وإن أرادوا بلا ساقية ذلك المعلول على الآخر فسلم لك أن تلك الساقية ليست بمضايقة لمسبقية فلم يلزم من زيادة عدد المسبقيات على عدد السابقات بقاء أحد المتضايفين بدون مضايقة الآخر فلا تكون تلك الزيادة محالا وبالجمله أن تلك الزيادة إنما لزم من فرض عدم التناهي من جانب واحد غير مستلزمة للمحال فلو فرض التناهي من الجانبين أيضا يلزم تساوي عدد أحد المتضايفين للآخر البتة حتى لو زاد عدد المسبقيات على عدد السابقات في صورة التناهي من الجانبين للزم بقاء أحد المتضايفين بدون مضايقة الآخر فلعل ما ذكره مغالطة نشأت من قياس غير المتناهي على التناهي فتأمل وانصف وعليك بأجر هذا البرهان على تقرير كون التسلسل في طرف المعلولات وتدبرا عراضنا عليه أيضا ثم اعلم أن هذا البرهان على تقدير تسليمه لا يدل على بطلان التسلسل إذا فرض من طرف العلل والمعلولات جميعا إذ لا يوجد حيثئذ مسبوق بلا سابق أو سابق بلا مسبوق ثم إن الفلاسفة اشترطوا في بطلان التسلسل الاجتماع في الوجود والترتيب زعماء منهم أن برهان التطبيق لا يجري في الأمور المتعاقبة لكن الحق عند المتكلمين أنه يكفي في جريانه الترتيب فقط لأن التطبيق وهمي وهو لا يقتضي الاجتماع في الوجود الخارجي (الوجه الثالث) من الوجوه الدالة على بطلان التسلسل أنه لو ذهبت سلسلة الممكنات إلى غير النهاية ولم تنته إلى الواجب فالجموع من حيث هو المجموع محتاج إلى كل واحد من أجزائه فيكون ممكنا وكل ممكن محتاج إلى سبب فالجموع محتاج إلى سبب وذلك السبب إما من نفس المجموع أو جزؤه أو خارج عنه والاول باطل بالبداية والثاني باطل لأنه يستلزم أن يكون الجزء علة لنفسه وأعله والثالث يستلزم انتهاء السلسلة وهو خلاف المفروض وبيان ذلك أن السبب الخارج عن سلسلة الممكنات إما ممكن أو واجب والاول باطل لأن المأخوذ هو جميع الممكنات سلسلة واحدة أو سلاسل ولا شك أن الموجود الخارج عن جميع الممكنات ليس بممكن بل واجب لذاته وهو ما في وسط السلسلة أو في طرفها والاول باطل لأنه يستلزم كون الواجب معلولا لبعض أجزاء السلسلة فهو في طرف السلسلة فيستلزم تنهاها على تقدير عدم تنهاها وفيه نظر لا يجوز أن لا يكون الواجب طرف السلسلة كما أنه ليس في وسطها بل يكون سببا للمجموع الغير المتناهي بدون أن يكون واقعا

في نظامها لا بد لتبقى ذلك من دليل قال في شرح المواقف واعلم أن هذا الدليل اغايجرى
 في تسلسل الممكنات متصاعدة في العلل لامتنازلة في المراحل كما لا يخفى على ذي فكرة
 (المبحث الثاني في البرهان على وجود واجب الوجود) وفيه مسائل كثيرة والمشهور
 منها اثنان (المسلك الاول للمتكلمين) اعلم أن العالم اما جوهر أو عرض وقد يستدل
 على وجود الصانع بكل واحد منهما اما بمكانه أو بحدوثه بناء على أن علة الحاجة عند
 المتكلمين اما الحدوث وحده أو الامكان مع الحدوث شرطاً كان الحدوث أو شرطاً لهذه
 وجوه أربعة الاول الاستدلال بحدوث الجوهر قال في شرح المواقف قبل هذه طريقة
 الخليل عليه السلام حيث قال تعالى فلما جن عليه الليل أي ستره بظلامه رأى كوكبا
 قال هذا ربى وانما قال كذلك لأن آباء وقومه كانوا يعبدون الاصنام فأراد أن يذهبهم
 على ضلالهم ويرشدهم الى الحق من طريق النظر والاستدلال فقوله هذا ربى على
 طريقة حكاية قول خصمه فلما أقل أي غاب قال لا أحب الاقلين فضلا عن عبادتهم
 فان الاتقال والاحتجاب بالاستتار الجسمانية يقتضى الامكان والحدوث وينافى
 الألوهية كذا ذكره المصنف في تفسيره وهو يقتضى أن يكون الوجه الثاني الذى هو
 الاستدلال بإمكان الجوهر مسلك الخليل عليه السلام أيضا أقول لعل وجهه كون
 الاول طريقته عليه السلام أنه بعد الاطلاع على حدوث الكواكب والقمر والشمس
 استدلى به على أن لها محدثا واجبا للوجود ولذا قال انى وجهت وجهى للذى فطر
 السموات والارض الآية وتقرير الاستدلال بحدوث الجوهر أن العالم الجوهرى
 حادث وكل حادث فله محدث بالبداهة وذلك الحادث لابد وأن يكون واجبا لذاته
 أو منتهيا الى الواجب لذاته لاستحالة الدور والتسلسل الوجه الثانى الاستدلال
 بإمكان الجوهر وهو أن العالم الجوهرى ممكن والالم يكن معدوما تارة وموجودا
 أخرى لانه اذا لم يكن ممكنا يكون اما واجبا لذاته وهو موجود دائما واما متمنعا لذاته
 وهو معدوم دائما وكل ممكن فله سبب موجود بالبداهة وذلك السبب الموجد لابد
 وأن يكون واجبا لذاته أو منتهيا الى الواجب لذاته لاستحالة الدور والتسلسل
 الوجه الثالث الاستدلال بحدوث الاعراض اما فى الانفس واما فى الآفاق
 أى خارج الانفس والاول مثل ما نشاهد من انقلاب النطفة علقة ثم مضغة ثم لحما
 ثم ما اذ لا بد لهذه الاحوال الطارئة على النطفة من مؤثر صانع حكيم لأن حدوث
 هذه الاطوار لا من فاعل محال بالبداهة وكذا صدورها عن مؤثر لا شعوره لانها
 أفعال يحجز العقل عن ادراك الحكمة المودعة فيها والثانى وهو حدوث الاعراض
 فى الآفاق مثل ما نشاهد من احوال الافلاك والكواكب والعناصر والحيوانات
 والنباتات والمعادن الوجه الرابع الاستدلال بإمكان الاعراض لمعالها
 وهو أن الاجسام متماثلة متفقة الحقيقة لتركيبها من الجوهر المتجانسة فكل جسم

يمكن له الصفات التي وجدت في سائر الاجسام فاخصاص كل جسم بماله
 من الصفات لا بد له من محصر موجب لتخصيص واجب لذاته أو منته اليه وهذا
 ما استدل به موسى عليه السلام حيث قال ربنا الذي أعطى كل شيء خلقه ثم هدى أي
 أعطاه صورته الخاصة وشكله المعين المطابق للحكمة والمنفعة المنوطة به أي المعلقة
 بالشيء أقول ولعل ما حكاه الله تعالى عن خلقه عليه السلام في محاجة غمروذ بقوله
 قال إبراهيم فان الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب الآية من قبيل
 الوجه الرابع (المسلك الثاني للفلاسفة) وهو أن في الواقع موجودات مع قطع النظر عن
 خصوصيات الموجودات فان كان ذلك الموجود واجباً فذلك هو المطلوب وان كان
 ممكناً كان له سبب موجود واجب لذاته أو منته الى واجب لذاته لبطلان الدور
 والتسلسل ولبعض المتأخرين مسلك آخر في اثبات الواجب لا يحتاج الى ابطال الدور
 والتسلسل وهو أنه لا شك في وجود ممكن كالربكات فان استدلى الى الواجب لذاته
 ابتداء وانتهاء فذلك هو المطلوب وان تسلسلت الممكنات قلنا جميع الممكنات التسلسلية
 الى غير النهاية من حيث هو جميع ممكن لا يحتاجه الى اجزائه فله علة فهي اما نفس
 المجموع أو جزؤه الخارج عنه والاولان باطلان كما عرفت في الوجه الثالث من الوجوه
 الدالة على بطلان التسلسل فتعين أن تكون العلة خارجة عن التسلسل ولما كان
 المأخوذ بمجموع الممكنات تسلسلية واحدة أو تسلسل كما عرفت ههنا أيضاً فالخارج عنه
 واجب لذاته وهو المطلوب أكثر ما ذكر في هذا البحث مأخوذ من شرح المواقف
 (البحث الثالث في امكان معرفة ذاته تعالى) مذهب الفلاسفة والامام الغزالي منا
 أن الطاقة البشرية لا تفي بمعرفة ذاته تعالى أي كنهه واحتجوا عليه بأن معرفة ذاته
 تعالى اتم بالبداهة أو بالنظر وكل واحد منهم باطل أما الاول فلأن ذاته غير متصور
 بالبداهة بالاتفاق وأما الثاني فلأن المعرفة المستفادة من النظر اتم بالبداهة وبالرسم وكل
 منهم باطل أما الحد فلأن ذاته تعالى غير قابل للتحديد لان الحد انما يكون للمركب
 والتركيب منتف عنه تعالى وأما الرسم فهو لا يقيد الحقيقة ويؤيد هذه الدعوى أنه
 لما سأل فرعون موسى عليه السلام عن حقيقة تعالى حيث قال وما رب العالمين فان
 السؤال بما انما هو السؤال عن الحقيقة أجاب موسى عليه السلام بذكر خواصه وصفاته
 حيث قال رب السموات والارض وما بينهما ان كنتم موقنين بتبها على أن حقيقة ذاته
 تعالى لا يمكن معرفتها وانما يمكن تمييز ذاته بلوازمه الخارجية ومعنى قوله ان كنتم
 موقنين أي ان كنتم موقنين الاشياء محققين انها علمت أن هذه الاجرام المحسوسة ممكنة
 لتركيبها وتغيراً حولها فلها مبدئ واجب لذاته وخالف المتكلمون الفلاسفة وأجابوا
 عن دليلهم بوجهين الاول منع انحصار طريق معرفته تعالى في البداهة والنظر لجواز
 ان يعرف بالالهام ونسفية النفس وتزكيتها عن الصفات الذميمة الثاني معارضة

الزامية وهي ان حقيقة تعالى عند الفلاسفة هو الوجود المجرد وهو معلوم عندهم
بالبداهة والحق ان هذه المعارضة ليست بصواب لان حقيقة تعالى عندهم
هو الوجود الخاص والوجود المعلوم عندهم هو الوجود المطلق العارض لوجوده
الخاص ولا يلزم من العلم بالعارض العلم بالمعروض كذا قاله الاصفهاني (الفصل الثاني
في التزيينات) وفيه خمسة مباحث (المبحث الاول) ان حقيقة تعالى لا تماثل غيره
أى لا يكون هو تعالى مشاركا لغيره في تمام الماهية فالخالفه بينه وبين سائر الذوات
لذاته المخصوصة لا لأمريته عليه وهو مذهب الشيخ الاشعري وأبي الحسن البصري
فانهم ما قالوا بالخالفه بين كل موجودين انما هي بالذات وليس بين الحقائق اشتراك
الا في الاسماء والاحكام دون الاجزاء المقومة وعلى هذا قالوا هو تعالى منزوع عن المثل
أى المشاركة في تمام الماهية والذات الذي هو المثل المنادى أى الخالف تعالى عن ذلك
أما كبريا الثاني اثبات هذا المذهب الحق انه تعالى لو شارك غيره في الذات والحقيقة
لخالفه بالتعين لاقتضاء الاثنيتية ذلك فان المشاركون في تمام الماهية لا بد وأن يتماثلوا
بتعين وتشخص حتى تماز به هو يتم ما ويتعدا ولا شك أن ما به الاشتراك غير ما به
الامتياز فيلزم التركيب في هوية كل منهما والتركيب يقتضى الاحتياج الى الانجزاء
والاحتياج يقتضى الامكان والامكان ينشأ في الوجوب الذاتي كذا في شرح المواقف
قال قدماء المتكلمين وهم المعتزلة ذاته تعالى وحقيقته تساوى سائر الذوات وانما
يتماز عن سائر الذوات بأحوال اربعة الوجوب والحياة والعلم التام والقدرة التامة
هذا عند أبي علي الجبائي وأما عند أبي هاشم فانه تعالى يتماز عما عداه من الذوات
بجملة خامسة موجبة لهذه الاربعة وهي الالهية وقالوا ولا يرد علينا قوله تعالى
ليس كمثل شيء لان المماثلة المنفية ههنا هي المشاركة في أخص الصفات دون
المشاركة في الذات والحقيقة واحتجوا على كون الذات مشتركة بين الواجب وغيره أن
ذاته تعالى تساوى سائر الذوات في كونه ذاتا ذا معنى بالذات ما يصح ان يعلم ويخبر
عنه وهذا المعنى مشترك بينه وبين سائر الذوات فتكون ذاته مساوية لسائر الذوات
واجيب عنه بان المشترك مفهوم الذات أعني ما يصح ان يعلم ويخبر عنه وهذا المفهوم
يجوز أن يكون أمرا عارضا للذوات المخصوصة المتخالفه الحقائق اذ قد ثبت في غير
هذا الفرق ان عنوان الموضوع أى مفهومه قد يكون عين حقيقة ما صدق عليه
وقد يكون جزء تلك الحقيقة وقد يكون عارضا لها فنأين ثبت التماثل والاتحاد
في الحقيقة بمجرد اشتراك العنوان فهذه المغلطة منهم منشؤها عدم الفرق بين مفهوم
الموضوع الذى ينسب عنوان الموضوع وبين ما صدق عليه هذا المفهوم اعنى الذى
يسمى ذات الموضوع كذا في شرح المواقف قال الفلاسفة ذاته تعالى وجوده المشترك
بين جميع الموجودات ويتماز عن غيره بقيد سلبى هو أن وجوده ليس بذاة على ذاته

بل هو عينه بخلاف سائر الموجودات فان وجودها زائد على ماهياتها وبطلانه
ظاهرا لانه يلزم منه ان تكون حقيقة الواجب امر المخالط لجميع امکانات تعالى
عن ذلك علوا كبيرا كذا في المواقف وشرحه ثم قال صاحب المواقف ولم يتحقق هذا
النقل منهم بل قد صرح الفارابي وابن سينا بخلافه فانهم قالوا لا الوجود المشترك بين
الواجب والممكن الذي هو الكون في الاعميان زائد على ماهيته بالضرورة وانما هذا
الوجود المشترك مقارن لوجود خاص هو المبحث بانه هل هو زائد عارضا لماهيته تعالى
أو ليس بزائد (المبحث الثاني) في نقي الجسمية عنه تعالى والله تعالى ليس بجسم خلافا
للجسم فانهم قالوا انه تعالى جسم حقيقة واختلفوا في كيفية كما في شرح المواقف
وليس في جهة خلافا لالكرامية بفتح الكاف وتشديد الراء على ما في القاموس وقيل
بـ كسر الكاف وتخفيف الراء فيه ضمهم قالوا انه تعالى على العرش مما س للصفحة
العليامنة وبه ضمهم قالوا بانه تعالى محاذ للعرش غير مما س له واستدلوا بانوار الادلة
المشعرة بالجسمية والجهة وأجيب عنه بان الادلة العقلية لا تعارض القواطع
العقلية النافية للجسمية والجهة بحيث لا يقبل التأويل وحينئذ اما نقوض علم تلك
الادلة النقلية الى الله تعالى كما هو مذهب السلف وقول من أوجب الوقف على اسم
الله تعالى في قوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله واما اننا قل كما هو مذهب المأولين
وقول من عطف قوله والراسخون في العلم على الله والتأويلات مذكورة في المطولات
على وجه الاستقصاء (المبحث الثالث) في نقي اتحاد تعالى بغيره ونقي لهوله في غيره
أما نقي الاتحاد فلانه لو اتحد الواجب تعالى بغيره فان بقيام هذا الاتحاد بوجودين
فهما بعد اثنان متميزان لا واحد وهو يناقض الاتحاد وان لم يبقيا بوجودين لم يتحد لانه
حينئذ ان عدم ما ووجد ثالث فليس بمتحدين وان عدم أحدهما وبقي الآخر لم يتحقق
الاتحاد أيضا ثم ان الاتحاد وهو كون شيء واحد به منه شيئا آخر هذا هو مفهومه
الحقيقي كذا في الاصفهاني قال شارح المواقف في ذلك الموضع في الموقف الثاني
ومعنى قولنا بعينه انه صار شيئا آخر من غير أن يزول عنه شيء أو ينضم اليه شيء آخر
انتهى وقول الاصفهاني هذا هو مفهومه الحقيقي اشعر بان للاتحاد مفهومين ما آخر
مجازيا كأنه اشارة الى ما قال شارح المواقف في ذلك الموضع أيضا ان الاتحاد يطلق
بطريق المجاز على معنيين آخرين الاول صيرورة شيء ما شيئا آخر بطريق الاستحالة
أعني التغير كما يقال صار الماء هواء وصار الاسود أبيض في الاول زال حقيقة الماء
بزوال صورته عن هيولاه الى الهواء وفي الثاني زال صفة الواد عن الموصوف
وانصف الموصوف بصفة أخرى هي البياض والمعنى الثاني صيرورة شيء شيئا آخر
بطريق التركيب أي بطريق انضمام شيء آخر له كما يقال صار التراب طينا بانضمام الماء
اليه وتركبه معه انتهى ومقصود المصنف في الاتحاد بالمعنى الحقيقي وان كان بالمعنيين

المجازين منضيا عنه تعالى أيضا لكنهم ما جازان في غيره تعالى وادعى صاحب المواقف
 بدهية بطلان الاتحاد بالمعنى الحقيقي مطلقا أي سواء كان في الواجب تعالى
 أو في غيره وأما في حالولة تعالى في غيره فلا نحلل قيام موجود بوجود آخر على
 سبيل التبعية وهو ممنوع عليه تعالى وحكي القول بالاتحاد والحلول عن النصاري
 وجع من المتصوفة أما النصاري فقد حكي عنهم أنهم قالوا باتحاد ذات الله تعالى
 بالمسيح وبحلول ذاته تعالى فيه وأما جمع من المتصوفة فقد حكي عنهم أنهم قالوا
 إذا انتهى العارف نهاية مراتبه اتفت هويته وصار الموجود هو الله تعالى وحده
 وهذه المرتبة هي الغناء في التوحيد وهذا قول بالاتحاد وقالوا أيضا إن الله تعالى
 يحل في العارفين فإن أرادوا بالاتحاد والحلول ما ذكرناه فقد بان فسادهم وإن أرادوا به
 معنى غيره فلا بد من تصويره أو لاحتمال يمكن نفيه أو إثباته (المبحث الرابع) في نفي قيام
 الحادث بمعنى الوجود بعد العدم بذاته تعالى فمنع قيامه بذاته تعالى بجهور العقلاء
 من أرباب الملل وغيرهم خلافا للكرامية كذا في شرح المواقف فالعلم والقدرة
 والارادة موجودة قديمة لا تتغير ولا تبدل خلافا للكرامية فخصائص مذهبنا في صفات
 الله تعالى على ما في شرح المواقف أنها على ثلاثة أقسام الأول صفة حقيقية محضة
 ومعنى كونها حقيقية أنها ليست بإضافة ومعنى كونها محضة أنها خالصة عن الإضافة
 أي لا يلحقها إضافة إلى المخلوق كالوجود والحياة والثاني حقيقة ذات إضافة
 كالعلم والقدرة والارادة والثالث إضافة محضة كدونه تعالى مع العالم ولا يجوز
 التغيير في القسم الأول ويجوز في القسم الثالث وأما القسم الثاني فإنه لا يجوز التغيير
 في نفس الصفة ويجوز في تعلقها واحتجبت الكرامية بأنه تعالى متكلم بجميع بصير
 ولا يتصور هذه الأمور إلا بوجود الخطاب والمسموع والمبصر وهي حادثة فوجب
 حدوث هذه الصفات القائمة بذاته تعالى وأجيب بأن الحادث تعلق تلك الصفات
 وهذه الأمور المذكورة يتوقف عليها التعلق ولا يتوقف عليها نفس الصفة إذا الكلام
 منذ نامعني نفسي قديم قائم بذاته تعالى ولا يتوقف على وجود الخطاب بل المتوقف
 على وجود الخطاب هو تعلقه وكذا السمع والبصر والارادة والكراهة كذا في شرح
 المواقف أقول وهكذا احتجاجهم وجوابنا في سائر الصفات التي هي ذات إضافة
 كالقدرة والتكوير (المبحث الخامس) اتفق العقلاء على أنه تعالى لا يتصف بشئ
 من الأعراض المحسوسة بالحس الظاهر أو الباطن كالطعم واللون والرائحة والالام سواء
 كان الالم حسيا أو عقليا وكذا اللذة الحسية وسائر الكيفيات النفسانية من الحقد
 والحزن والخوف ونظائرها فانها كلها تابعة للمزاج المستلزم للتركيب المنافي
 للوجوب الذاتي وأما اللذة العقلية فنفاها المليون وجوزها الفلاسفة وقالوا إن من
 تصور كما لا فرح به ولا شك إن كماله تعالى أجل الكمالات فلا بد من أن يتلذذ به

وفي الاصفهان والحق ان اللذة والالم من قابض المزاج ولا شك في استحالة المزاج عليه تعالى فلا شك في استحالتهم ايضا (وفي مقام التنزيه مجتبان آخران) ذكر في شرح المواقف (المبحث الاول في انه تعالى ليس بجوهر ولا عرض) أما الجوهر فنقول انه مسلوب عنه تعالى أما عند المتكلمين فلان الجوهر عندهم هو المتحيز بالذات والله تعالى ليس بمتحيز وأما عند الفلاسفة فلان الجوهر عندهم ماهية اذا وجدت في الاعميان كانت لا في موضوع وهذا انما يتصور فيما وجوده غير ماهيته ووجود الواجب نفس ماهيته عندهم فلا يكون جوهر عندهم وأما العرض فلا احتياجه في وجوده الى محله والواجب تعالى مستغن عن جميع ماعداه (المبحث الثاني في انه تعالى ليس في زمان) اتفق العقلاء على انه تعالى ليس بزمانى أى ليس واقعا في الزمان أى ليس مقدر اية في ذاته أو في صفاته لان الشئ انما يكون متعلقا بالزمان اذا كان متغيرا أما عند الفلاسفة فلان الزمان عندهم مقدار امر متغير وهو حركة محددة الجهات فما ليس بمتغير في ذاته وصفاته لا يتقدر بمقدار امر متغير وأما ما كان متغيرا في شئ منهما فان كان تغيره تدريجيا فتغيره يتقدر بالزمان وان كان تغيره دفعا فتغيره واقع في الان الذي هو ظرف الزمان فالأفتغير له أصلا لا تعلق له بالزمان قطعا نعم وجوده تعالى مقارن للزمان وحاصل مع حصوله وأما أنه زمانى وآتى بمعنى انه واقع في أحدهما فلا وأما عند المتكلمين فلان الزمان عندهم متجدد بقدره متجدد فلا يتصور في القديم الذي ليس بمتجدد أصلا أن يقدر بالمتجدد نعم وجوده تعالى مقارن بالمتجددات مثل ما سبق وليس بمقدر بها فاذا قلنا كان الله موجودا في الازل وسبكون موجودا في الابد وهو موجود الآن لم يرد به ان وجوده واقع في تلك الزمنية أى مقدر بها بل أردنا انه مقارن لها من غير أن يتعلق بها كمتعلق الزمانيات واذا لم يكن سبحانه وتعالى زمانيا لم يكن بالقياس اليه تعالى ماض وحال ومستقبل (الفصل الثاني في التوحيد) احتج الفلاسفة على ان واجب الوجود واحد بان وجوب الوجود نفس ذاته تعالى فهو شاركة في وجوب الوجود غيره لكان مشاركا له في ذاته فيمتاز عن الغير بالتعين فيكون الواجب تعالى حقيقا مركبا من الوجوب والتعين وكل مركب محتاج الى الجزء والجزء غير المركب وكل محتاج الى الغير يمكن وهذا بناء على مذهبهم من أن وجوب الوجود عين الذات وهو ممنوع لانه عدى كما سبق فلا يلزم من انضمامه الى شئ آخر التركيب أقول اعلم انه لا يلزم من منع الدليل منع المدعى وهو ههنا التوحيد اذ الدليل ملزم للمدعى ولا يلزم من فساد الملزوم فساد اللازم واحتج المتكلمون على نفي الالهين بهان التمانع المشار اليه بقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدنا وتقريره انه لو أمكن الهان لا يمكن بينهما التمانع بان يريد أحدهما حركة جسم في وقت معين والاخر سكونه في ذلك الوقت والتالى وهو امكان التمانع

باطل والملزوم مشله أما بيان الملازمة فلان الحركة والسكون كل منهما أمر ممكن
 في نفسه ~~و~~ كذا تعلق الإرادة لكل منهما أمر ممكن اذ لا تضاد بين الإرادتين بل بين
 المرادين وهو ظاهر وأما بيان بطلان التالي فلان التمانع باطل لانه حينئذ إما أن يحصل
 مرادهما فيجتمع الضدان وإما أن لا يحصل مراد كل منهما - ما وهو محال لان الجسم
 لا يخلو عن الحركة والسكون معاً انه يلزم أيضاً عجزهما حينئذ وإما أن يحصل
 مراد أحدهما دون الآخر فيلزم عجز الآخر فإذا كان التمانع باطلاً كان امكانه باطلاً
 أيضاً لان امكان المحال محال أيضاً ويجوز التمسك في اثبات التوحيد بالدلائل النقلية
 مثل قوله تعالى فاعلم أنه لا اله الا الله لان العلم بصحة الدلائل النقلية لا يتوقف على العلم
 بأن الاله واحد - حتى يلزم الدور بل العلم بصحة الدلائل النقلية يتوقف على العلم بصدق
 الرسول والعلم بصدق الرسول يتوقف على دلالة المعجزة على صدقه لا على التوحيد
 فلا يلزم الدور قال في شرح المواقف واعلم انه لا يخالف في مسئلة التوحيد الا الشنوية
 دون الوثنية فانهم لا يقولون بوجود الهين واجبي الوجود ولا يصفون الاوثان
 بصفات الالهية وان أطلقوا عليهم اسم الالهية بل اتخذوها على انها سائيل الانبياء
 أو الزهاد أو الملائكة أو الكواكب واشتغلوا بتعظيمها على وجه العبادة توصلا بها
 الى ما هو الله حقيقة بان تشفع لهم - وأما الشنوية فالمانوية والديسانية منهم قالوا
 فاعل الخير هو النور وفاعل الشر هو الظلمة وفساده ظاهر والمجوس منهم ذهبوا الى ان
 فاعل الخير هو زردان وفاعل الشر هو أهرمن ويعنون بيزدان ملكا وبأهرمن شيطاناً
 قاتلهم الله (الباب الثاني في صفاته النبوتية) وفيه مقدمة زدتهم من شرح المواقف
 وفصلان المقدمة في أن الله تعالى صفات موجودة قديمة زائدة على ذاته فهو عالم بعلم
 قادر بقدرة مريد بارادة جميع بسمع بسمع يرى بصر حتى بحياة وذهب اليه الاشاعرة
 واستدلوا على زيادة الصفات بأنه لو كان العلم نفس الذات والقدرة أيضاً نفس الذات
 كما ذهب اليه المخالفون لكان العلم نفس القدرة وهو ضروري البطلان وكذا الحال
 في باقي الصفات وذهبت الفلاسفة والمعتزلة والشيعة الى ان الصفات القديمة الزائدة
 على الذات وقالوا هو تعالى عالم بالذات وقادر بالذات وكذا سائر الصفات فهم يقولون ان
 صفاته تعالى عين ذاته فان قلت كيف يصور كون صفة الشيء عين حقيقته مع بدهة
 تغير الصفة والموصوف قلت ليس معنى ما ذكره أن هناك ذاتاً وله صفة وهما متحدان
 معنى بل معناه أن ذاته تعالى يترتب عليه ما يترتب على ذات وصفة معناه مثلاً ليست
 ذاتك كافية في انكشاف الاشياء عليك بل تحتاج في الانكشاف الى صفة العلم
 بخلاف ذاته تعالى فانه لا يحتاج في انكشاف الاشياء الى صفة تقوم به بل المفهومات
 بأسرها منكشفة عليه تعالى لاجل ذاته وذاته به هذا الاعتبار حقيقة العلم وكذا الحال
 في سائر الصفات ومرجع كلامهم اذا حقق الى ان الصفات مع حصول نتائجها وغرابتها

من الذات وسدها أقول إذا كان مرادهم من كون الصفة عين الذات وهو ما ذكرنا
لا يحصل استدلال الاشاعة بقولهم لو كان العلم نفس الذات الخ اذ لا يلزم على هذا
التحقيق كون العلم نفس القدرة بل كون مبدئيهما واحدا والاشاعة قالوا صفاته تعالى
ليست عين ذاته ولا غيره فان قلت هذا تنقيض قلتم يريدوا بالغيرية انتفاء العينية
بل أرادوا به معنى آخر من انتفاء العينية وهو إمكان الانفكاك بمعنى قواهم لا غيره
لا يمكن انفكاك صفاته من ذاته وذلك بان تكون صفاته أزلية اذ لو كانت حادثة كما زعمت
الكرامية لا يمكن انفكاك الذات عنها فحاصل مذهب الاشاعة أن صفاته تعالى
قدية ممكنة في انفسها واجبة لذاته تعالى بمعنى أن صفاته مستندة الى ذاته بالاجاب
لا بطريق الاختيار فهو تعالى موجب في صفاته مختار في أفعاله بعض ما ذكرته
أخوذ من شرح العقائد للتفتازاني استدلت الفلاسفة بأنه لو قامت الصفات بذاته
تعالى لكان ذاته مقترضا لهما فيكون ذاته تعالى قابلا وفاعلا معا وهو محال
وأجيب بنع الاستحالة واستدلت المعتزلة والتشيعه بأنه لو كان للواجب صفات
موجودة قائمة بذاته فاما حادثة فيلزم قيام الحوادث بذاته تعالى أو خلوها عنها
في الازل واما قديمة فيلزم تعدد القدماء والنصارى كفرت باثبات ثلاثة من القدماء
وهي الوجود والعلم والحياة وسموها الاب والابن وروح القدس فاطنك بمن أثبت
الاكثر والجواب أن اكفار النصارى لا ثباتهم قدماء مستقلة بذواتهم ولهذا زعموا
انتقال العلم الى بدن عيسى عليه السلام والاشاعة لا يقولون كذلك بل يقولون بذات
وصفات قائمة بها قال الخليلي ومن غاية جهلهم أي النصارى جعلوا الذات الواحدة
ثلاث صفات وقالوا انه جوهر واحد ثلاثة أقانيم وأرادوا بالجوهر القائم بنفسه
وبالاقنوم الصفة وقال الدواني واعلم ان مسئلة زيادة الصفات وعدم زيادتها ليست
من الاصول التي تتعلق بها تكفير احد الطرفين وقد سمعت بعض الاصفياء أنه قال
عندي أن زيادة الصفات وعدم زيادتها وأمثالها مما لا يدرك الا بالكشف ومن أسنده
الى غير الكشف فالمراد به هو ما كان غالبا على اعتقاده بحسب النظر الفكري ولا أرى
بأسا في اعتقاد أحد طرفي النقي والاثبات في هذه المسئلة الى هنا كلام الدواني
(الفصل الاول) في الصفات التي توقف عليها أفعاله تعالى وفيه أربعة مباحث
(المبحث الاول) في القدرة قال في شرح المواقيت انه تعالى قادر أي يصح منه إيجاد
العالم وترهكه فليس شيء منهما لازما لذاته بحيث يستحيل انفكاكه عنه والى
هذا ذهب الملبون كاهم وأما الفلاسفة فانهم قالوا إيجاد العالم على النظام الواقع
من لوازم ذاته متمنع خلو عنه فانكروا القدرة بالمعنى المذكور لاعتقادهم انها نقصان
واثبتوا له الايجاب زعموا منهم انه الكمال التام وأما كونه تعالى قادرا بمعنى ان شاء
فمسل وان لم يشأ لم يفعل فهو متفق عليه بين الفريقين الا ان الفلاسفة ذهبوا الى

ان مشيئة الفعل الذي هو الفيض والجلود لازمة لذاته كالزوم العلم وسائر الصفات
الكيفية له فيستحيل الانفكاك بينه تعالى وبين الفعل فقدم الشرطية الاولى واجب
صدقه ومقدم الثانية تمتنع الصدق لكن الشرطيتين صادقتان في حق الباري تعالى
انتهى أقول وذلك لان صدق الشرطية لا يتوقف على صدق طرفيها دليل المتكلمين
هو أنه تعالى لو كان موجبا بالذات لزم قدم الحوادث والتالي باطل بالبداهة وأما بيان
اللازمة فهو أن أثر الموجب القديم يجب ان يكون قديما اذ لو حدث لتوقف على شرط
حدث لئلا يلزم التخلف عن الموجب التام وذلك الشرط الحادث أثر الموجب القديم
أيضا فيتوقف هو أيضا على شرط آخر حادث وحينئذ يلزم التسلسل في الشروط
الحادثة متعاقبة أو مجمعة وكلاهما محالان أقول لعل هذا دليل تحقيق بناء على اسناد
جميع الاشياء اليه تعالى على ما هو الحق وذهب اليه الاشاعرة وأما الحكماء فهم يمنعون
ملازمة هذا الدليل بناء على انهم لا يستندون اليه تعالى الا العقل الاول ويقولون
بقدمه واحتجت الفلاسفة على ايجابه تعالى بانه تعالى ان استجمع جميع ما لا بد منه
في المؤثرية وجب الاثر لكن المقدم حق وبيان الملازمة انه اذا لم يجب الاثر مع وجود
المؤثر المستجمع للشرائط يكون ذلك الاثر ممكنا واذا كان ممكنا يكون فعله تارة وتركه أخرى
ترجيها بلا مرجح وهو باطل وبيان حقيقة المقدم انه تعالى ان لم يستجمع جميع ما لا بد
منه في المؤثرية امتنع منه وجود الاثر لا امتناع الشروط عند عدم الشرط والتالي
باطل واجب أولا يمنع الملازمة ومنع دليلها الذي هو بطلان الترجيح بلا مرجح
في ذات الاثر مستندا بان القادر يرجح أحد مقدوريه على الآخر بإرادته من غير ترجيح
أحدهما على الآخر الا ترى أن الجائع يختار أحد الرغيفين المتماثلين من كل الوجوه على
الآخر واجب ثانيا يمنع حقيقة المقدم ومنع لزوم امتناع الاثر مستندا بانه يجوز ان
يستجمع المؤثر شرائط القدرة للفعل والترك فلا يمتنع الفعل عنه ولا يستجمع شرائط
الفعل بان لم يوجد له تعلق الارادة في الازل فلا يجب الفعل (فرع) قدرته تعالى تعم
جميع الممكنات والدليل عليه أن المقتضى للقدرة هو الذات والمصحح للمقدورية هو
الامكان ونسبة الذات الى جميع الممكنات المعدومة على السواء فاذا ثبت قدرته على
بعضها ثبت على كلها وهذا الاستدلال بناء على ما ذهب اليه أهل الحق من أن المعدوم
ليس بشئ وانما هو نقي محض لا امتياز فيه أصلا فلا يتصور فيه اختلاف في نسبة
الذات الى المعدومات بوجه من الوجوه ثبت أن نسبة الذات الى جميع الممكنات
المعدومة على السواء ولما كان المعدوم الممكن شيئا ثابتا عند المعتزلة جاز على قاعدتهم
أن تكون خصوصية بعض المعدومات الشائبة المتميزة مانعة من تعلق القدرة به كذا
في شرح المواقف وأما تقرير أقوال المخالفين في هذه المسئلة وهي عموم القدرة فهو أن
الفلاسفة قالوا انه تعالى واحد لا يدر عنه الا الواحد وهو العقل الاول والكبرى

باطلة قديين بطلانها في مواضع لا تحصى وقال المتجهون مدبر هذا العالم هو الافلاك
والكواكب لما شاهدوا من أن تغيرات الاحوال مرتبطة بتغيرات أحوال الافلاك
والكواكب واجيب بان الدوران لا يقطع بعليته المدار لداثر اختلاف العليسة عن
الدوران في المضافين فان كلام من المضافين كلابوة والبنوة مترتب على الاخر وجودا
وعدمه مع أن أحدهما ليس بعلة للآخر فتغيرات الافلاك والكواكب وضعها الله
تعالى علامات لخلق الاحوال المتغيرة وقالت الشوية والجوس انه تعالى لا يقدر على
الشر والاحكام شريرا واجيب بانه انما عنيتم بالشرير خالق الشر فيلزم التسالي فانه
تعالى خالق للخير والشر وانما لا يطلق عليه نفي الشرير لعدم اجازة الشرع وامه
الله تعالى توقيفية ولان الشرير يوهم أن غالب أفعاله شر وليس كذلك وان
عنيت به معنى آخر فينبوه وقال النظام ومتبعوه انه تعالى لا يقدر على الفعل القبيح
لان فعل القبيح مع العلم بقبحه سفيه ودونه جهل وكلاهما نقص يجب تنزيهه تعالى
عنه والجواب انه لا قبح بالنسبة اليه تعالى فان الكل ملكه فله ان يتصرف فيه على
أى وجهه أراد وان سلم قبح الفعل بالقياس اليه تعالى فقايتة عدم الفعل بوجود
المصارف عنه وهو القبح وذلك لا ينفي القدرة عليه وقال البلخي ومتابعوه انه تعالى
لا يقدر على مثل فعل العبد أى مقدوره لان مقدور العبد اطاعة مشقة على مصلحة
أو معصية مشقة على مفسدة أو سفيه خال عنهم ما والكل محال على الله تعالى والجواب
أن ما ذكرتموه من صفات الافعال اعتبارات تعرض للفعل بالنسبة اليها بحسب
قصد ناوداعينا وأما فعله تعالى فخره عن هذه الاعتبارات بخلاف ان يصدر عنه تعالى
مثل فعل العبد مجردا عن هذه الاعتبارات وقال الجبائي وابنه أبو هاشم ان الله
تعالى قادر على مثل مقدور العبد وليس يقادر على نفس مقدور العبد والافلو اراده
تعالى وكرهه العبد لزم وقوعه ولا وقوعه للداعي والمصارف والجواب أن كراهة العبد
انما تستلزم أن لا وقوع اذا لم يتعلق بالفعل ارادة أخرى مستقلة (المبحث الثاني)
في انه تعالى عالم ويدل عليه وجهان الاول انه تعالى مختار فيمنع توجيه قصده
الى ما ليس بمعلوم والثاني أن علمه تعالى ظاهر لمن تأمل في أحوال المخلوقات من
العلويات والسفليات وأشكال النباتات سيمان تأمل في الحيوانات وفيما هديت اليه
لمصالحها ومعاشها وبعيها أعطيت من الالات المناسبة لها وهي ما قرعنا الاول
انه تعالى عالم بكل المعلومات كما هي أى عالم بالكليات على الوجه المكلّى وبالجزئيات على
الوجه الجزئى لان الموجب له الملية تعالى ذاته ونسبة ذاته الى ~~هـ~~ كل المعلومات
على السواء فلما أوجب ذاته تعالى كونه عالما ببعض أوجب كونه عالما بالباقي قالت
الفلاسفة انه تعالى يعلم الجزئيات بوجه كلي مثل ان يعقل أن كسوف القمر عند
حصول القمر في مقابلة كذا ثم ربما وقع ذلك المكسوف ولم يكن عند العاقل الاول

احاطة بانه وقع أولم يقع وان كان معقولا له على الوجه الاول لان هذا الادراك آخر حرقى
 يحدث عند حدوث المدونة ويرزول مع زواله وذلك الادراك الاول يكون ثابتا الدهركا
 احتجبت الفلاسفة بأنه تعالى لو علم الجزئيات على الوجه الجزئى المتغير كالمعلوم كون زيد
 فى الدار الآن فعند تغير المعلوم أى عند خروج زيد من الدار انبقى العلم الاول لزم
 الجهل وان لم يبق العلم الاول يلزم التغير فى صفاته وأجيب بأنه عند تغير المعلوم لا يتغير
 العلم الذى هو الصفة الحقيقية فلا يلزم الجهل بل تغير اضافة الصفة الحقيقية وتعلقها
 فلا يلزم التغير فى الصفة الحقيقية بل فى التعلق أقول والمسلمون يقولون أيضا بعلمه
 تعالى بالجزئيات بالوجه الكلى أيضا فالجزئيات معلومة له تعالى بوجهين اذ كل
 جزئى فله وجه كلى (الفرع الثانى) أنه تعالى عالم بعلمه ابرلذاته خلافا لجمهور المعتزلة
 وكذا قدرته لئلا أن البداة تفرق بين قولنا ذاته وبين قولنا انه عالم قادر وأيضاً علمه
 تعالى اما اضافة مخصوصة بين العالم والمعلوم وهى التى سماها أبو على الجبائى وابنه
 أبو هاشم عالمية أو صفة تقتضى تلك الاضافة وهو مذهب أكثر أصحابنا الاشاعرة
 أو صور المعلومات القائمة بأنفسهم وهى المثل الاقلاطونية فان افلاطون ذهب الى
 أن لكل معلوم مثلاً فى الخارج قائماً بنفسه اذا التفتت اليه النفس أدركته أو صور
 المعلومات القائمة بذاته تعالى كما هو مذهب ابن سينا ومن تابعه وأبائهم كان فهو غير
 ذاته (المبحث الثالث) فى الحياة اتفق جمهور العلماء على أنه تعالى حتى لاكنهم اختلفوا
 فى معنى كونه حياً فذهب الفلاسفة وأبو الحسين البصرى من المعتزلة الى أن حياته
 تعالى عبارة عن صحة اتصافه بالعلم والقدرة وذهب الباقر الى أن الحياة عبارة
 عن صفة تقتضى هذه الصحة (المبحث الرابع فى ارادته تعالى) اتفق الجمهور على أنه
 تعالى مرید وتنازعوا فى معنى الارادة فقال الفلاسفة ارادته تعالى نفس علمه بوجه
 النظام الاكمل ويسمونه عناية وقال أبو الحسين وجماعة من رؤساء المعتزلة ومنهم
 صاحب الكشاف ارادته تعالى هو علمه بنفع فى الفعل فهو دافع الى الابدان
 وذلك كما يجده كل عاقل من نفسه أن ظنه أو اعتقاده ينفع فى الفعل يوجب الفعل
 ويسميه أبو الحسين بالداعية وقال الحسين التجار كونه تعالى مریداً أمر مدعى هو عدم
 كونه مكرهاً ومغلوباً وقال الكعبى ارادته تعالى فى فعل نفسه علمه بما فيه من المصلحة
 وفى فعل غيره الامر به وقال أصحابنا وأبو على الجبائى وابنه أبو هاشم والقاضى عبد
 الجبار انه صفة زائدة على ذاته تعالى مغايرة للعلم والقدرة مريحة لبعض مقدوراته
 على بعض لئلا أن تخصيص أحد الضدين بالوقوع لا بد له من مرجح وهو ليس نفس
 القدرة لان نسبة القدرة الى المضدين على السواء ولا العلم لان العلم تابع للمعلوم أى العلم
 بوقوع شئ فى وقت معين تابع لكون ذلك الشئ بحيث يقع فيه لانه ظله وحكاية عنه
 فلا يكون الوقوع تبعاً للعلم والالزم الدور فلا بد من شئ آخر صالح لتخصيصه وهو

الارادة (فرع) ارادته تعالى غير محدثة وقامت المعتزلة ارادة الله تعالى قاعمة بذاته
 أي بذات الارادة حادثة لا في محل وقالت الكرامية هي صفة حادثة يخلقها الله تعالى
 في ذاته تعالى لما أن وجود كل محدث موقوف على تعلق الارادة فلو كانت ارادته حادثة
 احتاجت الى ارادة أخرى ولزم التسلسل (الفصل الثاني في سائر الصفات) أي في صفات
 لا تتوقف عليها أفعاله تعالى وفيه ستة مباحث (المبحث الاول) في السمع والبصر
 اتفق المسلمون على أنه تعالى سميع بصير لكنهم اختلفوا في معناه فقالت الفلاسفة
 والكعبي وأبو الحسين البصري عبارة عن علم بالمسموعات والمبصرات وقال الجمهور
 من أصحابنا ومن المعتزلة والكرامية هما صفتان زائدتان على العلم بالمسموعات
 والمبصرات لأنه قد دلت الحجج السمعية على أنه سميع بصير ولنظ السمع والبصر
 ليس بحقيقة في العلم بالمسموعات والمبصرات وصرف اللفظ عن الحقيقة الى المجاز
 لا يجوز الا عند المعارض وليس في العقل ما يصرف الحجج السمعية عن ظواهرها
 فيجب الاقرار بها وإذا كان سميعا بصيرا يكون عالما أيضا بالمسموعات والمبصرات كما هي
 متعلق علمه تعالى فهي متعلق سمعه وبصره وهما صفتان قديمتان تعدان المتصف
 بهما الادراك المسموعات والمبصرات قال في شرح المواقيف والاولى أن يقال لما ورد
 النقل بهما آتيا بذلك وعرفنا أنهما لا يكونان بالآتين المعروقتين واعترفنا بعدم
 الوقوف على حقيقتهما (المبحث الثاني في أنه تعالى متكلم) والدليل عليه اجماع
 الانبياء عليهم السلام وهذا الاجماع من الانبياء ثبت بالتواتر والمسلمون بعد اتفاقهم
 على اثبات الكلام له تعالى اختلفوا في معناه فذهبت الاشاعرة الى أن كلامه تعالى
 ليس بحرف ولا صوت بل هو المعنى القديم القائم بنفسه تعالى أي بذاته المعبر عنه
 بالعبارات المختلفة وذهبت الحنابلة الى أن كلامه تعالى حرف وصوت يقومان
 بذاته تعالى وأنه قديم وقد بالغوا في قدمه حتى قال بعضهم جهلا بالجلد والغلاف
 قديمان فضلا عن المصحف وذهبت المعتزلة الى أن كلامه تعالى أصوات وحروف
 ليست بقائمة بذاته تعالى بل يخلقها الله تعالى في غيره كاللوح المحفوظ أو جبريل
 أو النبي فهو حادث وذهبت الكرامية الى أن كلامه تعالى حرف وصوت يقومان
 بذاته تعالى وهو حادث فاتفق الفريقان الا ولان في قدم الكلام والاخير ان في حدوثه
 ولذلك قال في شرح المواقيف ان في بحث الكلام قياسين متعارضين أحدهما
 أن كلامه تعالى صفة له وكل ما هو صفة له تعالى فهو قديم فكلامه تعالى قديم
 وثانيهما ان كلامه تعالى مؤلف من اجزاء مترتبة متعاقبة في الوجود وهي الحروف
 والاصوات وكل ما هو كذلك فهو حادث فكلامه تعالى حادث فافترق المسلمون الى
 أربع فرق ففرقتان منهم وهم الاشاعرة والحنابلة ذهبوا الى صحة القياس الاول ولما
 لزمهم ما دفع معارضة القياس الثاني قدحت الاشاعرة في صفراء أي صفري القياس

الثاني وقد حلت الحسابة في كبراه وقرقتان أخريان وهما المعتزلة والكرامية ذهبوا
 الى صحة القياس الثاني ولما لم يرد ما دفع معارضة القياس الاول قد حلت المعتزلة
 في صغراه والكرامية في كبراه قال شارح المواقف واعلم ان المصنف يريد صاحب
 المواقف مقالة في تحقيق كلام الله تعالى ومقصودها ان اللفظ المعنى يطلق تارة على
 مدلول اللفظ وتارة أخرى على الامر القائم بالغير فالشيخ الاشعري لما قال كلامه
 تعالى هو المعنى النفسى فهم أصحابه منه ان مراده مدلول اللفظ وحده وهو القديم
 عنده وأما العبارات فانما تسمى كلاما مجازا للدلالة على ما هو ~~كلام~~ حقيقى حتى
 صرحوا بان الالفاظ حادثة على مذهبه وأنهم اليست كلامه تعالى حقيقة وهو أى الذى
 فهموه من كلام الشيخ له لوازم كثيرة فاسدة كعدم اكفار من أنكر كلامية ما بين دفتى
 المصحف مع أنه علم من الدين ضرورة كونه ~~كلام~~ كلام الله تعالى حقيقة وكعدم طلب
 المعارضة لكلام الله تعالى الحقيقى وكعدم كون المتشروء والمخفوط كلامه تعالى حقيقة
 فوجب حل اللفظ المعنى فى قول الشيخ كلام الله تعالى هو المعنى النفسى على الاحتمال
 الثانى وهو الامر القائم بالغير فيكون الكلام النفسى عنده أمر اشاملا للفظ والمعنى
 جميعا قائما بذات الله تعالى وهو مكتوب فى المصاحف مقروء باللسن مخفوظ فى الصدور
 وهو غير ~~الكتاب~~ كتابة والقراءة والحفظ الحادثة وما يقال من ان الحروف والالفاظ
 مترتبة متعاقبة فكيف تكون قديمة فجوابه أن ذلك الترتيب انما هو فى التلاظ بسبب
 عدم مساعدة الآلة والتلفظ حادث والادلة الدالة على الحدوث يجب جماعها على حدوث
 التلفظ دون حدوث الملفوظ جميعا بين الادلة وهذا الذى ذكرناه وان كان مخالفا
 لما عليه متأخرو أصحابنا الا أنه بعد التأمل تعرف حقيقة انتهى ما قاله شارح المواقف
 نقلا عن المصنف ثم قال الشارح ولا شبهة فى ان ما ذكره المصنف أقرب الى الاحكام
 الظاهرة المتسوية الى قواعد الملة أقول والحاصل ان كلامه تعالى هو العبارات
 المنظومة كما هو مذهب السلف على ما سرح به فى أوائل شرح المواقف ثم ان كلامه
 تعالى مغاير لعلمه وارادته لانه قد يخالفه ما فاته تعالى أمر بالهيب بالايان مع علمه
 بانه لا يؤمن واستناع ارادته لما يخالف علمه قال المصنف والاطناب فى ذلك
 أى فى الكلام كما اطنب فيه الآخرون قليل الجدوى فان كنه ذاته وصفاته محبوب
 عن نظر العقول (فرع) خبر الله صدق لان ~~الكذب~~ نقص والنقص على الله محال
 (المبحث الثالث فى البقاء) أثبتته الشيخ أبو الحسن الاشعري واتباعه وجهه ومعتزلة
 بغداد وهو صفة وجودية زائدة على الوجود ويفسرونه أى البقاء تارة باستمرار
 الوجود وتارة بانه معنى زائد يعلل به الوجود فى الزمان الثانى كذا فى شرح المواقف
 وقالوا ان البقاء غير الوجود فى الزمان الثانى واستدلوا على ~~كون~~ البقاء شيئا
 موجودا زائدا على الوجود بان الوجود فى الحوادث قد يتحقق بدون البقاء كما فى أول

الحدوث ثم يعرض الوجود صفة على البقاء ولما ثبت كون البقاء وجوديا زائدا على الوجود في الحوادث يقاس عليه بقاء الواجب تعالى أقول وأنت تعلم أن دليلهم انما يدل على كون البقاء أمرا مغايرا للوجود بدلالة الاتفكاك ولا يدل على كونه شيئا موجودا الذي يجوز أن يكون أمرا معنويا غير موجود في الخارج اذ هم من أمر معنوي يعرض لشيء بعد أن لم يكن كما ثبت له تعالى معيته للعالم بعد أن لم يكن مع أن المعية أمر معنوي بالاتفاق ونفي كون البقاء صفة موجودة زائدة على الوجود والقاضي أبو بكر وامام الحرمين والامام الرازي وجهور معتزلة البصرة وقالوا البقاء هو نفس الوجود في الزمان الثاني لأمر زائد عليه كذا في شرح المواقف ولعل مرادهم أن البقاء هو كون الوجود في الزمان الثاني وهذا الكون أمر اعتباري ولا يعد الامر الاعتباري زائدا في الخارج على الامر المتصف به وان كان مغايرا له في العقل لعدم المغايرة في الخارج اذ المغايرة في الخارج تتوقف على وجود المتغايرين في الخارج فمرادهم من الزيادة المنفية الزيادة في الخارج وأما الزيادة في العقل فلا سبيل الى انكارها ثم أقول مراد الفريق الثاني من البقاء في قولهم البقاء هو نفس الوجود في الزمان الثاني هو بقاء الحوادث وأما بقاء الواجب تعالى فهو وعلى ما حققه المصنف بمعنى امتناع عدمه قال المصنف في تحقيق هذه المسئلة اعلم ان المعقول من بقاء الباري تعالى امتناع عدمه والمعقول من بقاء الحوادث مقارنة وجودها لا كثر من زمان واحد وقد عرفت ان الامتناع ومقارنة الزمان من المعاني العقلية التي لا وجود لها في الخارج واستدل الفريق الثاني على نفي وجود البقاء في الخارج بان البقاء لو كان موجودا في الخارج لكان باقيا بقاء موجود في الخارج ولزم التسلسل في الامور الموجودة في الخارج (بحث آخر في القدم) زده من شرح المواقف اتفق الجمهور على أنه تعالى قديم بنفسه لا يقدم وجودي زائد على ذاته قال ابن سحيد من الاشاعرة انه تعالى قديم بقدم وجودي زائد على ذاته ودليله على كونه صفة موجودة مثل ما مر من دليل الاشعري في البقاء وتصويره هنا أن يقال القديم قد يطلق على المتقدم بالوجود اذ اطلاق عليه الامد والجسم لا يوصف به ذا القدم في أول زمان حدوثه بل بعده فقد تجدد له القدم بعد ما لم يكن فيكون موجودا زائدا على الذات والوجود ولا يقاس عليه القدم الذي هو التقدم بالانهاية ولا يخفى أن قدمه تعالى أنه لا أول له وهو مفهوم سلبى ليس بوجود في الخارج (المبحث الرابع في صفات آخر) اثبتنا الشيخ أبو الحسن الاشعري وهي الاستواء لقوله تعالى الرحمن على العرش استوى واليد اقوله تعالى يداه فوق أيديهم والوجه لقوله تعالى ويدين وجه ربك والعين لقوله تعالى وتضع على عيني والباقيون أولوا الطواهر الواردة بدفعها ونحوها المراد بالاستواء الاستيلاء قال في الكشف الاستواء

الاعتدال والاستقامة يقال استوى العود وغيره اذا قام واعتدل أقول ولما لم يكن
 جله على حقيقته في حقه تعالى قال الشيخ انه صفة بلا كيف وأوله الباكون
 بالاستيلاء واليد بالقدرة والوجه بالوجود والعين بالبصر قال المصنف والاولى اتباع
 السلف في الايمان بمنزل هذه الاشياء ورد علمها الى الله تعالى بعد اني ما يقتضي التشبيه
 والتجسيم عنه تعالى أقول ان حاصل الرد اليه تعالى التوقف عن الحكم بانها صفات
 زائدة على الذات غير الصفات المذكورة أو مؤولة بما ذكره لكن المفهوم صريحاً من
 شرح المواقف أن مذهب السلف في اليد والوجه أنهم ما صفتان زائدتان على الذات
 وعلى سائر الصفات وهو مذهب الاشعري (ببحث آخر) زدته من شرح المواقف
 قبل الجنب في قوله تعالى يا حسرتنا على ما فرطت في جنب الله صفة زائدة وقيل المراد
 في أمر الله أو أراد الجنب أي الحرم وتأويل الاصبع في قوله عليه السلام ان قلب
 المؤمن بين اصبعين من أصابع الرحمن كذا ويل اليد وأما اليمين في قوله تعالى والسموات
 مطويات بيمينه فتأويله بالقدرة التامة ظاهرة وأما ما ورد في الاحاديث أنه تعالى
 ضحك حتى بدت نواجذه فيمتنع جله على حقيقته فقل هو ضحك لا كضحكنا وقيل
 مؤول بظهور تباشير الجنة وبدت نواجذ عبارة عن ظهور كنهه ما كان متوقفاً
 منه قال في شرح المواقف ومن كان له راسوخ قدم في علم البيان حل أكثر ما ذكر من
 الآيات والاحاديث المتشابهة على التمثيل والتصوير وبعضها على السكينة وبعضها على
 الجوارح اعيان الجزالة المعنى ونظامته ومجانبها ما يوجب ركائكه فعملك
 بالتأمل فيها وجلها على ما يليق بها انتهى (المبحث الخامس) في التكوين قال بعض
 المنجية منهم أبو منصور الماتريدي التكوين صفة قديمة زائدة على السبع المشهورة
 أخذ بقوله تعالى انما أمره اذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون فقد جعل الله قوله للشيء
 كن مقدماً على كونه الحادث أعني وجوده والمراد بأن يقول له كن تعلق التكوين
 ومعنى التكوين مبدأ اخراج المعدوم من العدم الى الوجود فاذا تعلق التكوين
 بالحياة يسمى احياء وبالموت اماتة وبالصورة تصويراً وبالزق ترزيقاً الى غير ذلك
 ومرجع الكل الى التكوين وانما تعدد هذه الاسماء بتعدد التعلقات أقول فظهر
 أن الشيخ أبان صور يؤول قول كن يتعلق التكوين فالمعنى انما أمره اذا أراد
 شيئاً أن يتعلق به ~~تكوينه~~ فيكون والمحققون من المتكلمين على أن التكوين
 من الاضافات والاعتبارات العقلية وتغايره كون الصانع تعالى قبل كل شيء وبعده
 وبعده ومذكوراً بالتساوي معبود النافقوا التكوين تعلق القدرة والارادة بالاشياء
 وقالوا الدليل انما يقوم على أن التخليق والترزيق والاماتة والاحياء وغيرها مبدأ
 حاصل في الازل ولا يدل على أن ذلك المبدأ صفة أخرى سوى القدرة والارادة
 فان قلت القدرة نسبتها الى وجود المكون وعدمه على السواء صالحة ~~لكونها~~

مبدأ الكل من الجانبين فكيف يترجح كونها مبدأ لأحد الجانبين قلت نعم لكن مع انضمام الارادة يتخصص أحد الجانبين قال الاصطفاة والحق أن القدرة والارادة مجموعتين هما اللتان تتعلقان بوجود الاثر ولا حاجة الى اثبات صفة أخرى تسمى بالتكوين وقالوا أى مثبتو التكوين ان التكوين غير القدرة لان القدرة أثرها صفة الشيء أى امكانه والصحة لا تستلزم الوجود فلا يكون الوجود أثر القدرة بل أثر التكوين فثبتت المغايرة بينهما واجيب بان أثر القدرة الوجود لا الامكان لان الامكان مقتضى ذات الممكن وما كان ذاتيا للشيء لا يكون غيرا له ولان الامكان علة لكون الشيء مقدورا فيقال هذا مقدور لانه ممكن وذلك غير مقدور لانه واجب أو ممنوع فثبت ان الامكان يعتبر مقدما على تعلق القدرة فلا يكون أثر القدرة فانما تؤثر القدرة في الوجود غاية ما في الباب ان تأثير القدرة مشروط بتعلق الارادة والحاصل أن كلاما من الفعل والترك يصلح أثر للقدرة ويحتاج صدور احدهما بعينه الى تخصص هو تعلق الارادة بذلك فلا حاجة الى مبدأ غير القدرة (المبحث السادس) في أنه تعالى يصح أن يرى في الآخرة بمعنى أنه ينكشف لعباده المؤمنين انكشاف البدر المرقى خلافا للمعتزلة من غير ارتسام صورة المرقى في العين واتصال شعاع خارج من العين الى المرقى وحصول مواجهة خلافا للمشبهة والكرامية فانهم جوزوا رؤيته تعالى بالمواجهة لا اعتقادهم كونه تعالى في الجهة والمكان والله تعالى منزّه عن الجهة والمكان واستدل أصحابنا على جواز الرؤية بسؤال موسى عليه السلام الرؤية فلو كانت الرؤية محالا كان سؤاله جهلا أو عبثا وبان الله تعالى علق الرؤية على استقرار الجبل وهو أمر ممكن فكذا المعلق به واستدل منكر الرؤية بقوله تعالى لا تدركه الابصار بقوله تعالى لن تراني لموسى وأجيب عن الاول باننا لانسلم ان المراد عموم السلب وهو السلب الكلي اذ يجوز ان يراد سلب العموم وهو ما سماه المنطقيون رفع الاليجاب الكلي ولو سلم عموم السلب فلم لا يجوز ان يراد نفي الرؤية على سبيل الاحاطة لان نفي الرؤية مطلقا وأجيب عن الثاني بأن ان لتأكد كيد النفي لا للتأيد واستدل أصحابنا على وقوع الرؤية بالفعل في الآخرة بمثل قوله عليه السلام سترون ربكم قال شارح المواقف وهل يجوز أن يرى في المنام فقبل لا وقيل نعم والحق أنه لا مانع من هذه الرؤيا وان لم تكن رؤية حقيقة (الباب الثالث في أفعاله تعالى) وفيه ست مسائل المسئلة الاولى في أفعال العباد قال الشيخ أبو الحسن الاشعري ان أفعال العباد كلها واقعة بقدرة الله تعالى مخلوقة له ولا تأثير لقدرة العبد أصلا لا في ذات الفعل ولا في صفاته مثل كونه طاعة أو معصية بل الله تعالى أجرى عادته بان العبد اذا صمم عزمه على الفعل أن يخلق الله تعالى قدرة ذلك الفعل ويخلق الفعل أيضا مع القدرة لان الاستطاعة أى القدرة مع الفعل عند الاشاعرة فصرف الارادة

جعلها متعلقة بالفعل فاذا صرف العبد ارادته لفعل يصير ذلك الصرف سببا صرف قدرته لذلك الفعل كذا يفهم من كلمات الخبالي فظهر منه أن صرف القدرة ارادته لفعل لم تقع في العبد ابتداء بل كان صرف العبد ارادته سببا لذلك وظهر منه أيضا أن فعل العبد مخلوق لله تعالى ومكسوب للعبد لان كسب العبد هو تصميم عزمه على الفعل وهو جعل ارادته متعلقة به أي بالفعل على ما هو المفهوم صريحا من كلمات الاصفهاني وقال شارح المواقف المراد بكسب العبد الفعل مقارنته لقدرته وارادته من غير أن يكون هنالك منه تأثير ومدخل في وجود الفعل سوى كونه محلا له أقول هذا منافي ظاهر المافهم من الاصفهاني تأمل وفي هذه المسئلة أقوال أخرى تقريرها على ما قال الخبالي أن المؤثر في فعل العبد اما قدرة الله تعالى فقط بلا قدرة من العبد أصلا وهو مذهب الجبرية فانهم قالوا لا قدرة للعبد أصلا لا بطريق التأثير ولا بطريق الكسب بل العبد بمنزلة الجمادات المتحركة بالقوا سر ولعلهم أرادوا بقولهم ولا بطريق الكسب لا بطريق المقارنة أي ليس للعبد قدرة مقارنة للفعل بل تأثير أيضا لان معنى الكسب على ما في شرح المواقف مقارنة فعل العبد لقدرته وارادته من غير أن يكون هنالك تأثير من العبد كما سبق أو المؤثر قدرة الله تعالى بمقارنة قدرة العبد بل تأثير بل أجرى عاده تعالى على خلق قدرة الفعل في العبد مع خلق الفعل عند صرف العبد ارادته للفعل وهو مذهب الاشعري أو المؤثر قدرة العبد فقط بلا إيجاب بل باختياره وهو مذهب جمهور المعتزلة أو بالإيجاب وامتناع الخلف وهو مذهب الفلاسفة وامام الحرمين مناوأي الحسين البصري من المعتزلة فانهم قالوا ان الله تعالى يوجد في العبد قدرة اذا قامت حصول الشرائط وارتفاع الموانع ثم ان تلك القدرة توجب الفعل ~~ك~~ كما في شرح المواقف ولعل من شرائط إيجابها ارادة العبد بالفعل أو المؤثر مجموع القدرتين على أن يؤثر في أصل الفعل وهو مذهب الاستاذ وهو جواز اجتماع مؤثرين على أثر واحد أو على أن تؤثر قدرة العبد في وصفه بان يجعله موصوفا بمثل كونه طاعة أو معصية وهو مذهب القاضي أبي بكر وعلم ان أصحابنا لما وجدوا التفرقة بديهية بين ما يباشره من الافعال الاختيارية وبين ما منحسه من حركات الجمادات فانهم علموا بالداهية ان للاختيار مدخلا في الاول دون الثاني ومنعهم البرهان الدال على أن الله تعالى خالق كل شيء أي منشي عن إضافة الفعل الى اختيار العبد على طريق التأثير جمعوا بين الامرين وقالوا الافعال واقعة بقدرة الله وكسب العبد على معنى أن الله تعالى أجرى عاده بان العبد اذا صمم العزم على الفعل يخلق الله تعالى هذا يكون العبد كالوجود لفعله وان لم يكن موجدا وهذا القدر كاف في التكليف قال المصنف وهذا أيضا مشكل فان تصميم العزم أيضا فعل من الافعال مخلوق لله تعالى فلا مدخل للعبد أصلا أقول وذلك لانه لم يبق

لان ينسب الى العبد الاختيار وهو تصميم عزمه على الفعل لان الفعل مخلوق
 لله تعالى وقد عرفت فيما سبق ان قدرة العبد أيضا مخلوقة لله تعالى فاذا كان اختيار
 العبد أيضا مخلوقا لله تعالى لم يبق للعبد مدخل فكان حاصل الامر الجبر قال المصنف
 واصعب هذه المقام أي مسئلة خلق الاعمال انفس السلف على المشاظرين
 في هذا الباب لانه بحسب الغياب تؤدي المناظرة فيه الى رفع الامر والنهي
 ان لم يجعل للعبد مدخل أصلا في فعله والى الشر ان جعل العباد خالقين لافعالهم
 قال الاصغهانى وقال أهل التحقيق في هذا المقام لا جبر ولا تفويض ولكن أمرين
 أمرين فهذا هو الحق وتحقيقه ان الله تعالى يوجد القدرة والارادة في العبد ويجعلهما
 بحيث لهما مدخل أي تأثير في الفعل لا بان يكون للقدرة والارادة لذاتهما مدخل
 في الفعل بل وجود مدخلهما في الفعل أي تأثيرهما فيه انما هو بخلق الله تعالى اياهما
 على هذا الوجه وبعد أن يوجد الله تعالى القدرة والارادة على هذا الوجه في العبد
 يقع الفعل بهما فان جميع المخلوقات يخلق الله تعالى بعضها بواسطة وبعضها بلا واسطة
 وأسباب لا بان تكون الوسائط والأسباب لذاتها اقتضت ان يكون لهما مدخل
 في وجود المسببات بل بان خلقهما الله تعالى بحيث لهما مدخل فتكون الافعال
 الاختيارية المنسوبة الى العبد مخلوقة له تعالى ومقدورة للعبد بقدرة خلقها الله تعالى
 وجعلها بحيث لهما مدخل في الفعل أقول لعل حاصله أن المؤثر أولا في فعل العبد قدرة
 العبد واختياره ولما كان نفس القدرة والاختيار وتأثيرهما مخلوقا لله تعالى أولا كان
 الفعل الحاصل بهما مخلوقا لله تعالى بالواسطة فلان المؤثر في الفعل قدرة العبد
 واختياره لا جبر ولان قدرته واختياره وتأثيرهما مخلوقات له تعالى لا تفويض ثم قال
 الاصغهانى والاولى أن يسلك في هذا المقام طريقة السلف وتترك المناظرة فيه
 ويفوض علمه الى الله تعالى (نقطة) اعلم ان المعتزلة لما أسندوا أفعال العباد اليهم
 ورأوا أن بعض أفعالهم كحركة اليد يوجب فعلا آخر كحركة المفتاح سواء تعلق بالفعل
 الثاني قصد من الفاعل أولا بل لو قصد عدم وقوع الفعل الثاني لا يؤثر قصد فيه
 فلم يكنهم اسناد الفعل المترتب الى تأثير قدرتهم فيه ابتداء لان تأثير القدرة في شيء
 ابتداء يتوقف على قصد والفعل المترتب لا يتوقف على قصد كما عرفت فاضطروا
 الى القول بالتوليد وهو أي التوليد أن يوجب فعل لفاعله فعلا آخر كحركة اليد وحركة
 المفتاح فان الحركة الاولى أوجبت الحركة الثانية سواء قصد الثانية أو لم يقصد
 وكما تولد من الضرب الالم في المضروب ومن كسر الزجاجة الانكسار فيها ومن القتل
 الموت في المقتول ومن العلم بالمقدمات العلم بالنتيجة وقالوا ان كان الفعل صادرا
 من الفاعل لا يتوسط فعل آخر فهو بطريق المباشرة والاف بطريق التوليد والجواب
 أن القول بالتوليد يتوقف على استناد أفعال العباد الى العباد وهو باطل بل جميع

الاشياء مخلوق الله تعالى سواء كان افعال العباد او مازعوه متولدا من افعال العباد
 او غيره الا ان افعال العباد شرط عادي لخلق الله تعالى الافعال التي زعموها متولدة
 كما ان صرف العباد ارادتهم شرط عادي لخلق الله تعالى افعالهم وقد رتبهم تلك
 الافعال مقارنة بها وانما قلنا مقارنة بها لما سبق من ان الاستطاعة مع الفعل عندنا
 ثم ان بعض المعتزلة منعوا ثبوت التوليد لفعله تعالى وقالوا جميع افعاله بالمباشرة
 وجوزوه بعضهم وقالوا يشهد به الحس في حركة الاغصان والاوراق بحركة الرياح
 اذ حركة الرياح من فعل الله تعالى بالمباشرة وحركة الاغصان والاوراق متولدة
 من حركة الرياح والجواب ان ترتب فعل على آخر لا يستلزم ان يكون الفعل الاخر سببا
 للترتيب لجواز ان يكون الجميع بقدرة الله تعالى ابتداء ويكون الترتب بمجرد اجراء
 العادة كل ما ذكرنا مأخوذ من شرح المواقف (المسئلة الثانية) اختلفوا في ان الله تعالى
 هل هو مريد للكائنات ام لا فذهب الاشاعرة الى انه تعالى مريد للكائنات من الخير
 والشر والايان والكفر والطاعة والعصيان وغير مريد للكائنات لما لا يكون والارادة
 تابعة للعلم فكل ما علم الله وقوعه يريد به وكل ما علم الله عدم وقوعه لا يريد وقوعه
 وذهبت المعتزلة الى انه تعالى مريد لجميع افعاله واما افعال العباد فهو مريد للخير
 والايان والطاعة وقعت أولا ولا يريد الشر والكفر والمعصية سواء وقعت أولا قال
 في شرح المواقف في بيان مذهب الاعتزال تفصيلا ان فعل العبدان كان واجبا يريد
 الله وقوعه ويكره تركه وان كان حراما فبعكسه أي يكره وقوعه ويريد تركه والمندوب
 يريد وقوعه ولا يكره تركه والمكروه بعكسه أي يكره وقوعه ولا يريد تركه واما المباح
 وافعال غير المكلف فلا تتعلق به ارادة ولا كراهة لتساؤل الله تعالى خالق الاشياء
 كاهما باختياره وخالق الشيء باختياره يكون مريد له هذا دليل انه تعالى مريد
 للكائنات واما دليل انه غير مريد لما لا يكون فلانه تعالى علم من الكافر عدم ايمانه
 فامتنع وجود الايمان منه لا امتناع ان ينقلب علمه تعالى جهلا والله تعالى عالم
 بامتناع ايمانه والعالم باستحالة الشيء لا يريد به بالضرورة احتجت المعتزلة على انه تعالى
 لا يريد الكفر والمعاصي بوجهين الاول انه تعالى لو كان مريدا للكفر الكافر
 وقد أمره بالايمان فالامر بخلاف ما يريد به يعد عند العقلاء سفها (اجيب)
 بان الامر بخلاف ما يريد به انما يعد سفها لو كانت فائدة الامر منحصرة في ايقاع
 المأمور به وليس كذلك اذ يجوز ان تكون فائدة الامر اظهاده عصيان المأمور
 وتوضيحه انه تعالى لما علم من الكافر الكفر اراد الكفر منه لكن أمره بالايمان
 ليظهر عصيانه نظيره لو ادعى السيد عصيان عبده وأنكره الماضرون فان السيد
 يأمر عبده بشئ ولا يريد فعله ليظهر عصيانه الثاني ان الكفر لو كان مرادا للكان
 قضاء فوجب الرضا به من اواله الى باطل لان الرضا بالكفر كفر واجيب عنه باننا لا نسلم

أنه لو كان مراد الكان قضاء بل لو كان مراد الكان مقضيا لان قضاءه تعالى هو
 ارادته الازلية والرضا انما يجب بالقضاء لا بالمقضى (تم في القضاء والقدر) قال
 شارح المواقف اهل ان قضاء الله تعالى ضد الاشاعة هو ارادته الازلية المتعلقة
 بالاشياء على ما هي عليه فيما لا يزال أقول أى في الاوقات الآتية وهو ظرف لقوله هي
 عليه بمعنى أن القضاء هو تعلق الارادة على ما صرح به المصنف في تفسيره وقدره ايجاد
 الاشياء على وجه مخصوص وتقدير معين أى تحديد معين في ذواتها واحوالها
 وأما عند الفلاسفة فان قضاء عبارة عن علمه تعالى بكيفيات ما يبنى أن توجد
 الموجودات على تلك الكيفيات ويعنون بهذه الكيفيات أحسن النظام وأكمل
 الانتظام وهو أى علمه تعالى بهذه الكيفيات هو المسمى عندهم بالعناية التي هي مبدأ
 لفيضان الموجودات على أحسن الوجوه والقدر عندهم عبارة عن خروج
 الموجودات الى الوجود الخارجي بأسبابها على الوجه الذي تقرر في القضاء انتهى
 فاللازم من كلماتهم هذه أن القضاء انما يتعلق أولا بالخير ولذا قالوا الموجودات ما خير
 محض كالعقول والافلاك واما خير كثير يتبعه شر قليل والمقضى بالذات هو الخير
 الكثير وأما الشر القليل فيقضى بالتبعية قال في شرح المواقف في بيان مذهب
 الفلاسفة وانما التزم فعل ما غلب خيره لان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر
 كثير فليس من الحكمة ترك الماطر الذي به حياة العالم انما ينهدم به دور معتدة
 او لا يتالم به سائح في البر والبحر (المسئلة الثالثة) في الحسن والقبح لا قبح عقلا
 وشرعا في شيء من الاشياء من حيث كونه مخلوقا لله تعالى سواء كان افعال العباد أو لا
 لانه مالک الامور كلها يفعل ما يشاء وأما افعال العباد من حيث كونها مكسوبا
 لعباد فقد تنصف بالحسن والقبح الشرعيين هذا عند الاشاعة وأما المعتزلة
 فقد قالوا القبح قبح في نفسه فيقبح من الله كما يقبح منساو كذا الحسن وقد يدركان
 بالعقل فوق الاختلاف بين الفريقين في أن العقل هل له حكم في حسن الافعال
 وقبحها أم لا بل الحاکم بهما الشرع فقط وتفصيل المقام على ما في شرح المواقف
 أن العلماء قد ذكروا أن الحسن والقبح بطليقان على ثلاثة معان الاول كون الفعل
 صفة كمال وكونه صفة نقصان كالجمل ولا نزاع بين الفريقين في أن الحسن والقبح بهذا
 المعنى يدركان بالعقل فان العقل يحكم بان العلم حسن والجمل قبح ولا يتوقف على
 حكم الشرع بالحسن والقبح فهما والمعنى الثاني كون الفعل ملائما للغرض ومنافرا له
 فما وافق الغرض كان حسنا وما خالفه كان قبيحا وما خلا عنهم ما لا يكون حسنا
 ولا قبيحا وقد يعبر عن الحسن والقبح بهذا المعنى بالمصلحة والمفسدة فيقال الحسن
 ما فيه مصلحة والقبح ما فيه مفسدة وما خلا عنهم ما لا يكون حسنا ولا قبيحا ولا نزاع
 في أن الحسن والقبح بهذا المعنى أيضا على أى يدركان بالعقل لكن هذا المعنى يختلف

بالاعتبار فان قتل زيد مصلحة لاعدائه وموافق لغرضهم ومفسدة لاوليائه ومخالف
 لغرضهم والمعنى الثالث كون الفعل متعاقا للمدح عاجلا والثواب آجلا وكونه
 متعلقا بالذم عاجلا والعقاب آجلا وهذا المعنى الثالث هو محل النزاع فالحسن والقبح
 بهذا المعنى عند الاشعرى شرعي وذلك لانهم لا يكونان لذات الفعل وليس للفعل
 صفة لاجلها يكون حسنا وقبيحا بهذا المعنى الثالث حتى يدرك العقل ما به الحسن
 والقبح ويحكم بالحسن والقبح بل كل ما أمر الشارع به فهو حسن وكل ما نهى الشارع
 عنه فهو قبيح حتى لو عكس الامر لان عكس الحال وقالت المعتزلة لا يعمل في نفسه
 أى مع قطع النظر عن الشرع جهة محسنة مقتضية لاستحقاق فاعله مدحا وثوابا
 أو مقبحة مقتضية لاستحقاق فاعله ذما وعقابا ثم ان تلك الجهة المقتضية لهما هو ذات
 الفعل عند جمهور المتقدمين منهم وصفة حقيقية زائدة على ذات الفعل عند بعض
 المتقدمين منهم وقال الجبائي منهم ليس بحسن الافعال وقبحها لذاتها
 ولا لصفات حقيقية لهما بل لوجوه واعتبارات وأوصاف اضافية تختلف
 بحسب الاعتبارات كما في اظم اليتيم للتأديب أولاظلم ثم ان المعتزلة قالوا ان من الحسن
 والقبح ما يدركه العقل ضرورة من غير نظر واستدلال بحسن الصدق النافع وقبح
 الكذب الضار ومنه ما يدركه العقل بالنظر والاستدلال كقبح الصدق الضار
 وحسن الكذب النافع ومنه ما لا يدركه العقل لا بالضرورة ولا بالاستدلال كحسن
 صوم آخر رمضان وقبح صوم أول شوال لكن اذا ورد به الشرع علم أن ثمة جهة محسنة
 أو مقبحة فادراكه الحسن والقبح في هذا القسم موقوف على كشف الشرع عنهما
 بأمره ونهيه ولما ترى يدية موافقة للمعتزلة في أن حسن بعض الافعال وقبحها يكونان
 لذات الفعل أو لصفة له ويعرفان عقلا كما يعرفان شرعا ونظام البحث في التوضيح
 (المسئلة الرابعة) في أنه تعالى لا يجب عليه شيء قال في شرح المواقف اعلم أن الامة
 قد اجتمعت على ان الله تعالى لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب اما الاشاعرة فقد قالوا
 كذلك من جهة أنه لا قبح منه تعالى ولا واجب عليه فلا يتصور منه فعل قبيح ولا ترك
 واجب وأما المعتزلة فقد قالوا كذلك من جهة أن كل ما هو قبيح منه تعالى يتركه
 وكل ما يجب عليه يفعله ومبنى ذلك انهم يجعلون العقل حاكما بقبح بعض الافعال
 منه تعالى وبوجوب بعضها عليه وهذا باطل لانه تعالى يفعل ما يشاء لا وجوب عليه
 ولا استقباح منه لانه لو وجب عليه شيء فان لم يستوجب الذم بتركه لم يتحقق
 الوجوب لان الوجوب هو كون الفعل بحيث يستحق تاركه الذم وان استوجب بتركه
 الذم كان الباري تعالى ناقضا لذاته مستكملا بفعل ذلك الشيء وذلك لانه تعالى
 يخلص من ذلك الشيء من المذمة وقس عليه الاستقباح ثم ان المعتزلة أوجبوا
 عليه أمور خمسة (الاول) اللطف وهو عندهم ان يفعل الله تعالى ما يقرب العبد

الى الطاعة ويعدده عن المعصية ولا ينتهي الى حد الا يحيا كبعثة الانبياء فيقولون بعثة
الانبياء واجبة عليه تعالى لانهم لطف اى مقرب للعبد الى الطاعة وكل ما هو لطف
فهو واجب عليه تعالى فتقول هذا الدليل منقوض بانه ولا تخصي منها انه يلزم
حينئذ ان يجب عليه تعالى ان يبعث في كل عصر نبيا وان يجعل في كل بلدة معصوما
يا امر بالمعروف وينهى عن المنكر وان يجعل جميع الحكام عاديين منصفين وذلك لانه
لا شك ان هذه الاشياء لطف وكل لطف واجب عليه تعالى عندهم (الثاني) الثواب
على الطاعة وهو اى الثواب كما قال الاصفهاني نفع مستحق مقترن بالتعظيم والاجلال
فقالوا العبد يستحق الثواب على الله تعالى بطاعته والاخلال بما استحقه العبد قبيح
فالبيان به واجب والجواب ان العبد لا يستحق بطاعته ثوابا لان طاعته لا تكفي
النعم السابقة فهو كاجير اخذ الاجرة قبل العمل (الثالث) العقاب على الكبر
قبل التوبة فان في تركه التسوية بين المطيع والعاصي وهو القبيح وفيه ايضا اذن
للعصاة بالمعصية والجواب انما لانهم الاذن فان رجحان ظن العقاب يكفي في المنع عن
المعصية (الرابع) ان يفعل الاصلح للعبد قال الدواني ذهب معتزلة بغداد الى وجوب
ما هو الاصلح للعبد في الدين والدنيا على الله تعالى وذهب معتزلة بصرة الى وجوب
الاصلح في الدين فقط فيقال لهم الاصلح للكافر الفقير المعذب في الدنيا والآخرة
ان لا يخلق مع انه مخلوق (حكاية لطيفة) قال الاشعري لاستاذه ابي علي الجبائي
ما تقول في ثلاثة اخوة عاش احدى في الطاعة واحدى في المعصية ومات
احدى منهم صغيرا فقال الجبائي يشاب الاول بالجنة ويعاقب الثاني بالنار والثالث
لا يشاب ولا يعاقب قال الاشعري فان قال الثالث هلا عمرتي فاصلي فادخل الجنة
كما دخلها اخي المؤمن قال الجبائي يقول الرب تعالى كنت أعلم منك أنك لو عرت
افسدت وأفسدت فدخلت النار قال الاشعري فان قال الثاني يا رب لم تمتني صغيرا
ان لا أذنب فلا أدخل النار كما أمت أخى الصغير فبنت الجبائي فترك الاشعري مذهبه
ورجع الى مذهب الحق الذي كان عليه السلف الصالح ثم اشتغل بهم دم قواعده المعتزلة
(الخامس) العوض على الآلام وهو اى العوض معترف عندهم بانه نفع مستحق خال
عن التعظيم والاجلال فانهم قالوا الالم ان وقع جراحا صادرا عن العبد من سيئة كالم
الجرح لم يجب على الله عوضه وان لم يقع جراح فان كان الالام من الله تعالى وجب
العوض عليه وان كان من مكاف آخر فان كان لا ولم حسنة اخذ من حسنة
واعطى للمعنى عليه عوضا لا يلامه وان لم يكن له حسنة وجب على الله تعالى
اما صرف المؤلم عن ايلامه أو تعويض المعنى عليه من عنده تعالى بما يوازي ايلامه
(المسئلة الخامسة) في أن أفعال الله تعالى ليست معلقة بالاعراض والعلل الغائية
والبهذهبت الاشاعرة وقالوا لا يجوز تعليل أفعاله تعالى بشئ من الاعراض والعلل

الغائية وخالفهم فيه المعتزلة وذهبوا الى وجوب تعليلها باطلا غراض وقال ~~أص~~ ثر
 الفقهاء لا يجب التعليل بالغرض لكن أفعاله تعالى تابعة لمصالح العباد تفضلا
 واحسانا واحتجت الاشاعرة أن كل من كان يفعل لغرض كان مستكبرا لا يفعل ذلك
 الشئ والمستكمل بغيره ناقص لا يقال غرضه تعالى من أفعاله تحصيل مصالح
 العباد لا تحصيل مصلحة نفسه تعالى لانا نقول ان كان تحصيل مصالح العباد أولى
 بالنسبة اليه تعالى من عدمه لزم الاستكمال وان لم يكن أولى بل مساويا أو مرجوحا
 لا يصلح أن ~~يكون~~ غرضها بالضرورة واحتجت المعتزلة بأن الفعل الخالي عن الغرض
 عبث والعبث قبيح بالضرورة فيجب تنزيهه تعالى عنه قال شارح المواقف قديقال
 في الجواب عن المعتزلة ان العبث ما كان خاليا عن الفوائد والمنافع وأفعاله تعالى
 مشتملة على حكم ومصلح لا تحصى راجعة الى مخلوقاته لكن تلك المصالح ليست أسبابا
 باعثة على اقدامه وعللا مقتضية لفاعله بل هي غايات ومنافع لأفعاله وما ورد من
 الطواهر الدالة على تعليل أفعاله بالاغراض فهو محمول على الغاية والمنفعة دون
 الغرض والعلل الغائية (المسئلة السادسة) فيما يتعلق بتكليفه تعالى عباده قالت
 المعتزلة الغرض من التكليف تعريض العبد لاستحقاق الثواب والتعظيم أى تقريب
 العبد اليه اذ بالجرى على مقتضى التكليف يستحق العبد الثواب ولما كان موقف
 الجرى على مقتضى التكليف متوقفا على وقوع التكليف كان التكليف تقريرا للعبد
 الى الاستحقاق واستدلوا على ذلك بان تعظيم العبد واعطائه الثواب بدون استحقاقه
 قبيح وأجيب عنه بأن هذا مبني على القول بالقبح في أفعاله تعالى وذلك باطل عندنا
 بل أى شئ ينسب اليه تعالى فهو حسن وقالت الاشاعرة فائدة التكليف أن يحصل
 التمييز للخلائق بين السعيد في الازل والشقي فيه أى بين من تعلقت ارادته تعالى
 في الازل بشقاوته وبين من تعلقت ارادته تعالى في الازل بسعادته فان من خلقه الله
 تعالى سعيدا يجري بمقتضى التكليف فيعلم انه سعيد ومن خلقه شقيا يخالف مقتضى
 التكليف فيعلم انه شقي وحكمه تعالى لا يسأل الله ولا يسأل عليه ويعترض هو تعالى
 عباده ولا يعترض عليه ويسأل ولا يسأل عنه كما قال لا يسأل عما يفعل وهم يسألون
 واعلم انه لما تمت مباحث الالهيات من الطوابع ورأيت في الالهيات من المواقف
 وشرحه مباحث شريفة خلا عنها الطوابع أردت ان ألحقها بكتابي هذا تكثيرا للفائدة
 ونصحا لاطلبة (المبحث الاول) في أمور وقع الاختلاف فيها بيننا وبين المعتزلة الاول
 الطبع والختم والاكمنة ونحوها ما وقع في القرآن في قوله تعالى بل طبع
 الله عليها بكفرهم وقوله ختم الله على قلوبهم وقوله انا جعلنا على قلوبهم أكنة
 طبوع عليه ~~كم~~ منع ختم والختم على الشئ ضرب الختم عليه والاكنة الاغطية
 جمع كنان وهو ما يستتر الشئ فذهب أهل الحق الى أن هذه الامور عبارة عن خلق

الضلال في القلوب والمعتزلة أولوها بوجوه الأول أن المراد منها تسميتها بمحتوما عليها
ومطبوعا عليها ومجمعولا عليها أكمة كما في قوله تعالى وجعلوا الملائكة الذين هم عباد
الرحمن اناثا أي سموهم اناثا وهذا التأويل لا وائل المعتزلة الثاني أن المراد وسم الله
على قلوب الكفار بعلامات تعرفهم الملائكة فتعزبهم الكافر عن المؤمن وهذا
التأويل للجباي وابنه ومن تابعهما الثالث أن المراد منع الله تعالى منهم اللطف
المقرب الى الطاعة المبعد عن المعصية لعلمه تعالى ان اللطف لا ينفعهم ولا يؤثر فيهم
وهذا التأويل لبعض أصحاب عبد الواحد من المعتزلة وانما اضطررنا الى التأويل
في أمثال هذه المقامات لانهم يقولون ان العقل حاكمكم بقم بعض الافعال منه
تعالى وكل ما هو قبيح منه تعالى بحسب العقل يتركه البتة كما سبق في المسئلة
الرابعة ويدعون أن هذه الامور قبيحة عقلا والجواب انه لا قبح بالنسبة اليه تعالى
الثاني التوفيق والهداية فان الشيخ الاشعري وأكثرا الأئمة من أصحابه جعلوا
التوفيق على خلق القدرة على الطاعة وقال امام الحرمين التوفيق خلق الطاعة
لا خلق القدرة على الطاعة وحمل الاشعري وأكثرا أصحابه الهداية على معناها الحقيقي
أعني خلق الاهتداء وهو الايمان ومقابله الاضلال وهو بمعنى خلق الضلالة وفي شرح
العقائد نعم قد تضاف الهداية الى النبي عليه الصلاة والسلام مجازا بطريق التسبب
كما أسند الاضلال الى الشيطان مجازا فمثل هدا رسول الله فلم يمد مجاز عن الدلالة
والدعوة الى الاهتداء انتهى والمعتزلة أولوا التوفيق والهداية بالدعوة الى الايمان
والطاعة واستدلوا بقوله تعالى وأما نود فهديناهم فاستصبروا العمى على الهدى
اذ لا شبهة في امتناع حمله على خلق الاهتداء فيهم ولعل الجواب أن الهداية في هذه
الآية مجاز عن الدلالة والدعوة الى الاهتداء واستدل الاشاعرة على بطلان تأويل
المعتزلة بان الامة اجتمعت على ان الناس مختلفون في التوفيق والهداية فبعضهم
موفق ومهدي وبعضهم ليس كذلك فلو أول التوفيق والهداية بالدعوة الى الايمان
والطاعة كما قال به المعتزلة لاستوى جميع الناس فيهما أي في التوفيق وفي الهداية
لان معنى الموفق والمهدي على هذا التأويل المدعو الى الايمان والطاعة ثم اعلم
ان المعتزلة يؤولون الاضلال المسند اليه تعالى بوجود ان العبد ضالا أو بتسميته ضالا
للعلة المذكورة في تأويلهم الختم والطبع (الثالث الاجل) اعلم أن الاجل في الحيوان
هو الزمان الذي علم الله انه يموت فيه وههنا ثلاث مسائل المسئلة الاولى قال أهل الحق
الاجل واحد خلافا لافلاسفة والكعبي من المعتزلة أما الفلاسفة فقالوا ان للحيوان
أجلا طبيعيا هو وقت موته يتحلى بطوبته وانطفا حراته الغريزية بين أي الطبيعيتين
وأجلا اخترا ميا بحسب الآفات والامراض أي أجلا مقطوعا عن الاجل الطبيعي
أما الكعبي فقال ان للمقتول أجلا من القتل والموت وانه لو لم يقتل لعاش الى أجله

الذي هو الموت (المسئلة الثانية) قال أهل الحق المقتول ميت بأجله الذي قدره الله له وعلم انه يموت فيه قال الخبيالي ولولم يقتل لما كان يموت في ذلك الوقت وان لا يموت من غير قطع بامتداد العمر ولا بالموت بدل القتل وزعم بعض المعتزلة ما عدا الكعبى أن المقتول ميت قبل الاجل الذي قدره الله له وأن القاتل قطع أجله وأنه لولم يقتل لعاش الى أمده هو أجله الذي قدره الله له قال الخبيالي فهم يقطعون بامتداد العمر ولا القتل واستدل أهل الحق بقوله تعالى ما تسبق من أمته أجلها وما يستأخرون واستدل المعتزلة بان المقتول لو كان ميتا بأجله لما يستحق القاتل ذم ولا عقابا لانه لو كان ميتا بأجله الذي قدره الله تعالى له فالقاتل لم يجب له جنة بذم فعله أمر الا بال مباشرة ولا بالتولية لانه يلزم على هذا التقدير أنه يموت وان لم يقتل واذا كان كذلك فهو لا يستحق ذم ولا عقابا لا عقلا ولا شرعا لكنه مذموم ومعاقب وأجيب عنه بمنع الكبرى وحاصله أن القاتل انما لا يستحق الذم والعقاب اذا لم يكن له مدخل في موت المقتول بكسب الفعل الذي يخلق الله تعالى عقبيه الموت وذلك الفعل هو الضرب مثلا (المسئلة الثالثة) ان الموت أمر وجودى قائم بالميت مخلوق لله تعالى ~~كما هو قول البعض~~ بدليل قوله تعالى خلق الموت والحياة والاكثر على انه عدمى فليس بمخلوق اذا الخلق ايجاد المعدوم ومعنى خلق الموت قدره ثم ان الموت الواقع عقيب القتل ليس بمخلق القاتل عندنا وكذا عند من يقول بكون العباد خالقين لا فعلاهم وهم المعتزلة اذ ما هو بمخلق القاتل عند المعتزلة هو الضرب وليس بكسب القاتل أيضا عند من يقول بكسب العباد أفعالهم لان الواقع بارادة العبد وكسبه انما هو الضرب وليس الموت أيضا متولدا من فعل القاتل عندنا بل هو مخلوق لله تعالى اذ قد سرت عادته تعالى بخلق الموت عقيب الضرب والمعتزلة قالوا تولد موته من فعل القاتل وضربه فالموت من فعل القاتل وضربه تولد الا من فعله تعالى عندهم لا مباشرة ولا تولدا (الرابع) الرزق في اللغة الخطأ أى التصيب وأما في العرف فقد اختلفت فيه ~~كلمات~~ العلماء ففسره بعضهم بما ييسر وقوله الله تعالى الى الحيوان فيا كله وهو المشهور في العرف كما قاله الخبيالي وحاصله ما قدره الله فذاه لحيوان وذلك قديم ~~كون~~ حلالا وقد يكون حراما قال في شرح العقائد وهذا أولى من تفسيره بما يتغذى به الحيوان خلوه عن معنى الاضافة الى الله تعالى مع انه معتبر في مفهوم الرزق وعلى هذا التفسير لا يتصور ان لا يأكل انسان رزقه أو يأكل غيره رزقه لان ما قدره الله غذاء لشخص يجب ان يأكله ويمتنع أن يأكله غيره لكن لا يوافق هذا التفسير ظاهر قوله تعالى وعمارزقناهم يتفقون ويجب تأويله بما قرئ بناء على حصوله لهم وتمكينهم من الاتقاع به لان ~~يكون~~ رزقناهم وفسر بعضهم الرزق بما ساقه الله تعالى الى الحيوان حلالا كان أو حراما فاتقاع به

بالتمدي أو غيره فيم الرزق به هذا التفسير المشارب والملايس ولاورد والعم والعمل
 قال الخيال فعلى هذا تكون العواري رزقا فيه بعد لا يخفى أقول اهل المراد من
 العواري ما وقع الاتماع به ثم قال ويجوز أي على هذا التفسير أن يأكل شخص رزق
 غيره ويوافقه قوله تعالى وما رزقناهم يثقفون أقول ههنا بحث لان الرزق على
 هذا التفسير ما وقع الاتماع به بالفعل فكيف يتصور حينئذ أن يأكل شخص
 رزق غيره لان كون ذلك المأكل رزقا للغير يتوقف على اتماع الغير به وهو يناقض
 أن يأكله شخص آخر وكيف يوافق هذا التفسير قوله تعالى وما رزقناهم
 لان الظاهر أن الاتماع شامل لاتفاق ما انتفع به المنفق كالاتفاق القميص
 الملبوس والاتفاق ما لم ينفق به كالاتفاق القميص قبل اللبس ويمكن الجواب عنهما
 بأن المراد من قواهم في التفسير الثاني فانتفع به بيتمكن من الاتماع به
 فيطبق لما ذكره المصنف في تفسير قوله تعالى وما رزقناهم أن الرزق في العرف
 يخص الشيء بالحيوان وتتمكينه من الاتماع به فتأمل ويمكن الجواب
 عن الاول أيضا بأنه يجوز أن ينتفع الغير بذلك المأكل بجهة أخرى غير الأكل
 ثم اعلم أن جميع ما سبق من تفاسير الرزق انما هو عند الاشاعة وشامل للحرام
 فالحرام رزق عندهم واما عند المعتزلة فالحرام ليس برزق فهم يفسرون الرزق
 نارة بالحلال فاورد عليهم قوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها فلها ثم
 رزق ولا يتصور في حقها حل ولا حرمة وفسرود نارة أخرى بما لا يمنع من الاتماع به
 فعلى هذا لا يرد هذا السؤال لكن يرد أن من أكل الحرام طول عمره يلزم أن لا يرزقه
 الله تعالى وهو خلاف الاجماع من الامة قبل ظهور المعتزلة وهذا السؤال يرد على
 تفسيرهم الاول أيضا (الخامس في الاسعار) وهي الرخص والغلاء المسعر هو الله على
 أصلنا وهو أن جميع الاشياء بخلافه تعالى ابتداء ولو كان بافعال العباد كما ورد
 في الحديث حين وقع غلاء في المدينة فاجتمع أهلها اليه عليه السلام وقالوا سعلنا
 يا رسول الله فنال المسعر هو الله تعالى واما عند المعتزلة فتختلف فيه فقال بعضهم
 المسعر فعل مباشر من العبد اذ ليس ذلك الامور اضعه منهم على البيع والشراء
 بمن مخصوص وقال آخرون هو متولد من فعل الله تعالى (المبحث الثاني) في التكليف
 بما لا يطاق حاصل ما في شرح المواقف وأشار اليه الخيال هو ان ما لا يطاق على ثلاث
 مراتب الاولى ما يمكن في نفسه لكنه يمنع من العبد لعلم الله تعالى بعدم وقوعه
 كإيمان أبي لهب وهي المرتبة الاولى من مراتب ما لا يطاق فان هذا مقدور لا مكلف
 بالنظر الى ذاته ومنع له بالنظر الى علم الله تعالى بعدم وقوعه ومعنى كونه مقدورا
 انه يجوز تعلق القدرة بالحادثه أي قدرة المكلف به لانه متعلق القدرة بالفعل لان
 القدرة بالحادثه لاتتعلق بهذا الفعل لان القدرة بالحادثه عند تامين الفعل لا قبله

فلا يتصور تعلقه بما لم يقع ثم ان التكليف بهذا المحال جائز بل واقع اتفاقا ولا خلاف فيه
 للمعتزلة (الثانية) ما يمكن في نفسه لكن يمنع من العبد عادة كخلق الاجسام وحمل الجبل
 والطيران الى السماء وهذه هي المرتبة الوسطى من مراتب ما لا يطاق والتكليف بهذا
 جائز عندنا وان لم يقع كما دل عليه الاستقراء وقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها
 وما يتوهم من ظاهر بعض الآيات انه تكليف بهذا المحال كقوله تعالى فاقوا بسورة
 من مثله فهو للتجيز لا للتكليف ومنعت المعتزلة جواز التكليف به لكونه قبيحا منه
 تعالى عقلا عندهم كما في الشاهد فان من كلف الاعمى نقط المصاحف والزمن المشي
 الى أقصى البلاد عدس فيها وقيح ذلك في بداهة العقول والجواب أنه تعالى لا يقع منه
 شيء ولا يجب عليه اذ يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد والمفهوم من كلام صاحب التوضيح
 ان مذهب الماتريدي هنا كذهب المعتزلة الا ان عدم جوازه عند الماتريدي بناء على
 انه لا يليق من حكمته وفضله وعند المعتزلة بناء على ان الاصلح واجب عليه تعالى
 (الثالثة) ما لا يمكن في نفسه أي يمنع لنفس مفهومه بجمع الضدين وقلب الحقائق
 وهي المرتبة القصوى من مراتب ما لا يطاق والتكليف به لا يقع ولا يجوز بالاتفاق
 امانه لا يقع قطا هرا واما انه لا يجوز فلا ن جواز التكليف به فرع تصوره ولا يمكن
 تصوره وفي شرح المواقف ان بعضا منا قالوا بوقوع تصوره فما ذكره صاحب المواقف
 من ان جواز التكليف بالمتنع لذاته فرع تصوره يشعر بان هو لا يجوزونه (المبحث
 لثالث في أسماء الله تعالى) وفيه ثلاثة فصول (الفصل الاول) فيما اشتهر من الخلاف
 في ان الاسم هل هو نفس المسمى أم لا وفيه مقدمة ومقصد والمقدمة قال شارح
 المقاصد الاسم هو اللفظ المفرد الموضوع للمعنى على ما يميز أنواع الكلمة وقد يقيد
 أي تعريف الاسم بالاستقلال في الدلالة والتجزؤ عن الزمان فيقابل الفعل والحرف
 على ما هو مصطلح النحاة والمسمى هو المعنى الذي وضع الاسم بازائه أقول وقد صرح
 في التلويح بأن المسمى والمدلول والمفهوم شيء واحد وانما الاختلاف بالاعتبار فالتشبي
 من حيث يدل عليه اللفظ مدلول ومن حيث يحصل من اللفظ مفهوم ومن حيث
 يقصد باللفظ معنى ومن حيث وضع اللفظ مسمى وقد صرح فيه أيضا ان المسمى
 قد يطلق على الفرد أيضا بخلاف المعنى فيقال لكل من زيد وعمر وانه مسمى الرجل
 ولا يقال له انه معناه أقول اللفظ الكلي كإنسان ورجل وعالم له مفهوم وهو الامر
 المتعقل الذي وضع اللفظ بازائه ولذلك المفهوم فرد موجود في الخارج يصدق
 عليه ذلك المفهوم وأما العلم ~~كزيد~~ فلوله هو الشخص الموجود في الخارج لانه
 انما وضع له لا لامر المتعقل ويطلق المسمى وغيره من الاسامي المذكورة على مدلول
 اللفظ أيضا ثم قال شارح المقاصد والتسمية هي وضع الاسم للمعنى وقد يراد به
 ذكر الشيء باسمه (المقصد) قال شارح المقاصد لا خفاء في تغاير الاسم والمسمى والتسمية

بمعانيها المذكورة وانما الخلقاء فيما ذهب اليه بعض أصحابنا من ان الاسم أي ما صدق عليه اسم من الاسماء كلفظ زيد وعمر ورجل نفس المسمى أي مسمى ذلك الاسم وفيما ذكره الشيخ الأشعري من ان أسماء الله تعالى ثلاثة ما هو نفس المسمى وما هو غيره وما هو لا عينه ولا غيره فهو - م يردون بالاسم مدلوله أي يردون بما صدق عليه اسم كلفظ زيد ورجل مدلوله أي مدلول ما صدق عليه والحاصل ان النزاع ليس في لفظ اسم بل في افراده من الكلمات سواء كانت علمية تعالى أو مما يطلق عليه بطريق التوصيف كالعلم أو غيره - ما ~~ك~~ زيد ورجل لكن المراد في قضية النزاع مدلول تلك الافراد على ما صرح به شارح المواقف الا ان الاصحاب اعتبروا المدلول المطابق فاطلقوا القول بان الاسم نفس المسمى لا قطع بان مدلول الخلق نوعه تعالى الخلق لا نفس الخلق ومدلول العالم شيء تامه العلم لا نفس العلم والشيخ أخذ المدلول اعم من المطابق والتضمني فاعتبر في أسماء الصفات المعاني المقصودة فزعم ان مدلول الخلق هو الخلق وهو غير الذات ومدلول العالم العلم وهو لا عينه ولا غيره أقول توضيح المقام ان بعض أصحابنا أرادوا من الاسم ~~ك~~ زيد ورجل مدلوله المطابق كما صرح به شارح المقاصد فان أرادوا من المسمى ما وضع له اللفظ ومعلوم ان المدلول المطابق هو ما وضع له بعينه يصح ما قالوا ان الاسم نفس المسمى مطلقا أي سواء كان من أسماء الله تعالى أولا فهو بمنزلة قوائنا المدلول المطابق نفس الموضوع له ولا شك في صحته لان الاسم ان ~~ك~~ كان علما كلفظة الله وزيد فدلوله المطابق الذات المشخصة الموجودة في الخارج وهي نفس الموضوع له وان كان انظا كليا كالعلم فدلوله المطابق ذات ثابت له صفة العلم أي هذا الامر المتعقل المركب من مفهوم ذات ما ومفهوم العلم وهذا الامر المتعقل هو الموضوع له وان أرادوا من المسمى الذات الموجودة في الخارج فما قالوا من العينية صحيح في الاعلام لان مدلول العلم الذات الموجودة في الخارج وأما في أسماء الصفات كالعلم فالامر مشكك لان مدلول اسم الصفة مفهوم ذات تام مأخوذة مع الصفة فكيف يكون هذا المفهوم عين فرد الذي هو الذات المعينة الموجودة في الخارج المتصفة بالعلم اللهم الا أن تعم العينية للصدق والمطابقة وأما الشيخ الأشعري فقد أراد من الاسم المدلول الذي يتعلق به القصد سواء كان مدلولاً مطابقاً أو تضمنياً كما يفهم من شرح المقاصد والمدلول المقصود من العلم معناه المطابق الذي هو الذات المعينة الموجودة في الخارج المجردة عن اعتبار صفة معها والمقصود من اسم الصفة معناه التضمني الذي هو الصفة وانقسمت صفة تعالى عنده الى ما هو عين ذاته كالوجود والى ما هو غير ذاته كالخلق والى ما هو لا عينها ولا غيرها كالعلم وأراد من المسمى الذات من حيث هي كما يفهم من المواقف وشرحه أي الذات الموجودة في الخارج بلا اعتبار صفة من صفاتها معها فذلك قال الشيخ

الاشعري قد يكون اسمه تعالى أي مدلول اسمه عين المسمى وهو ذاته تعالى من حيث
 هو وذلك إما بان يدل اسمه تعالى على الذات فقط ولا يدل على صفة لها فهو الله فإنه
 اسم علم للذات من غير اعتبار معنى فيها وإما بان يدل على الذات مع صفة هي عين
 الذات كالوجود فإن مدلوله على ما أراده هو الوجود وهو عين الذات عنده وقد يكون
 غير المسمى نحو الخالق فإن مدلوله على ما أراده هو الخالق وهو غير الذات من حيث
 هي عنده وقد يكون لا عين المسمى ولا غيره كالعالم فإن مدلوله على ما أراده هو
 العلم وهو ليس بعين الذات من حيث هي ولا غيرها عنده قال المصنف في تفسير البسملة
 ان أريد بالاسم أي باللفظ الموافق من اسم اللفظ أي لفظ زيد ونحوه مما هو فرد للاسم
 فهو أي مدلول اسم حينئذ كزيد ونحوه غير المسمى الذي هو ذات الشيء لأن الاسم
 أي أفراد كلفظ زيد ونحوه يتألف من أصوات مقطعة غير قارة والمسمى وهو الذات
 لا يكون كذلك وان أريد به أي بالاسم أي بالموافق من اسم ذات الشيء فهو أي مدلول
 اسم حينئذ وهو ذات الشيء عين المسمى أقول فعني هذه العينية ان ذات الشيء عين
 ذاته لكن لفظ الاسم لم يشتهر بهذا المعنى وأما قوله تعالى سبج اسم ربك فالمراد به أي
 بالاسم الواقع في هذا القول اللفظ لا المسمى لأنه كما يجب تنزيه ذاته تعالى من النقائص
 يجب تنزيه اسمه أيضا عن سوء الأدب وان أريد به أي باسم الصفة كما هو رأى الشيخ
 الاشعري انقسم أي مدلوله حينئذ هي الصفة كاتقسام الصفة عند الشيخ إلى ما هو
 نفس المسمى وإلى ما هو غيره وإلى ما ليس هو ولا غيره أقول لعل حاصله أنه إما ان يراد
 بالنظام اسم أفراد التي هي الالفاظ أو الذات التي يصدق عليها أفرادها أو الصفات التي
 هي جزء من معاني أفرادها ليوافق ما في شرح المقاصد لكن الصفة لا تكون جزءا من
 معنى كل لفظ فإن الأعلام لا تدل الأعلى الذوات في الكلام مسامحة ثم أقول المفهوم
 من شرح المواقف أن الشيخ اعتبر بمدلول المطابق لأنه لما أراد من المسمى الذات
 المجردة عن اعتبار صفة معها حكم بالتقسيم المذكور فإن معنى الوجود ذات ثبت له
 الوجود فكما أن الوجود عين الذات كذلك الذات المأخوذة مع الوجود عين الذات
 لأن الشيء إذا انضم إليه عينه لا يغير نفسه بلا اعتبار الانضمام وكذا معنى الخالق
 ذات ثابت له الخالق فكما أن الخلق غير الذات كذلك الذات المأخوذة مع الخلق غير
 الذات لأن الشيء إذا انضم إليه غيره يغير نفسه بلا اعتبار الانضمام وقس عليه العالم
 أقول لعل بعض الأصحاب ان أرادوا من المسمى الذات أرادوا الذات مطلقا سواء
 اعتبر مع صفته أو لم يعتبر ففي مثل العالم المسمى ذات اعتبر مع العلم فيطابقه معنى
 العالم ففي مثل زيد وعمر والمسمى الذات بلا اعتبار صفة معها قال في شرح المواقف
 قد اشتهر الخلاف في أن الاسم هل هو نفس المسمى أو غيره ولا يشك عاقل في أنه ليس
 النزاع في لفظ فرس أنه هل الحيوان المخصوص أم غيره فإن هذا مما لا يشك به على أحد

بل النزاع في مدلول الاسم أهو الذات من حيث هي أم الذات باعتبار أمر صادق عليه
عارض له ينفي عنه أقول المفهوم منه أن من قال مدلول الاسم الذات من حيث هي
يقول الاسم أي مدلوله عين المسمى بناء على أن المسمى هو الذات من حيث هي وهذا
ظاهر في الاعلام وأما في مثل عالم فالأمر مشكل لأننا قلنا بخروج الصفة عن المدلول
لا نقول بخروج التقييد بها فغاية ما في الباب أن المدلول الذات مع التقييد لا الذات
من حيث هي والمفهوم منه أيضا أن من قال مدلول الاسم الذات باعتبار أمر صادق
عليه يقول الاسم أي مدلوله غير المسمى الذي هو الذات من حيث هي وهذا ظاهر
في مثل عالم ومشكل في الاعلام والتكررات التي ليست بصفات كالخبر والشجر وإن قلنا
أن مرادهم من الاسم اسمه تعالى فبعض اسمه علم كلفظ الله وبعضه صفة كالعالم
فلاشكال المذكور بابق ثم أقول إن من تتبع هذه المسئلة من الكتب المشهورة لا يزيد
الاحيرة فاللائق أن اطلع على الاحتمالات في بيان مراد القوم أن يتخذ أقربها محلا
ثم اعلم أن العلماء اتفقوا على المغايرة بين التسمية والمسمى وأما الاسم والتسمية فذهب
جمهور أصحابنا إلى أن الاسم غير التسمية وأرادوا بالاسم هنا القول وبالتسمية المعنى
المصدرى والمغايرة بينهما لا تحتاج إلى البيان وذهب بعض أصحابنا إلى أن الاسم
عين التسمية وهم أرادوا من التسمية القول وكذا بالاسم فالتزاع لفظي وقالت المعتزلة
الاسم غير المسمى وعين التسمية أقول ينبغي أن يطلب لكلامهم أيضا محلا لا ينافيه
بداهة العقل وقال الغزالي الاسم والمسمى والتسمية أمور متغايرة قطعاً وهو أراد من
الاسم القول ومن التسمية المعنى المصدرى قال الامام الرازي الناس قد طولوا
في هذه المسئلة وهو عندي فضول لأن الاسم هو اللفظ المخصوص كزيد وعمر والمسمى
ما وضع ذلك اللفظ بازائه فنقول الاسم قد يكون غير المسمى فان لفظة الجدار مغايرة
لحقيقة الجدار وقد يكون عينه فان لفظة كلمة اسم للفظ وضع لمعنى مفرد ومن جملة
تلك اللفاظ لفظة الحكمة ويكون لفظ الحكمة اسماً لها فانحدها الاسم والمسمى
قال الامام هذا ما عندي في هذه المسئلة (الفصل الثاني) في اقسام الاسم على
الاطلاق اعلم أن الاسم يطلق على الشيء إما أن يؤخذ من الذات بأن يكون المسمى به
ذات الشيء من حيث هو أو يؤخذ من جزئها أي جزء الذات أو من وصفها الخارجي
أي الخارج عن الذات لكنه داخل في مفهوم الاسم المشتق منه أو من الفعل الصادر
عنها كذا في شرح المواقف أقول لعل المراد من الأخذ الاشتقاق ومعنى المشتق
الذات مع الحدث فلا يتصور فيما يكون مسماه ذات الشيء من حيث هي فلهذا الأخذ
هنا للمشكلة والمراد منه أن يكون المدلول الذات وفي الأخذ من الجزء اشكال
لأن الظاهر أن مدلول المأخوذ من الجزء الذات مع الجزء والجزء ليس بحدث فليأتمل
هنا والاول نحو الله فانه اسم علم موضوع لذاته من غير اعتبار معنى فيه والثاني نحو

الجسم اذا اطلق على الانسان والثالث ثلاثة اقسام لانه اما أن يكون مأخوذاً
 من الوصف الحقيقي أي الموجود كالعالم أو من الوصف الإضافي كالعالي أو من
 السلبى نحو القدوس والرابع نحو الخالق فهذه اقسام الاسم على الاطلاق ثم ننظر أي
 هذه الاقسام يمكن في حق الله تعالى وأما الاسم المأخوذ من الذات فامكانه فرع
 امكان تعقل ذاته تعالى فمن ذهب الى جواز تعقل ذاته تعالى جواز أن يكون له تعالى
 اسم يازا حقيقة المخصوصة ومن ذهب الى امتناع تعقل ذاته تعالى لم يجوز له اسماً
 مأخوذاً من ذاته لان وضع الاسم لمعنى فرع تعقله أقول فلزمه القول بأشقة قاق
 لفظة الله وانكار علمه واعتراض عليه شارح المواقف بأن الخلاف في تعقل كنه
 ذاته ووضع الاسم على الذات لا يتوقف على تعقل كنه الذات اذ يجوز أن تعقل ذات
 مخصوصة بوجه من وجوهه ويوضع الاسم لتلك الذات المخصوصة ويكون ذلك
 الوجه مخصصاً للوضع وخارجاً عن مفهوم ذلك الاسم فان لفظة الله اسم علم له تعالى
 موضوع لذاته من غير اعتبار معنى فيه ومصحح هذا الوضع أنه يعقل ذاته تعالى ببعض
 وجوهه أي صفاته مثل علمه وارادته وقدرته ثم وضع لفظة الله على ذاته المتعقل بهذه
 الوجوه من غير أن تدخل هذه الوجوه في مفهوم لفظة الله وقال شارح المقاصد
 يجوز أن يكون الواضع هو الله وأما الاسم المأخوذ من الجز فحال عليه تعالى
 اذ لا يتصور لذاته تعالى جزء حتى يطلق اسم مأخوذه منه عليه تعالى وأما الاسم
 المأخوذ من الوصف الخارجى فجائز في حقه تعالى وكذلك الاسم المأخوذ من الفعل
 جائز في حقه تعالى أيضاً كالخالق والرازق (الفصل الثالث) في ان تسمية الله تعالى
 بالاسماء توقيفية يتوقف اطلاقها على اذن الشرع ومعنى اذن الشرع وقوع الاطلاق
 بذلك الاسم في الكتاب والسنة وذلك لاحتراز عما يوهى باطلا ولم يكتف في عدم
 ايهام الباطل بادرالك العقل بل توقف على اذن الشرع للاحتياط وليس النزاع
 في أسماء الاعلام الموضوعية لذاته في اللغات كلفظة الله تعالى في العربية ولفظة
 يزدان في الفارسية فانه لا نزاع في جواز اطلاقها من غير توقف على الاذن وانما
 النزاع في الاسماء الموجودة من الصفات والافعال فذهبت المعتزلة والكرامية
 الى انه اذا دل العقل على اتصافه بصفة وجودية أو سلبية جاز أن يطلق عليه تعالى
 اسم يدل على اتصافه بتلك الصفة سواء ورد بذلك الاطلاق اذن شرعى أو لم يرد وكذا
 الحال في الافعال وقال القاضي أبو بكر من أصحابنا كل لفظ دل على معنى ثابت لله
 تعالى جاز اطلاقه عليه تعالى بلا توقف اذا لم يكن اطلاقه موهماً لما لا يليق بكبريائه
 فن ثمة لم يجوز أن يطلق عليه تعالى لفظ العارف لان المعرفة قد يراد بها علم يسبقه غفلة
 وذهب الشيخ الاشعري ومتابعوه الى انه لا بد من التوقيف وهو المختار والذي ورد به
 التوقيف في المشهور تسعة وتسعون اسماً فقد ورد في الصحيحين ان لله تعالى تسعة

وتسعين اسما مائة الا واحد من أحصاها دخل الجنة وليس فيها تعيين تلك الاسماء
لكن البيهقي والترمذي عيناها في روايتهما وهذه الاسماء الشريفة وتفسير معانيها
مستورة في المواقف وشرحه قال في شرح المقاصد والمشهور أن معنى احصائها
عدها والتلفظ بها حتى ذكر بعض الفقهاء أنه ينبغي أن تذكر بلا اعراب لتكون
احصاء ويشكل بعمامه مضاف كالك الملائكة وذو الجلال وقيل حفظها والتأمل
في معانيها (الكتاب الثالث في النبوة وما يتعلق به من الحشر والجزاء وغيرهما)
وفيه ثلاثة أبواب الباب الاول وفيه ستة مباحث (المبحث الاول) في معنى النبي
النبي لفظ منقول عن معناه اللغوي الى معنى عرفي أما معناه اللغوي فقبيل هو المنبئ
واشتقاقه من النبأ الذي هو الخبر فهو حينئذ مهورز أصله نبأ قلبت همزة ياء
للتخفيف وادغمت الياء في الياء وهو فاعيل بمعنى فاعل ووجه مناسبة هذا المعنى العرفي
أن النبي موصوف بالاخبار عن الله وقيل هو المرتفع على ان النبي مشتق من النبوة
وهي الارتفاع فاصله حينئذ يوق قلب الواو ياء فادغم فهو فاعيل بمعنى مفعول وهو
موصوف بهذا المعنى لعلو شأنه وقيل النبي الطريق لغة والنبي منقول منه ووجه
المناسبة أن النبي وسيله الى الله تعالى وأما معناه في العرف فهو عند أهل الحق
من الاشاعة وغيرهم من الملمين من قال الله له أرسلتك الى قوم كذا والى الناس جميعا
أو بلغهم عني ونحوه من الالفاظ المفيدة لهذا المعنى كبعثتك اليهم ونبئهم هذا وحاصل
ما قاله شارح المقاصد ان النبي انسان بعثه الله لتبليغ ما أوحى اليه وكذا الرسول
وقد يختص بمن له شريعة وكتاب فيكون اخص من النبي ولا يشترط في ارسال
النبي شرط من الاحوال الملائكية من الرياضات والجهادات في الخلوات ولا استعداد
ذاتي من صفاء جوهره عن الكدورات كما زعمه الفلاسفة فانهم زعموا أن النبي
هو من صفاء جوهره عن الكدورات وبالغ في الرياضات حتى اطلع على المغيبيات
وتصرف في عالم العناصر بما يخالف العادات ورأى الملائكة وسمع كلامهم
ولا يقولون بالبعث والارسال من الله هذا حاصل ما قاله الاصفهاني وشارح المواقف
ونقل صاحب المواقف كلماتهم الكاذبة وشنع عليهم بان قال هذا الذي ذكره تلبس
على الناس وتستر بعبارة لا يقرولون بمعناها لأنهم لا يقولون بملائكة يرون بل الملائكة
عندهم من قبيل المجردات عن المادة ولا كلام لهم يسمع الى آخر ما قال جزاء الله خيرا
(المبحث الثاني) في احتياج الانسان الى النبي لما كان الانسان محتاجا في عيشه الى
أشياء مثل الغذاء والمسكن واللباس والشخص الواحد لا يتيسر له تحصيل هذه الامور
الابشركة آخر من بني نوعه ومعاوضة تجري بينهما بان يزرع هذا ذلك ويحجز ذلك
لهذا ويحيط واحد لا آخر والاخر يعمل له الابرة وعلى هذا قياس سائر الامور فان
الانسان يحتاج في معاشه الى الاجتماع على المعاوضة وذلك لا يتنظم الا اذا كان

بينهم عدل لان كل واحد يشتهى جميع ما يحتاج اليه وينفض على مزاجه فيقع
التنازع ويختل أمر الاجتماع ويشمل الناس الهرج والمرج أى القتل والاختلاط
ولما كانت الوقائع المفتقرة غير متناهية وقع الاحتياج الى قانون كلي يحفظ العدل
وذلك القانون هو المسمى بالشرع والشرع لا بد له من شارع واضع له ولا بد أن يكون
الشارع ممتازا بالآيات الظاهرة والمهجرات الباهرة لصدقه الناس ولثلايق مزاجه
الكاذب بدعوى ذلك المنصب قال شارح المواقف والحاصل أن وجود النبي سبب
لنظام في المعاش والمعاد فيجب ذلك في العناية الالهية المقتضية لا يبلغ وجود النظام
في مخلوقاته فهذه طريقة النبوة على مذهب الفلاسفة انتهى قال الاصفهاني وذهب
الاشاعرة الى ان النبوة موهبة من الله تعالى ونعمة منه على عبده (المبحث الثالث)
في نبوة تينما عليه الصلاة والسلام خلافا لليهود والنصارى والمجوس وجماعة من
الدهرية لتأديلة الدليل الاول أنه عليه السلام ادعى النبوة وأظهر المعجزة وكل من
كان كذلك كان نبيا وانما قلنا ادعى النبوة للتواتر وانما قلنا انه أظهر المعجزة
لثلاثة أوجه الوجه الاول انه عليه السلام أتى بالقرآن وهو معجز لانه عليه السلام
طلب من فصحاء العرب معارضة أقصر سورة منه فجزوا عن المعارضة الوجه الثاني
انه عليه السلام أخبر عن المغيبات كخبره عن نزول بنى قنطوراء يعنى الترك ببغداد
ومحاربتهم وخروج نار من أرض الجبارتضى أعناق الابل بصرى وبصرى مدينة
حوران وقوله عليه السلام لعمارة قتل تلك الفئة الباقية وغير ذلك والكل وقع كما أخبر
والاخبار عن المغيبات معجز بلا شك الوجه الثالث بلوغه عليه السلام هذا المبلغ
العظيم من العلم والعمل دفعة وهو خارق للعادة أيضا ونقل عنه عليه السلام معجزات
أخر كأنشقاق القمر وتسليم البحر ونوع الماء من بين أصابعه الشريفة وغير ذلك الدليل
الثاني على نبوته جميع سيرته وصفاته المتواترة كالأزمة الصدق والاعراض عن متاع
الدنيا مدة عمره وسخاوته في الغاية وشجاعته الى حد لم يفر من أحد قط وان عظم
العرب وكالفصاحة التي أبكمت مصانع الخطباء وكالأصرار على الدعوى مع ملحقه
من المتاعب والمشاق وكالترفع عن الأغنياء والتواضع مع الفقراء وكل واحد من
هذه الامور وان فرضنا أنه لا يدل على النبوة لكن المجموع لا يحصل الا للنبي الدليل
الثالث على نبوته عليه السلام اخبار الانبياء المتقدمين في كتبهم عن نبوته عليه
السلام (تمت) في شرائط المعجزة وتقسيم الخوارق للعادة أما شرائطها على ما ذكر
في شرح المواقف أن يكون المعجز خارقا للعادة اذ لا يعجز بدونه وان يعجزه معارضته
وأن يكون ظاهرا على يد مدعى النبوة وان يكون موافقا للدعوى فلو قال معجزتى أن
أحيى ميتا ففعل خارقا آخر كنتى الجبل لم يدل على صدقه وان لا يكون ما أظهره
مكذبا له فلو قال معجزتى ان ينطق هذا الصب فنطق فقال انه كاذب في دعوى النبوة

لم يعلم به صدقه بل ازداد اعتقاد كذبه وان لا يكون متقدما على دعوى النبوة وان كان
 بزمان يسير بل مقارنا لها او متأخرا عنها بزمان يسير يعتمد مثله فلو قال معجزتي
 ما قد ظهر على يدي من قبل لم يدل على صدقه وما وقع من الانبياء قبل النبوة من
 الخوارق يسمى ارهاصا أي تأسيسا للنبوة وأما تقسيم الخوارق للعادة فاعلم أنها ستة
 الاول المعجزة وهي أمر يظهر بخلاف العادة على يدي مدعي النبوة عند تحدى
 المنكرين أي معارضتهم على وجه يعجز المنكرين عن الاتيان بمثله والثاني الارهاص
 وهو أمر خارق للعادة وقع قبيل بعثة النبي سواء صدر من النبي أولا الثالث الكرامة
 وهو أمر خارق للعادة ظهر من قبل شخص غير مقارن لدعوى النبوة مقرونا بالايان
 والعمل الصالح فالا يكون مقرونا بالايان والعمل الصالح يكون استدراجا الرابع
 المعونة وهي أمر خارق للعادة صدر من عوام المسلمين تخليصا لهم عن المحن والمكاره
 والخامس الاستدراج وهو أمر خارق للعادة من قبل شخص غيره مقرون بالايان
 والعمل الصالح. وافق لغرضه وان لم يوافق لغرضه يسمى اهانة وهي السادسة من
 الخوارق كما روى أن مسيلة الكذاب دعا لعور أن تصير عينه العوراء صحيحة فصارت
 عينه الصحيحة عوراء ولعل السحر من قبيل الاستدراج ويجوز أن يكون من
 الاستدراج ما ليس بسحر لان الاستدراج عرفا على ما يفهم من كلام البيضاوي ادناه
 الله العبد من العذاب درجة درجة بالامهال وادامة الصحة وازدياد النعمة وقال
 أيضا أصل الاستدراج الاستعداد والاستئصال درجة بعد درجة (المبحث الرابع)
 في عصمة الانبياء عليهم السلام في شرح المواقف أجمع أهل الملل والشرائع كلها على
 وجوب عصمتهم عن نعمة الكذب في دعوى الرسالة وما يلغونه عن الله تعالى الى
 الخلائق وفي جواز صدور الكذب عنهم فيما ذكر على سبيل السهو والنسيان خلاف
 فتنه الاستاذ أبو اسحق وكثير من الائمة لدلالة المعجزة على صدقهم في تبليغ الاحكام
 وجوزه القاضي أبو بكر وقال انما دلت المعجزة على صدقه فيما هو متذكر له عامدا اليه
 وأما ما كان من النسيان وقلبات اللسان فلا دلالة للمعجزة على الصدق فيه فلا يلزم
 من الكذب هناك نقص لدلائلها وأما ما سوى الكذب في التبليغ فهو إما كفر أو غيره
 من المعاصي أما الكفر فاجتمعت الامة على عصمتهم عنه قبل النبوة وبعدها وجوز
 الشيعة اظهار الكفر وقاية لنفسه عند خوف الهلاك وذلك باطل لانه يفضي
 الى اخفاء الدعوة بالكذب لضعفهم وقلة موافقيهم وكثرة مخالفيهم عند دعوتهم أولا
 وأيضا منقوض بدعوة ابراهيم وموسى عليهما السلام في زمن غرود وفرعون مع شدة
 خوف الهلاك وأما غير الكفر فاما كبارا وصغارا وكل منهما اما أن يصدر عدا أو سهوا
 فالاقسام أربعة وكل واحد منها اما قبل البعثة أو بعدها فالاقسام ثمانية أما صدور
 الكبار عنهم عدا فتنه الجمهور من محققي الاشاعة والمعتزلة وأما صدورها عنهم سهوا

أو على سبيل الخطأ في التأويل فجوزوا لا كثرون والمختار خلافه وأما الصغار فعدوا
فجوزوا الجهور خلافا للجبائي وأما صدورهما سهوا فهو جائز باتفاق أكثر أصحابنا
وأكثر المعتزلة بشرط أن ينهوا عليه فينتهوا عنه إلا الصغار التي تدل على الخسة
ودناءة الهمة كسرقة حبة أولقمة فانها لا تجوز أصلا لا عمدا ولا سهوا هذا كله بعد
الاتصاف بالنبوة وأما قبله فعند أكثر أصحابنا وجمع من المعتزلة لا يمنع أن يصدر
عنهم كبيرة أقول أي عمدا كان أو سهوا وقال أكثر المعتزلة تمتنع الكبيرة وإن تاب عنها
لأن صدور الكبيرة يوجب النفرة عن ارتكيبها والمنعور عنه لا يتبعه الناس فتفوت
مصلحة البعثة ومن المعتزلة من منع ما ينقر الطباع عن متابعتهم سواء كان ذنباً لهم
أولا كعهر الامهات أي كونهم زانيات والفجور في الآباء ودناءتهم واسترذالهم
كذا في شرح المواقف وفي شرح العقائد أنه الحق ولعل ضميري الجمع في دناءتهم
واسترذالهم راجعان إلى الانبياء ولا يعد رجوعهما إلى الآباء وعند الرافض
لا يجوز صغيرة ولا كبيرة لا عمدا ولا سهوا ولا خطأ في التأويل قبل الوحي وبعده
والمفهوم من شرح العقائد أن الشيعة كلوا رافض في هذا الحكم إلا أنهم جوزوا
إظهار ~~ال~~ كفر عند خوف الهلاك (تنبيه) العصمة عندنا على ما يقتضيه أصلنا
من استناد الأشياء كلها إلى الفاعل المختار ابتداءً أن لا يخلق الله تعالى فيهم ذنباً وهي
عند الفلاسفة بناء على ما ذهبوا إليه من القول بإيجاب الفاعل عند استعداد
القوابل ~~ل~~ أي صفة نفسانية راسخة تمنع صاحبها من الفجور وتحصيل
هذه الصفة النفسانية ابتداءً بالعلم بمعاييب المعاصي ومناقب الطاعات وتتماكد
وترسخ هذه الصفة في الانبياء بتتابع الوحي إليهم بالأوامر والنواهي والاعتراض على
ما يصدر عنهم من الصغائر وترك الأولى فإن الصفات النفسانية ~~ت~~ تكون في ابتداء
حصولها أحوالاً أي غير راسخة ثم تصير ملكات أي راسخة في محلها كذا في شرح
المواقف والمصنف لم يذكر مذهب أهل السنة في تفسير العصمة بل ذكر مذهب
الفلاسفة على وجه يؤهم أنه المذهب عندنا (تنبيه) في عصمة الملائكة اختلف فيها
فمن نفي عنهم العصمة استدلال بقوله تعالى حكاية عنهم أجمعين فيهم من يفسد فيها ويسفك
الدماء ونحن نسبح بحمدك الآية اذ فيه غيبة لبني آدم وتركيبه لأنفسهم وحكمهم
بالفساد وسفك الدماء بمجرد ظنهم وفيه انكار على الله سبحانه وتعالى فيما ينفعل
وأجيب عنه بأن الغيبة إظهار معاييب المقتاب للمخاطب والمخاطب هو الله سبحانه
وهو عالم بجميع الأشياء فلا يتصور هناك إظهار غيبة هناك وبيان التركيبة
إظهار مناقب النفس فلا يتصور بالنسبة إلى الله تعالى وبيان حكمهم ليس بالظن
بل بتعليم الله وبقراءتهم ذلك في الأوح وبيان مرادهم ليس إنكاراً على الله تعالى بل
استفسار عن الحكمة الداعية إلى خلقهم ومن أثبت لهم العصمة استدلال بنحو قوله

تعالى لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون وأجيب عنه بأنه انما يتم اذا ثبت
 عمومها لاشخاص الملائكة ولجميع الازمان ولجميع المعاصي ولا تقاطع في هذا البحث
 لانقياد الاثبات بل أدلة طرفية نظرية والمطلوب هنا العلم اليقيني جميع ذلك من شرح
 المواقف (البحث الخامس في تفضيل الانبياء على الملائكة) وقد وقع في العقائد
 النسفية أن رسل البشر أفضل من رسل الملائكة أقول وعلى عامتهم بالطريق الاولى
 وعامة البشر أفضل من عامة الملائكة وقيد عامة البشر في هذه المسئلة في التا تاريخية
 بالمتقين والمفهوم من شرح العقائد أن هذا مذهب جمهور الاشاعرة وذهب
 المعتزلة والفلاسفة وبعض الاشاعرة الى تفضيل الملائكة على البشر ورسولهم على
 رسلهم وعامتهم على عامتهم وقال أيضا في شرحه وأما تفضيل رسل الملائكة على عامة
 البشر فبالاجماع بل بالضرورة واستدل جمهور الاشاعرة بوجوه منها أن طاعة البشر
 أشق لانهم مع الموانع من الشهوة والغضب والوسوسة فتكون أفضل لقوله عليه
 الصلاة والسلام أفضل الاعمال أجزها واستدل الآخرون بوجوه منها اطراد تقديم
 ذكر الملائكة على ذكر الانبياء كما في قوله تعالى وللمؤمنون كل آمن بالله وملائكته
 وكتبه ورسله وفيه نظرقان تقديم الذكرا يدل على أفضليتهم لجواز ان يكون تقديمهم
 في الذكرا بآثار تقدمهم في الوجود وسائر أدلة الطرفين مذكورة في كتب الكلام
 أقول وأما تفضيل رسل البشر على عامة الملائكة فالعامة اما سفلية ارضية او علوية
 سماوية فالمرح في المواقف أنهم أفضل من الملائكة السفلية الارضية بلانزع أقول
 ولم يظهر لي محاربا يتهم من الكذب أن فضل رسل البشر على عامة الملائكة اتفاقا
 أو اختلافيا وأما ادعاء أن الملائكة العلوية السماوية كلهم رسل فبعيد (البحث السادس
 في كرامات الاولياء) قال في شرح العقائد الولي هو العارف بالله تعالى وصفاته
 حسبما يمكن المواظب على الطاعات المجتنب عن المعاصي المعرض عن الانهماك
 في اللذات والشهوات وفي شرح المواقف كرامات الاولياء عبارة عندنا خلافا لمن منع
 جواز الخوارق وواقعة عند أكثر اصحابنا وأبي الحسين البصري من المعتزلة خلافا
 للاستاذ أبي اسحق والحلي منا والمعتزلة غير أبي الحسين أما دليلنا على جوازها
 فهو أن الكرامة أمر ممكن اذ ليس يلزم من فرض وقوعها محال لذاته وكل ممكن
 فهو جائز الوقوع بقدرته الله تعالى وأما دليلنا على وقوعها فلقصة مريم حيث حبلت
 من غير أن يحسبها بشر ووجد الرزق عندها بلا سبب وتساقط عليها الرطب من النخلة
 اليابسة وجعل هذه الامور معجزات تذكرا عليه السلام أو ارهاصا لعيسى عليه
 الصلاة والسلام مما لا يقدم عليه منصف وقصة آصف وهي احضاره عرش بلقيس
 من مسافة بعيدة في طرفه عين ولم يكن ذلك معجزة لسليمان عليه السلام اذ لم يظهر
 على يده مقارن لدعوى النبوة كذا في شرح المواقف وأقول وذلك لما قد علمت أن شرطا

المعجزة ظهورها على يد مدعي النبوة لكنه يخالفه ما صرح في العقائد الفلسفية بأن
 كرامة الولي معجزة لئلا يلهيها على صدق دعوى نبوة النبي حيث استحق الشخص
 التابع لشريعته مرتبة الولاية تدبر واحتج من أنكر وقوع الكرامة بأنها لا تتميز عن
 المعجزة فلا تكون المعجزة حينئذ إلا على النبوة والجواب أن الكرامة تتميز عن المعجزة
 بعدم مقارنة دعوى النبوة ويشترط ذلك في المعجزة حتى لو ادعى هذا الولي النبوة لم يكن
 وليا ولا تظهر الكرامة على يده لما نقلناه سابقا من أنه تعالى لا يخلق الخارق في يد
 الكاذب بحكم العادة قال في شرح المقاصد ظهور كرامات الأولياء بكار بلحق بظهور
 معجزات الأنبياء وانكارها ليس يجب من أهل البدع والاهواء اذ لم يشاهدوا ذلك
 من أنفسهم قط ولم يسمعوها به من رؤسائهم الذين يزعمون أنهم على شيء مع اجتهادهم
 في أمر العبادات واجتناب السيئات فوقعوا في أولياء الله أصحاب الكرامات يترقون
 أديهم ويضعفون لحومهم لا يسمعونهم إلا باسم الجهلة المتصوفة ولم يعرفوا أن مبنى
 هذا الأمر على صفاء العقيدة ونقاء السيرة واقتفاء الطريقة وانما العجب من فقهاء
 أهل السنة حيث قال بعضهم فيما روي في شأن إبراهيم بن أدهم ان الناس رأوه
 بالبصرة يوم التروية ورآه آخرون في ذلك اليوم بمكة ان من اعتقد جواز ذلك يكفر
 انتهى (الباب الثاني) في الحشر والجزاء وفيه عشرة مباحث (المبحث الاول) في إعادة
 المعدوم فان المعاد الجسماني يتوقف عليها عند من يقول باعدام الاجسام دون
 من يقول بان ذنابها عبارة عن تفرق اجزائها واختلاط بعضها ببعض كما يدل عليه
 قصة ابراهيم عليه السلام في احياء الطيور اعلم أن إعادة المعدوم جائزة عندنا وعند
 المعتزلة ~~لكن~~ عندهم المعدوم شيء فاذا عدم الموجود بقيت ذاته المخصوصة
 فامكن لذلك أن يعاد عندنا اذا عدم الموجود ينتفي بالكلية مع امكان الاعادة خلافا
 للفلاسفة المنكرين للمعاد الجسماني وبعض الكرامية وأبي الحسين البصري ومحمود
 الخوارزمي من المعتزلة فان هؤلاء ماعدا الفلاسفة وان كانوا مسلمين معترفين بالمعاد
 الجسماني ينكرون اعادة المعدوم ويقولون اعادة الاجسام هي جمع اجزائها المتفرقة
 الكل من شرح المواظف لئلا أنه لو امتنع وجود الشيء بعد عدمه فاما أن يمنع لذاته أي
 لذات ذلك الشيء أو شيء من لوازم ذاته فيمتنع وجوده ابتداء لان مقتضى ذات الشيء
 أولازم ذاته لا يختلف بحسب الازمنة وان امتنع وجوده بعد عدمه شيء من عوارضه
 فيمكن وجوده بعد عدمه وعند ارتفاع ذلك العارض وأما الخصم فهو قد يدعي
 الضرورة على امتناع اعادة المعدوم وقد يستدل عليه بان المعاد انما يكون معاد العينه
 اذا أعيد بجميع عوارضه ومنه الوقت الذي كان فيه ابتداء الشيء الذي فرض اعادته
 فيلزم أن يعاد في وقته الاول وكل ما وقع في وقته الاول فهو مبتدأ فيكون حينئذ
 مبتدأ من حيث انه معاد هذا خلف الجواب أن اللازم في اعادة الشيء بعينه هو اعادة

جميع عوارضه المشخصة والوقت ليس منها ضرورة أن زيد الموجود في هذه الساعة هو
بعينه الموجود قبلها وأما كون الشيء من حيث كونه في هذا الوقت مغاير لنفسه من
حيث كونه في وقت آخر فتغاير ذهني اعتباري لا خارجي ويحكي أنه كان واحداً من
تلامذة ابن سينا صرا على كون تغاير الوقت مفيداً للتغاير بحسب الخارج بناء على
أن الوقت من العوارض المشخصة وتباحث فيه مع ابن سينا فقال ابن سينا له إن كان
الامر على ما تزعم فلا يلزمك لاني غير من كان يياخذك وأنت أيضاً غير من كان
يياخذني فثبت التلذذ وهو بمنزلة منيار (المبحث الثاني) في حشر الاجسام ووقوعه بعد
اختلافهم في معنى الاعادة فن ذهب الى امكان اعادة المعدوم قال ان الله تعالى
يعدم الموجودين ثم يعيدهم ومن ذهب الى امتناع اعادة المعدوم قال ان الله تعالى
يفرق اجزاء ابدانهم الاصلية ثم يوافق بينهم ما يخلق فيها الحياة فنقول أما جواز حشر
الاجساد فلان اجزاء الميت ان لم تنعدم فهي قابلة للجمع والحياة والله تعالى عالم بتلك
الاجزاء وان فرضت أنها عدمت جازا عادت لها لما عرفت من جواز اعادة المعدوم
وأما وقوعه فلانه جاء في القرآن العظيم أكثر من ان يحصى بعبارات لا تقبل التأويل
كقوله تعالى قال من يحيى العظام وهي رميم قل يحياها الذي أنشأها أول مرة وهو
بكل خلق عليم وانكرها الفلاسفة وقالوا ان المعاد الجسماني غير ممكن لانه لو اكل
انسان انساناً آخر وصار جزء بدن الماء كجزء من بدن الاكل فذلك الجزء اما ان يعاد
في الاكل أو في الماء كولد منه وأياً ما كان فلا يعود أحدهما بتمامه والجواب أن المعاد
هو الاجزاء الاصلية وهي الباقية من أول العمر الى آخره لجميع الاجزاء والاجزاء
الاصلية التي هي للماء كولد منه صارت فضلاً في الاكل فترد الى الماء كولد منه (تذنيب)
هل يعدم الله الاجزاء البدنية ثم يعيدها أو يفرقها ويعيدها بالتأليف الحق انه
لا يجزم في هذه المسئلة لانها لا اثبات لعدم الدليل على شيء من الطرفين والتمسك على
اعدام الاجزاء بقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه تمسك ضعيف لان التفريق اهلاك
كالاعدام فان هلاك كل شيء خروجه عن صفاته المطلوبة منه والتفرق خروج الشيء
عن صفاته المعلومة المطلوبة منه فيكون هلاكاً ومثله يسمى قتلاً عرفاً فلا يتم الاستدلال
أيضاً على الاعدام بقوله تعالى كل من عليها فان كذا في شرح المواقف حكاية مذهب
الفلاسفة في المعاد الروحاني الذي هو عندهم عبارة عن مفارقة النفس عن بدنها
واتصالها بالعالم العقلي هو عالم المجردات وسعادتها وشقاوتها هناك بفضائلها
النفسانية ورذائلها وهم أنكروا حشر الاجساد وأثبتوا المعاد الروحاني وقالوا للنفس
بعد مفارقة البدن سعادة وشقاوة وضبط الاحتمالات هنا أن النفس
قبل مفارقة البدن اما عالمة بالله تعالى وصفاته واما جاهلة بجهلها مركبان اعتقدت
خلاف الواقع أوجه لا بسيطاً وعلى كل من التقادير الثلاثة فاما ان يكون

للنفس هيئات رديئة وهي الالفية بالمشتبهات بسبب مباشرتها أولم يكن فالعالمية
 النقية عن الهيئات الرديئة مستهجة أبدا بعد مفارقة البدن بملاحظة كمالها العلى
 وبريئة عن ألم شوق المشتبهات وذلك كالمؤمن المتقى عندنا وأما العالمية الكاسية
 للهيئات الرديئة فهي بعد المفارقة متألمة بسبب اشتباهاها الى مقتضيات تلك
 الهيئات اشتياق العاشق المهجور الذى لم يبق له رجاء الوصول مادامت تلك الهيئات
 باقية لكن تزول تلك الهيئات عاقبة الامر فيزول الألم أيضا وذلك كالمؤمن الفاسق
 عندنا وأما الجاهلة جهلا مركبا فهي التى اشتباقت الى الكمال العلى ~~لكنها~~ ضلت
 طريقه فوصلت الى النقصان ففيها النقصان الذى هو الجهل المركب وفوت الكمال
 الذى هو العلم فاذا فارقت البدن تذهبت لنقصانها وفوت كمالها المشتاق اليه فتتألم به
 ألما عظيما دائما أبدا لا امتناع زوال نقصانها وامتناع وصولها الى الكمال لفقد
 القوى البدنية التى تكسب النفس بوساطتها المعارف وذلك كالكافر عندنا ولم يذكر
 فى شرح المواقف حال الجاهلة بالنسبة الى الهيئات الرديئة والظاهر أنهم ان اكتسبت
 الهيئات الرديئة فهي متألمة بسببها أيضا كما سبق وان لم يدم ذلك الألم أقول هنا
 اشكال وهو أن النفس بعد المفارقة اما أن تكون معها القوة المدركة أولا فعلى الاول
 فلم لا يجوز أن يحصل لها كمالها الذى هو المعاند للحقة وكيف يصح ما قالوا من امتناع
 وصولها الى الكمال وعلى الثانى فكيف تنبى لنقصانها وفوت كمالها وأما الجاهلة
 بالله وصفاته جهلا بسيطا فاما أن تدرك أن هذا العلم كمال فيحصل لها شوق اليه أولا
 فالثانى ان ضلت عن الهيئات الرديئة فهي ناجية من الألم لسلامتها عن ألم شوق
 الكمال وألم الهيئة الرديئة كغير المكلفين عندنا وان كانت لها هيئات رديئة تتألم
 بهم فقط لكن لا يدوم والاول وهى الجاهلة التى لها شوق الى الكمال ان حصلت لها
 الهيئات الرديئة أيضا فهي بعد المفارقة متألمة أبدا لشوقها الى الكمال وبأسسها
 من تحصيله ومتألمة أيضا بسبب الهيئات الرديئة لكن هذا الألم لا يدوم لعدم دوام تلك
 الهيئات كما عرفت وان لم تحصل لها تلك الهيئات فهي متألمة بالشوق الى الكمال
 فقط دائما أبدا حال شارح المواقف واعلم أن الأقوال الممكنة فى مسألة الامداد لا تزيد
 على خمسة الاول ثبوت المعاد الجسماني فقط وهو قول أكثر المتكلمين النافين للنفس
 الناطقة أقول أى النفس المدركة بدون البدن ثم أقول لا يبعد أن يكون من هؤلاء
 من يقول بعد ذاب القبر بادخال الروح الجسد لا للروح فقط والثانى ثبوت المعاد
 الروحاني فقط وهو قول الفلاسفة الالهيين والثالث ثبوتهم ما معا وهو قول كثير من
 المحققين كالخللي والغزالي مناوهم من قدماء المعتزلة وجهود من متأخري
 الامامية وكثير من الصوفية فانهم قالوا الانسان بالحقيقة هو النفس الناطقة وهى
 المكلف والمطيع والعاصي والمثاب والمعاقب والبدن مجرى منها مجرى الآلة والنفس

باقية بعد فساد البدن فاذا اراد الله تعالى حشر الخلق لخلق لكل واحد من
 الارواح بدنا يتعلق به ويتصرف فيه كما كان في الدنيا أقول لعسل المعاد الروحاني
 عندهم تنعيم النفس وتعذيبها بعد الموت قبل الحشر بدون تعلقها بالبدن والرابع
 انكارهم ما معاه وهو قول الفلاسفة الطبيعيين ولعلمهم يقولون ان النفس هي المزاج
 فينعدم عند الموت ويستحيل اعادة تهيأهم ان اعادة المعدوم محال وقد عرفت
 فساد (والخامس) التوقف في هذه الاقسام وهو المنقول عن جالينوس فانه قال
 لم يتبين لي ان النفس هي المزاج فينعدم عند الموت ويستحيل اعادة تهيأها وهي جوهر
 باق بعد فساد البدن فيمكن المعاد (المبحث الثالث في الجنة والنار) ذهب أصحابنا
 وأبو علي الجبائي وأبو الحسين البصري الى انها مخلوقة ان الآن خلافا لا كثيرا المعتزلة
 كابن هاشم وعبد الجبار ومن تابعهما فانهم قالوا انها مخلوقة يوم الجزاء ولما
 وجهان الاول قصة آدم وحواء واسكانهما الجنة واذا كانت الجنة مخلوقة فكذا النار
 اذ لا قائل بالفصل الثاني قوله تعالى في صفة الجنة والنار أعدت للمتقين أعدت
 للكافرين بلانظر الماضي وهو صريح في وجودهما ومن تتبع الاحاديث الصحيحة
 وجد فيها أشياء كثيرة مما يدل على وجودهما مادلالة ظاهرة قال الدواني ولم يرد نص
 صريح في تعيين مكانهما والاكترون على أن الجنة فوق السموات السبع وتحت العرش
 لقوله تعالى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وسدرة المنتهى فوق السموات
 السبع وقوله عليه السلام ستف الجنة عرش الرحمن وان النار تحت الارض انتهى
 والمعتزلة قد يستدلون على مذهبهم بقوله تعالى في وصف الجنة أكلها دائم مع قوله
 تعالى كل شيء هالك الا وجهه فلو كانت الجنة مخلوقة وجب اهلاك أهلها والجواب
 أن المراد به لاله كل شيء انه هالك في حد ذاته لضعف الوجود الامكاني فالتحقق بالهالك
 المعدوم وقد يستدلون بقوله تعالى في وصف الجنة عرضها السموات والارض
 ولا يتصور ذلك الا بعد فناهم لالمتناع تداخل الاجسام والجواب أن المراد عرضها
 كعرض السموات والارض للتصريح في آية أخرى بأن عرضها كعرض السماء والارض
 فتحمل هذه على تلك كما يقال أبو يوسف أبو حنيفة أي مثله كذا في شرح المواقيف
 (المبحث الرابع) في الثواب والعقاب أما الثواب على الطاعة فأوجبه معتزلة البصرة
 على الله تعالى مستدلين بقوله تعالى جزاء بما كانوا يعملون والجواب انه يدل على
 الوقوع لا على الوجوب وأما اطلاق لفظ الجزاء على الثواب مع انه يشعر بالاستحقاق
 فلا يكون الطاعة دليلا لاله والا فالثواب فضل منه تعالى ولا نستحقه بعملنا وأما العقاب
 ففيه بحثان (المبحث الاول) أوجب جميع المعتزلة والخوارج عقاب صاحب الكبيرة
 اذا مات بلا توبة ولم يجوزوا أن يعفو الله تعالى عنه واستدلوا بانه تعالى أوعد بالعقاب
 على الكبار وأخبر به أي بالعقاب عليها فلم يعاقب لزم الخلف في وعيده والكذب

في خبره وهو محال والجواب أن ما ذكر يدل على وقوع العقاب ولا يدل على وجوبه وهو
 المتنازع فيه كذا في شرح المواقف والجواب الخامس ماذ كره الدواني وهو تخصيص
 المذنب المغفور عن عومات الوعيد (المبحث الثاني) قالت المعتزلة والخوارج
 صاحب الكبيرة إذا لم يقب عنها يخلد في النار ولا يخرج منها أبدا واستدلوا بالآيات
 المشتملة على لفظ الخلود في وعيد صاحب الكبيرة والجواب أن الأحاديث نص على
 خروج صاحب الكبيرة من النار فالمراد من الخلود في الآيات المذكرة كورة هو المكث
 الطويل واستعمال الخلود بهذا المعنى كثير كقوله خلد الله ملكه والمراد طول المدة
 بلا شهة وأما أصحابنا فقلوا الثواب على الطاعة فضل من الله تعالى وعده فينبى به لأن
 الخلف في الوعد نقص والله تعالى متعال عنه والعقاب على المعصية عدل منه تعالى
 وله العفو عنه لأن العفو فضل ولا بعد الخلف في الوعد نقصا بل يدرج به عند العقلاء
 وعمل الطاعة دليل على حصول الثواب وفعل المعصية علة لامة العقاب فلا يكون
 الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية واجبا على الله تعالى وقالوا أيضا أن
 مرتكب الكبيرة لا يخلد في النار لقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره والايمن
 خير ولا يرى جزاء خيره الا بعد خروجه من النار للأحاديث الدالة على خروج العصاة
 من النار وأما الكفار فالمسلمون أجمعوا على أن الكفار يخلدون في النار أبدا لا يتقطع
 عذابهم سواء بالغوا في الاجتهاد والنظر في معجزات الانبياء ولم يمتدوا أو علموا نبوتهم
 وعاندوا أو لا كما قال الجاحظ وعبد الله بن الحسن العنبري الكافر المباليغ
 في اجتهاده إذا لم يمتد للاسلام ولم يلح له دلائل الحق وبقي مترددا مذورا وعذابه منقطع
 وهذا مخالف للإجماع المنعقد قبل ظهور المخالفين كما في شرح المواقف وقال
 المصنف ويرجى من فضله تعالى واطفئه عفو الكافر المباليغ في اجتهاده الطالب
 لاهدى إذا لم يصل الى الهدى وبقي ناظرا محجته إذا فان قلت على يرجي عفو الكافر
 الذي أدى اجتهاده الى الكفر قلت لانه مقصر في الاجتهاد لما ذكره الاصفهاني
 من أن الاجتهاد أي الكامل يستحق أن لا يؤدي الى الكفر فالمباليغ في الاجتهاد
 إما أن يصل الى الحق وهو مؤمن ناج وإما أن يبقى ناظرا محجته واختارتمته المنية
 قبل تمام النظر وهو كافر يرجي عفو وأما الوصول الى الكفر بعد الاجتهاد التام
 ففعال فالواصل الى الكفر مقصر في الاجتهاد فهو معذب قطعاً (المبحث الخامس)
 في العفو عن أصحاب الكبائر اتفقت الامة على جواز العفو عن الصغائر سيما
 سواء كان قبل التوبة أو بعدها وعن الكبائر بعد التوبة لكن عند أهل السنة يجوز
 العقاب على الصغيرة سواء اجتنب مرتكبها الكبائر أم لا لقوله تعالى يقولون يا ويلتنا
 ما لهذا الكتاب لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا أحصاها الآية الاحصاء إنما يكون للمجازاة
 وذهب بعض المعتزلة الى أنه ان اجتنب الكبائر لا يعذب على الصغائر لقوله تعالى

ان تجتنبوا بكائهم ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم وأجيب بأن المعنى ان تجتنبوا
أنواع الكفر نكفر عنكم سيئات المعاصي ان شئنا كذا يفهم من شرح العقائد والمفهوم
من كلام الدواني أن مذهب المعتزلة وجوب العفو عن الصغائر وان لم يتب عنها صاحبها
سواء اجتنب الكبائر أو لا واختلفوا أيضا في العفو عن الكبائر بدون التوبة بخوزه
أهل السنة لقوله تعالى ان الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء
وليس المراد بعد التوبة لأن الشرك بعد التوبة أيضا كذلك فلا يجوز نفي الغفران عن
الشرك ومنعت المعتزلة جواز سماعوا ان جاز عقلا عند الاكثريين منهم وانفقت الامة
أيضا على عدم جواز العفو عن الكفر قبل التوبة سماعوا ان جاز عقلا كذا في شرح
المقاصد قال الدواني والمراد بالعفو ترك عقوبة المحرم والمستتر عليه بعدم المواخذة
(المبحث السادس) في شفاعته محمد عليه الصلاة والسلام لأصحاب الكبائر قال
في شرح المواقف أجمعت الامة على ثبوت أصل الشفاعه المقبوله له عليه السلام لكن
هي عندنا لاهل الكبار من الامة في اسقاط العقاب عنهم لقوله عليه السلام شفاعتي
لاهل الكبار من أمتي وقالت المعتزلة الشفاعه انما هي زيادة الثواب لا لدرء العقاب
لقوله تعالى واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا ولا يقبل منها عدل ولا تنفعها
شفاعة وهو عام في شفاعه النبي وغيره وأجيب باننا لم أن تلك الآية عامة لجميع
الانفس والازمان ولوسلم عمومها فخصه بالدلائل الدالة على ثبوت شفاعه النبي
عليه السلام لاهل الكبار من مؤمنى أمتة فتوول الآية بتخصيصها بالكفار جها
بين الأدلة كذا حال الاصفهاني وقال الدواني الشفاعه لدفع العذاب ورفع الدرجات
حق لمن أذن له الرحمن من الانبياء والمؤمنين بعضهم لبعض لقوله تعالى يومئذ لا تنفع
الشفاعة الا من أذن له الرحمن ورضي له قولا وعند المعتزلة لما لم يجز العفو عن
الكبائر بدون التوبة لم تجز الشفاعه لها وأما الصغائر فنعوا عنها عندهم قبل التوبة
وبعدها فالشفاعة عندهم لرفع الدرجات (المبحث السابع في التوبة) زدتها من شرح
المواقف وفيه بحثان (المبحث الاول في حقيقتها) وهي في اللغة الرجوع وفي الشرع
الندم على معصية من حيث هي معصية مع عزم أن لا يعود اليها وفي شرح المقاصد
ومعنى الندم تحزن وتوجع على أن فعل وتغنى كونه لم يفعل فجرد الترك بدون الندم
ليس بتوبة وانما قلنا على معصية لان الندم على الطاعة أو المباح لا يسمى توبة
وانما قلنا من حيث هي معصية لان من ندم على شرب الخمر لما فيه من الصداع وخفة
العقل الى غيرهما من المفساد لا يكون تابا شرعا قال في شرح المقاصد وأما الندم
لخوف النار أو طمع الجنة فهل يكون توبة فيه تردد بناء على أنه هو الباعث أو الباعث
فيها الكونه بمعصية وهو تابع له وكذا وقع التردد في كون الندم على المعصية لقبها
مع غرض آخر توبة والحق أن جهة القبح ان كان بحيث لو انفردت لتحقق الندم فتوبة

والأفلا انتهى وقوله مع عزم أن لا يعود إليها زيادة تقرير للندم وليس بقيد احترازي
 لأن الندم على أمر لا يكون إلا عازما على عدم العود وقيل إن الندم على ما فعله
 في الزمان الماضي قد يرد في وقت الندم أن يفعل في الحال أو في الاستقبال فهذا القيد
 احتراز عنه ورد بان الندم على المعصية من حيث هي معصية يستلزم ذلك العزم
 كما لا يخفى وزاد البعض في آخر هذا التعريف قوله إذا قدر وقال صاحب المواقف
 وقولنا إذا قدر لأن من سلب منه القدرة على الزنا وانقطع طمعه عن عود القدرة إليه
 كالمحبوب إذا عزم على تركه لم يكن ذلك منه توبة أقول كلام صاحب المواقف مبنى
 على أن قوله إذا قدر ظرف للعزم وقال شارح المقاصد ما ذكره صاحب المواقف ليس
 على ما ينبغي لا شعاره بأنه لا بد في التوبة من بقاء القدرة وقد صحح التعريف في شرح
 المواقف والمقاصد بان قوله إذا قدر قيد للترك المستفاد من قوله لا يعود إليها أي يجب
 العزم على أن يترك المعصية على تقدير القدرة حتى يجب على من عرضت له الآفة
 كالجب أن يعزم على تركها لو فرض وجود القدرة أقول قد ظهر من هذا أن مثل
 المحبوب إذا عزم على ترك الفعل فقط ولم يعزم على تركه على فرض وجود القدرة
 بل وجد من نفسه أنه لو فرض وجود قدرته ينتهي منه العزم لأنصح توبته قال شارح
 المقاصد وقد شاع في عرف العوام إطلاق اسم التوبة على اظهار العزم على ترك
 المعصية في المستقبل وليس من التوبة في شيء مالم يتحقق الندم والاسف على ما مضى
 وعلا مته طول الحسرة والحزن وانسكاب الدمع ومن نظر في باب التوبة من كتاب
 الاحياء وتأمل فيما يروى من قصة استغفار داود عليه السلام علم صعوبة أمر التوبة
 (البحث الثاني في احكام التوبة) وهي خمسة (الاول) أن الزاني المحبوب أي من زنى ثم
 جب إذا ندم على الزنا وعزم أن لا يعود إليه على تقدير القدرة فهل يكون ذلك توبة منه
 أبو هاشم من المعتزلة وزعم أنه لا يتحقق منه حقيقة العزم على عدم الفعل في المستقبل
 إذ لا قدرة له على الفعل في المستقبل وقال الآخرون انه توبة بناء على انه يكتفى لحقيقة
 العزم تقدير القدرة (الثاني) ان من تاب عند مرض يخاف منه الهلاك هل تقبل
 توبته وقع التردد فيه بناء على أن ذلك الندم هل يكون لقب المعصية أم لا بل لا الجاه
 الخوف اليه فيكون كالإيمان عند البأس أي العذاب كما في الآخرة عند معاناة
 النار كما في المواقف وقال شارحه فان ذلك الإيمان غير مقبول بالإجماع ونقل
 شارح المواقف عن الآمدي أن من أشرف على الموت إذا ندم صحت توبته بإجماع
 السلف ثم قال ان التردد الذي ذكره المصنف في توبة المريض مرضا مخفيا ينافي ما نقله
 الآمدي من إجماع السلف على قبوله (الثالث) شرط المعتزلة في التوبة أمور ثلاثة أولها
 الخروج عن الظالم فانهم قالوا بشرط صحة التوبة عن مظلة الخروج عن تلك المظلة برد
 المال أو الاستبراء عنه أو الاعتذار إلى المعتاب واسترضائه ان بلغته الغيبة ونحو ذلك

وثانيها أن لا يعاود ذلك الذنب الذي تاب عنه وثالثها أن يستديم الندم على الذنب
 المتوب عنه في جميع الاوقات وليس شيء من هذه الثلاثة واجبا عندنا في صحة التوبة
 أما الخروج عن المظالم فقد قال الآمدي عن أبي بالمظلة كالقتل والضرب مثلا فقد
 وجب عليه أمران التوبة والخروج عن المظلة وهو تسليم نفسه مع الامكان ليقتص
 منه ومن أبي بإحد الواجبين لم تكن صحة ما أتى به متوقفة على الاتيان بالواجب الآخر
 كما لو وجبت عليه صلاتان فأتى بإحداهما دون الاخرى قال في شرح المقاصد قال امام
 الحرمين ربما لا تصح التوبة بدون الخروج من حق العبد كما في الغصب فانه لا يصح
 الندم عليه مع ادامة البدع على المغصوب ففرق بين القتل والغصب أقول وذلك لان
 المال المغصوب مادام في يد الغاصب كان بمنزلة الملابس لفعل الغصب والتوبة عند
 المعصية لا تصح بدون الاقلاع عنها كما صرح به في بعض الكتب وأما عدم العود
 فقد قال الآمدي ان التوبة مأثور بها فتكون عبادة وليس من صحة العبادة الواقعة
 في وقت عدم المعصية في وقت آخر بل غاية الامر انه اذا تاب عن ذنب ثم ارتكبه نجب
 عليه توبة أخرى عما ارتكبه وأما استدامة الندم فقال الآمدي يلزم على تقدير شرط
 استدامة الندم الحرج وأن يجب على من نسي الندم إعادة التوبة لفقد شرط التوبة
 الاولى وهو الاستدامة وهو خلاف الاجماع وبعض العلماء أوجب تجديد التوبة
 كلما تذكر الذنب وهو باطل أيضا لان العلم بالضرورة أن الصحابة كانوا يتذكرون ما كانوا
 عليه في الجاهلية من الكفر ولا يجتدون الاسلام فكذلك الحال في كل ذنب وقعت
 التوبة عنه (الرابع) من أحكام التوبة انه تصح عند الاشاعة التوبة عن بعض المعاصي
 مع الاصرار على بعض خلافه لا يهاشم لئلا أن الكافر اذا أسلم وتاب عن كفره مع
 استدامة بعض المعاصي صحت توبته واسلامه ولم يعاقب الا عقوبة تلك المعصية
 واستدل أبو هاشم بانه اذا ندم على ذنب ولم يندم على ذنب آخر ظهر أنه لم يندم لغيره
 والاندم على قبائحه كلها لا اشتراكها في العلة المقتضية للندم وهو القبح والجواب
 انه يجوز أن ينضم الى قبح بعض المعصية أمر من الامور المؤثرة في الندامة كعظم
 المعصية وقلة الرغبة فيها فيكون قبحها مع انضمام ذلك الأمر داعيا الى الندم
 عنها بخلاف ما اذا لم ينضم اليه بعض الامور كذا في شرح المقاصد وقال فيه
 أيضا يكتفي في التوبة عن المعاصي كلها الاجال وان علمت مقابلة لحصول الندم
 والعزم وذهب بعض المعتزلة الى انه لا بد من الندم تفصيلا فيما علم مفصلا (الخامس
 من أحكام التوبة) ان التوبة واجبة بلا نزاع أما عندنا فسمعا لقوله تعالى توبوا الى الله
 جميعا ونحو ذلك وأما عند المعتزلة ففعله لما فيه من دفع ضرر العقاب ثم المصريح في كلام
 المعتزلة ان وجوب التوبة على الفور حتى يلزم تأخيرها ساعة ثم آخر تجب التوبة
 عنه وهم يبرأ حتى ذكروا أن من أخر التوبة عن الكبيرة ساعة واحدة يكون له كبيرتان

المعصية وترك التوبة أقول لعل المراد من الساعة ما يسع التوبة وأما قبول التوبة
 فلا يجب عندنا على الله تعالى خلافا للمعتزلة وهل ثبت قبولها مع ما وعدنا قال امام
 الحرمين نعم بدليل ظني اذ لم يثبت ذلك بدليل قاطع لا يحتمل التأويل الكل من شرح
 المقاصد (المبحث الثامن) في أن أحياء الموق في قبورهم للسؤال وعذاب القبر
 للكافرين وبعض الفاسقين حق عندنا اتفق عليه سلف الامة قبل ظهور الخلاف
 أما الاول فنثبت بقوله تعالى حكاية عن أهل النار ربنا أمتنا اثنتين وأحييتنا اثنتين
 فاعتزنا بذنوبنا فهل الى خروج من سبيل فالمراد الامة قبل دخول القبر ثم الأحياء
 في القبر ثم الامة فيه أيضا بعد مسئلة منكر ونكير ثم الأحياء للعشر وأما عذاب القبر
 فنثبت بقوله تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة أدخلوا آل
 فرعون أشد العذاب عطف عذاب يوم القيامة على عرض النار صبا حار ومساء فعلم
 أنه غيره وما هو الا عذاب القبر لان الآية وردت في حق الموق والاحاديث الصحيحة
 الدالة على عذاب القبر أكثر من أن تحصى بحيث تواز القدر المشترك وأنكرهما أكثر
 المعتزلة استبعادا منهم ذلك الامرين فيمن أكلته السباع وتفرقت اجزائه في بطونها
 أو أحرق فصار رمادا فثرت به الرياح العاصفة لكن من عرف الله حق معرفته واطلع
 على كمال قدرته لم يستبعد ذلك منه تعالى فيجوز أن يعبد الله تعالى الحياة الى الاجزاء
 المتفرقة لان الله تعالى لا يهزب عن علمه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء (المبحث
 التاسع) في سائر السمعيات من الصراط والميزان وقطار الكتب وشهادة الاعضاء
 والحوض المورود وحوال الجنة والنار والاصل في اثباتها أنها أمور ممكنة
 في انفسها والله تعالى قادر عليها وأخبر الصادق عن وقوعها فتكون حقا وأنكر
 أكثر المعتزلة الصراط وقالوا ان من أثبت وصفه بأنه أدق من الشعرة وأحد من السيف
 ولا يمكن العبور عليه وان أمكن فمشفقة عظيمة فيلزم تعذيب المؤمن والجواب أن الله
 تعالى قادر على كل شيء وأما الميزان فأنكره جميع المعتزلة بناء على أن الاعمال
 اعراض فلا يمكن وزنها بالخطفة والنقل والجواب أن كتب الاعمال هي التي توزن
 كما ورد به الحديث (المبحث العاشر) في الاسماء الشرعية من الايمان والكفر وفيه
 ثلاث مسائل (المسئلة الاولى) في حقيقة الايمان هو في اللغة التصديق مطلقا
 وفي الشرع تصديق للرسول عليه السلام فيما علم بحججه به ضرورة تفصيلا فيما علم
 تفصيلا واجمالا فيما لم اجمالا يعني أن الايمان هو التصديق التفصيلي للرسول فيما علم
 محي الرسول به علما تفصيليا والتصديق الاجمالي فيما علم بحججه به علما اجماليا حتى
 ان الرجل اذا لم يعلم الاحكام الضرورية التي جاء بها النبي عليه السلام تفصيلا
 يكفيه أن يعتقد بان الرسول عليه السلام صادق فيما جاء به من عنده تعالى ثم اذا ورد
 عليه الاحكام الضرورية تفصيلا يلزمه تصديق كل واحد منها تفصيلا ولا يكفيه

حينئذ التصديق الاجمالي وفسر شارح المقاصد ما علم بالضرورة بما اشتهر بكونه
من الدين بحيث تعلمه العامة من غير اقتضار الى نظر واستدلال كوحدة الصانع
وجوب الصلاة وحرمه الخ ونحو ذلك وقال ايضا ويكفي في الاجمال فيما يلاحظ
اجمالا ويشترط التفصيل فيما يلاحظ تفصيلا حتى لو لم يصدق بوجوب الصلاة عند
السؤال عنه وبجريمة الخمر عند السؤال عنه كان كافرا أقول يفهم منه أن الجهل
بما هو من ضروريات الدين قبل أن يرد عليه ليس بكافر ثم ههنا مسألة وهي
أن التصديق المعتبر في الايمان هل هي المعرفة وان كانت بلا اختيار كن وقع بصره
على جسم فحصل له معرفة انه جدار او حجر ام شيء آخر غير المعرفة لم أوردناها لانها
مذكورة تفصيلا في شرح العقائد وحواشيه وغيرها وكون الايمان هو التصديق
مذهب الشيخ أبي الحسن الاشعري والقاضي أبي بكر والاستاذ أبي اسحق وأكثر الائمة
من أهل السنة فالأقرار شرط عندهم لاجراء الاحكام في الدنيا لما أن تصديق القلب
أمر باطن لا بد له من علامة فمن صدق بقلبه ولم يقر بلسانه فهو مؤمن عند الله
وان لم يكن مؤمنا في احكام الشرع ومن أقر بلسانه ولم يصدق بقلبه كالمنافق
فهو كافر عند الله وان كان مؤمنا في أحكام الدنيا هذاهو اختيار الشيخ أبي منصور
رحمه الله والنصوص معاضدة لذلك قال الله تعالى أولئك كتب في قلوبهم الايمان
وقال تعالى وقلبه مطمئن بالايمان كذا في شرح العقائد وقالت الكرامية هو كتمان
الشماعة وقالت طائفة هو التصديق مع الكلمتين ويروى هذا عن أبي حنيفة
رحمه الله والايمان مجموع أمور ثلاثة تصديق بالجنان واقرار باللسان وعمل بالاركان
عند جمهور المحدثين والمعتزلة والخوارج فمن أخل بالاعتقاده فهو منافق ومن أخل
بالاقرار فهو كافر ومن أخل بالعمل فهو فاسق وفاقد كما انه فاسق فهو كافر ايضا عند
الخوارج وخارج عن الايمان غير داخل في الكفر عند المعتزلة كذا ذكره البيضاوي أقول
هؤلاء الطوائف الثلاث بعد اتفاقهم أن العمل جزء من الايمان اختلفوا فذهب
الخوارج وبعض المعتزلة كالغلاف وعبد الجبار الى أنه الطاعات كلها فرضا ونفلا
وذهب أكثر المعتزلة البصرة والجبالي وابنه الى أنه الطاعات المفترضة من الافعال
والتروك دون النوافل كذا في شرح المواقف ولم أجدهم التصريح بان مراد جمهور
المحدثين من العمل ما هو لكن قال المصنف بهد بيان خروج العمل من الايمان بعطف
الاعمال على الايمان في مثل قوله تعالى والذين آمنوا وعملوا الصالحات وأما قوله عليه
السلام الايمان بضع وسبعون شعبة أفضلها قول لا اله الا الله وأدناها ما طاعة الاذي
عن الطريق فعناء شعب الايمان بضع وسبعون الحديث لان اماطة الاذي غير داخل
في الايمان اتفاقا انتهى وهذا الاتفاق يشعر بان مرادهم من العمل غير النوافل
وكذا يكون المحل بالعمل فاسقا عندهم بشعر بذلك ثم أقول هذا المحل لا يخلو من

الاضطراب فتأمل (المسئلة الثانية) في الكفر قال في شرح المواقف هو خلاف
الايمان فهو عندنا عدم تصديق الرسول في بعض ما علم بحقيقته به ضرورة قال شارح
المقاصد والطاهر أن هذا أعم من تكذيبه عليه السلام في شيء مما علم بحقيقته به على
ما ذكره الامام الفزالي رحمه الله لشموله الكافر الخالي عن التصديق والتكذيب
انتهى أقول فان قلت اذا كان عدم التصديق في بعض أعم من التكذيب فيه ومن
الخلو عن التصديق والتكذيب فيه يلزم أن يكون خلو الذهن عن بعض ضروريات
الدين كفرا وقد علم فيما سبق أنه ليس بكفر قلت لان ذلك اللزوم لان الايمان اذا كان
تصديق النبي في جميع ما علم بحقيقته به اجمالا أو تفصيلا فالكفر عدم تصديقه في البعض
لا اجمالا ولا تفصيلا بخالي الذهن عن بعض ضروريات الدين مصدق له اجمالا
وان لم يكن مصدقا له تفصيلا لم يكن له تصديق اجمالي أيضا لكان كافرا
بلا ريب وفي شرح المواقف فان قيل فساد الزناد لا يفسد الغيار بالاختيار لا يكون
كافرا اذا كان مصدقا بالرسول في كل ما علم بحقيقته به بالضرورة وهو باطل اجماعا قلنا
جعلنا الشيء الصادر عنه باختياره علامة للتكذيب فحكمنا عليه بكونه كافرا غير
مصدق ولو علم أنه شد الزناد لانه عظيم دين النصاري واعتقاد حقيقته لم يحكم بكفره بينه
وبين الله تعالى وكذا من سجد للشمس فان سجد به يدل بظاهره على أنه ليس بمصدق
ونحن نحكم بالظاهر حتى لو علم أنه لم يسجد لها على سبيل التعظيم واعتقاد الالهية
بل سجد لها وقلبه مطمئن بالتصديق لم يحكم بكفره فيما بينه وبين الله تعالى وان أجرى
عليه أحكام الكفر في الظاهر لا يقال أطفال المؤمنين لا تصديق لهم فيلزم أن يكونوا
كفار المؤمنين وهو باطل لاننا نقول هم مصدقون حكمنا لهم من الدين ضرورة
أنه عليه السلام كان يجعل ايمان احد الابوين ايمانا للاولاد كذا في شرح المواقف
(المسئلة الثالثة) في تفصيل الكفار قال شارح المقاصد الكافر اسم لمن لا ايمان
له فان أظهر الايمان خص باسم المنافق وان طرأ كفره بعد الاسلام خص باسم المرتد
لرجوعه عن الاسلام وان قال بالهين أو أكثر خص باسم المشرك لا ثباته الشريك
في الالهية وان كان متدينا ببعض الاديان والكتب المنسوخة خص باسم الكتابي
اليهود والنصاري وان قال بقدم الدهر واسناد الحوادث اليه خص باسم
الدهري وان كان لا يثبت الباري أي الخالق أصلا خص باسم المعطل وان كان مع
اعترافه بنبوة النبي وأظهاره شعائر الاسلام يظن عقائده كفرة بالاتفاق خص
باسم الزنديق وهو في الأصل منسوب الى زندي اسم كتاب أظهره رجل وادعى أنه تأويل
كتاب المجوس الذي جاء به من يزعم المجوس أنه نبيهم أقول اختلاف هذه الاسامي
باعتبار اختلاف الاحوال لا ينافي أن يجمع اسمان أو أكثر في أحد باعتبار اجتماع
الحالين المذكورين أو أكثر مثلا من أثبت الهين وتدين ببعض الاديان فهو مشرك

وأهل كتاب ثم أقول في الفرق بين المتأفق والزنديق على ما ذكره شارح المقاصد
 خفاء إلا أن يقال الزنديق هو الذي يبطن الكفر بآيات المدونة في الكتاب المذكور لا من
 يبطن أي كفر كان قال في القساموس الزنديق بالكسر من التنوية أو القائل بالنور
 والظلمة أي بأن الأول خالق الخير والثاني خالق الشر أو من لا يؤمن بالآخرة أو بالربوبية
 أو من يبطن الكفر ويظهر الإيمان أو هو معرب من دين أي دين المرأة جمعه زنادة
 أو زناديق وقد ترندق والاسم الزندقة (الباب الثالث في الإمامة) وفيه خمسة مباحث
 (المبحث الأول في وجوب الامام) اعلم أن الإمامة خلافة الرسول عليه السلام
 في إقامة قوانين الشرع وحفظ حوزة الملة أي ناحيتها على وجه يجب اتباعه على كافة
 الأمة وبهذا القيد الأخير يخرج من نصبه الامام في ناحيته كالتقاضي مثلا ويخرج
 المجتهد إذ لا يجب اتباعه على الأمة ككافة بل على من قلده خاصة ويخرج الأمر
 بالمعروف أيضا كذا في شرح المواقف وقد اختلف في وجوب نصب الامام قال
 الامامية والاسماعيلية يجب نصب الامام على الله تعالى وأرجبه المعتزلة والزيدية
 علينا عقلا أي بالدليل العقلي وأرجبه أصحابنا علينا سمعا وقالت الخوارج لا يجب
 نصب الامام أصلا لا على الله ولا علينا لا عقلا ولا سمعا لئلا في عدم وجوبه على الله
 ما من أنه لا وجوب عليه تعالى وأما وجوبه علينا سمعا فلو جهل بين الأول أنه
 تواتر إجماع المسلمين في الصدر الأول بعد وفاة النبي عليه السلام على امتناع
 خلوا الوقت عن خليفة وامام والثاني أن في نصب الامام دفع ضرر مظنون
 ودفع الضرر المظنون واجب على العباد إذا قدروا عليه بإجماع الأنبياء واتفاق
 العقلاء بيان الصغرى أن البلد إذا خلا عن رئيس قاهر بأمر بالطاعات وينهى
 عن السيئات ويدبر بأس الظلمة عن المستضعفين استحوذ أي استولى عليهم الشيطان
 وفشاهيهم الفسوق والعصيان وشاع الهرج والمرج كذا في شرح المواقف
 والاصفهانى (المبحث الثاني) في شروط الإمامة وهي تسعة (الأول) أن يكون
 الامام مجتهدا في أصول الدين وفروعه ليمتكن من إقامة الحجج وحل الشبه في العقائد
 الدينية مستقلا بالفتوى في التوازل (والثاني) أن يكون ذا رأى وتدبير يدبر الوقائع
 وأمر الحرب والسلم أي الصلح (والثالث) أن يكون شجاعا قوى القلب لا يخجن عن
 القيام بالحرب ولا يهوله إقامة الحد ود ضرب الرقاب واجمع من العلماء تساهلوا
 في هذه الصفات الثلاث وقالوا إذا لم يكن الامام متصفا بها ينبى من كان
 موصوفا بها (الرابع) أن يكون عدلا إذ لو لم يكن عدلا لا يؤمن في صرف أموال
 الناس في مشتهياتهم وتضييع حقوق المسلمين وتنقض هذه الصفة أن يكون مسلما
 (الخامس) العقل (السادس) البلوغ لأن المجنون والعبي ليس لهما ولاية على أنفسهم ما
 فكيف يتصور ولا يتهما على كافة الناس لأنهم ما يسابعدين (السابع) الذكورة

لان النساء ناقصات عقل ودين (الثامن) الحرية لان العبد مستحق بين الناس
 (التاسع) أن يكون قرشياً خلافاً للخوارج وجمع من المعتزلة لتناقض قوله عليه السلام
 الاثمة من قریش والاثمة بجمع معرف باللام فيفيد العموم فان الالف واللام في الجمع
 للعموم حيث لا عهد ولا عهد ههنا ثم انه لا يشترط في الامامة العصمة عن الذنوب
 خلافاً للاسماعيلية والامامية (المبحث الثالث فيما ثبت به الامامة) اجمع الامة
 على انها تثبت بالنص من رسول الله صلى الله عليه وسلم ومن الامام السابق أقول أي
 الامام السابق النابتة امامته بنص رسول الله صلى الله عليه وسلم وهذا القيد لم يذكره
 ولكنه مراد به من يتدبر السياق وانما الخلاف فيما اذا بايع أهل الحل والعقد
 شخصاً مستعداً للامامة وفيما اذا استولى شخص مستعداً للامامة بشوكته على بلاد
 المسلمين فقال بامامتهم أهل السنة والجماعة والمعتزلة خلافاً لكثير الشيعة فانهم قالوا
 لا طريق الا للنص لوجوه (الاول) أن اثبات الامامة بالبيعة قد يقضى الى الفتنة
 لاحتمال أن يبايع كل فرقة شخصاً ويدعي كل فرقة ترجيح امامهم ويقع بينهم المحاربة
 (والثاني) أن أهل البيعة وهم أهل الحل والعقد لا يعتبر بعلمهم واختيارهم والامام
 حجة على من عداهم لانهم لا يملكون التصرف بأنفسهم في أمور المسلمين فكيف
 يجعلون شخصاً آخر ملكاً على المسلمين يتصرف فيهم أقول حاصل كلامهم هذا
 ان الامامة ان ثبتت بالبيعة فانما تثبت ببيعة جميع المسلمين وهو متعذر وبيعة البعض
 لا تصير حجة على الجميع (والثالث) ان الامامة نيابة الله ورسوله فلا تثبت الا باذنهما
 أولاً وبالواسطة أقول دليلهم الثالث يدل على عدم ثبوت الامامة بالبيعة والاستيلاء
 بخلاف الاولين فانهم ما يدان على عدم ثبوتهم بالبيعة فقط وأجيب عن دليلهم الاول
 بأن الفتنة تندفع بترجيح الاورع الاسن الاقرب الى الرسول عليه السلام كما رجحت
 الصحابة أبا بكر رضي الله تعالى عنه على سعد بن عبادة وعن الثاني بأنه منقوض
 بأن الشاهد ليس له أن يتصرف في المدعى عليه ومع ذلك يجعل القاضي بسبب
 شهادته متصرفاً فيه بالحكم عليه وعن الثالث بأنه يجوز أن يكون اختيار الامة
 أوطأ والشوكة عن الامة لاذن الله تعالى ورسوله لذلك الشخص (المبحث الرابع)
 ان الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم أبو بكر الصديق وذلك باجماع
 الصحابة خلافاً للشيعة فانهم قالوا الامام الحق بعد رسول الله عليه الصلاة والسلام
 على رضي الله عنه ولا طرفين حجج ومدافعات مذكورة في المقصلات هذا آخر ما أردنا
 اثباته في هذه الاوراق من كتاب نشر الطوالع لسبحا قل زاد المرعى رجة الله عليه وعلى
 مصنف الاصل وقد حررناه بمدينة الرها سنة ست وستين ومائة والقب (تذييل) في ذكر
 الفرق التي أشار اليها النبي عليه السلام بقوله ست فرق أمتي ثلاثا وسبعين فرقة كلها
 في النار الا واحدة قيل للنبي صلى الله عليه وسلم ومن هم الفرقة الساجية فقال النبي

عليه السلام الذين هم على ما أنا عليه وأصحابي وكان ذلك من مجزاته عليه الصلاة والسلام حيث وقع ما أخبر وقال شارح المواقف نقلا عن الآمدي ما حاصله أن المسلمين كانوا عند وفاة النبي عليه الصلاة والسلام على عقيدة واحدة سوى المنافقين ثم نشأ الخلاف وترقى شيئا فشيئا حتى صار المسلمون ثلاثا وسبعين فرقة انتهى قالوا وأما الفرقة الناجية المستثناة في الحديث المذكور فهم الأشاعرة والسلف من المحدثين وأهل السنة والجماعة ومذهبهم خال عن بدع سائر الفرق قال شارح المقاصد المشهور من أهل السنة في ديار خراسان والعراق والشام وأكثر لاقطارهم الأشاعرة أصحاب أبي الحسن الأشعري وفي ديار ماوراء النهر أهل السنة الماتريدية أصحاب أبي منصور الماتريدي وماتريد قرية من قرى سمرقند وبين الطائفتين اختلاف في بعض الأصول كسئلة التكوين وغيرها ولا ينسب أحدهما إلى البدعة الرسالة المسماة بالزوراء لخلال الدين الدواني عليه الرحمة

(بسم الله الرحمن الرحيم عليك الاعتماد يا كريم في التعميم)

الجلالاته لوليه بذاته والصلاة منه على مرتبته الجامعة لجميع صفاته (وبعد) فهذه نبذة من الحقائق بل زبدة من الدقائق منبثة عن تشبيهات مبنية على تشبيهات تنبيه الراقيين على أوطئة الغفلات في ظلمة ليل الخجب والجهالات فقد دطلع الصباح ونادى منادى الحق حتى على الفلاح بل أوشك أن تطلع شمس الحقيقة من مغربها وتقع الأمثال الواردة على لسان النبوات في مضربها وانها على نخط جسد يد وطرز سديد والنظر فيها على ذلك شهيد قد أبرزتها الرحمة الأزلية اجابة لدعاء صدر عن لسان استعداد والله الهادي إلى سبيل الرشاد ان ربك لبالمصداق (تعميد) العلة للشيء بالحقيقة ما يكون سببا لنفس ذلك الشيء فان ما هو علة لظهوره مثلا فليس بالحقيقة علة له بل لوصف من أوصافه وهو ظاهر وكون الماهيات غير مجعولة بمعنى أن كون الانسان انسانا مثلا غير محتاج الى الفاعل لا ينافي ما ذكرنا اذ نهى بها انها بذواتها اثر للفاعل وبعد ذلك لا يحتاج الى تأثير آخر في كونهما ونقي الاحتياج اللاحق لا ينافي الاحتياج السابق فاحسن تدبره (تذكرة واستقصار) اما تين لك بما قرع سمعك في الحكمة الرسمية من ان حدوث الشيء لا عن شيء محال لان الثاني في الحدوث الذاتي أيضا كذلك ما أبصره ان تحدث ذلك فاذن المعلول ليس مبين الذات للعلة ولا هو لذاته بل هو بذاته ذات العلة شأن من شؤنه وجهه من وجوهه حيثية من حيثياته الى غير ذلك من الاعتبارات اللائقة (تبصرة) فالمعلول اذن ليس الاعتباريا محضاً ان اعتبر من حيث نسبته الى العلة وعلى النحو الذي اتسبب اليها كان له تحقق وان اعتبر ذاتا مستقلا كان معدوما بل ممتعا (تشبيه) السواد ان اعتبر على النحو الذي

هو في الجسم أعني أنه هيئة للجسم كان موجودا وان اعتبر أنه ذات مستقلة كان
معدوما بل ممتنعا والثوب اذا اعتبر صورة في القطن كان موجودا واذا اعتبر مبيانا
للقطن ذاتا على حمله كان ممتنعا من تلك الهيئة فاجعل ذلك مقبلا لجميع الحقائق
تعرف قول من قال الاعيان الثابتة ما شئت رائحة الوجود وانها لم تظهر ولا تظهر أبدا
بل انما يظهر رسمها (تنبيه) لما كان منتهى السلسلة العلوية واحدا والكل معلول له
أما بداهة أو بواسطة فهو الذات الحقيقية والكل شئونه وحيثياته ووجوده الى غير
ذلك من العبارات اللائقة فليس في الوجود ذوات متعددة بل ذات واحدة لها
صفات متكررة كما قال الله تعالى هو الله الذي لا اله الا هو الملك القدوس السلام
المؤمن المهيمن العزيز الجبار المتكبر (تذكرة أخرى) كانت قد تفتنت فيما نبهت
عليه في المباحث النظرية من ان انعدام الشئ بالمرء محال ان كل ممكن لما كان جائز
العدم لذاته فلا يجوز ان تغاير ما هو الذات بالحقيقة اذ لا بد لكل جائز الوجود من نسخ
ذات باق وينتهي الى ما لا يتطرق اليه جواز العدم والالكان له نسخ آخر ويتسلسل
فاذن كل شئ هالك الا وجهه والواجب واحد فالتحدث بالممكنات كلها في ذلك
النسخ الباقي كل من علمها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام (تنبيه) فزوال
المعلول بالحقيقة ظهور العلة بطور آخر وتجليها بوجه نسبي مغاير للوجه الاول فهو
اذن من ايلة العلة لا اعتباراته وتطوره في شؤن ذاته (ازاحة وهم وانارة فهم) نسبة
الاقول الى التواني أم جميع النسب لا يشابهها شئ من النسب حق المشابهة ولا يباينها
شئ منها كل المباينة فكل ما قبل أو يقال في تقريب تلك النسبة بالنسبة الى الافهام
فهو بعيد من وجهه أعني انه ان جعل على انه منطبق على حقيقة الامر كان مبعدا
وان لو حظ من الوجه الذي به يناسب كان مقربا فلا تظن انه تعالى مادة الممكنات
أو معرض لها الى غير ذلك من الاعتبار التي توهمها العبارات فلا كل ما أملت
عيون الطبايروى نظم

وان في صاخر من نسج تسعة * وعشرين جرفا عن معاليه قاصر
(بسط وطاق) اذا اعتبرت الامتداد الزماني الذي هو محتد التغيير والتبدل وعرش
الحوادث الكونية بما يقارنه من الحوادث جلية واحدة وجدته شأننا من شؤن العلة
الاولى محيطا بجميع الشؤن المتعاقبة ثم ان امعنت النظر وجدت التعاقب باعتبار
حضور حدود ذلك الامتداد وغيبوبة ما بالنسبة الى الزمانيات الواقعة تحت محيطه
وأما المراتب العالية عليه فلا تعاقب بالنسبة اليها بل الجميع متساوية بالنسبة اليها
متحاذية في الحضور لا يماثلها ذلك بأعلى شواهد العوالي ليس عند ربك صياح
ولا مساء (تنبيه) اذا أخذت امتداد مختلف الاجزاء في اللون كخط مختلف اللون
في اجزائه ثم أمرته في محاذاة ذرة أو غيرها مما تضيق حذقته عن الاطالة بجميع

ذلك الامتداد ليس تلك الالوان المختلفة متعاقبة في الحضور لديهم بالاضيق تطورها
متساوية في الحضور لديهم لقوة احاطتك فاعتبروا يا اولى الابصار (كشف غطاء)
عناك في طي هذا الوطاء قد انكشف لك الغطاء واطلعت على تضائيس اسرار
لم ينكشف الى الآن قناع الاجمال عن جمال حقائقها واسم تطلعت طوالع انوار
لم تطلع قبل هذا من مشارقها منها وجه احاطة علم الاول تعالى بالماضي والمستقبل
والحال على وجه يتعالى عن التبدل والاتصال فانه مما خفي على كثير من الجهال
حتى تاهوا في تيه الضلال ووسعوا دائرة القيل والقال ومنها كفية وجود الحوادث
وزواياها والتخلص عن الشبهة التي تلزم على تحقيق سبب حالها على طور اهل النظر
وعن التسكيات الشاقة التي يلتزمونها في ذلك على النحو الذي يلائم طباعهم ويوافق
ما قرع من صدى كلمات ائمتهم الغابر بن اسماعيل مما لا تخفى بشاعته على من خالص
دائفته عن مرارة المراء وسلم بصيرته عن غشادة الامتراء ومنها سر النسخ وحقيقة
وانه ليس فيه نقص او نقص فان الحكم التدويني يحاذي الحكم التكويني
وكما ان التعاقب هناك في نظرا المحبوسين في مطمورة الزمان الملاحظين من مضيق كوة
الحال فكذا الحال ههنا لا تغير ولا اذ قال الا في نظر من تغير عليه الماضي والحال
والاستقبال (تذكرة) ليست الحقيقة الواحدة تظهر في البصر بالصورة المعينة
المكتنفة بالعوارض المادية بشرط حضور المادة وملازمة وضع معين من محاذاة
وقرب وعدم حجاب الى غير ذلك وهي بعينها تظهر في الحس المستتر بصورة تشابهها
من غير تلك الشرائط وهي في الحالة التي تقبل التكثير بحسب الاشخاص كصورة
زيد وعمر ويكره تمظهر تلك الحقيقة في العقل بحيث لا تقبل التكثير وتصبح افراد
التكثير في الصورة المبصرة والمتخيلة منفردة في الصورة العقلية ثم الصورة متساوية
في قبول التكثير فان صور الانواع من حيث خصوص نوعيتها متساوية ومن حيث
صورة جنسيتها واحدة وهكذا الى جنس الاجناس فيتحد في صورته جميع انواعها
لا يمكن تمايز عن جنس آخر يقابلها واذا اعتبرت من المفهومات ما يشمل جميع الحقائق
والاعتبارات اتحد الكل في صورته كاشي والممكن العام ممثلا (تبصرة) فاذا
تذكرت ذلك فحسب ان الصورة ولو عقلية غير الحقيقة بل هي من ملاسها المختلفة
عليها باختلاف المشاعر والمدارك ثم ان تلك الحقيقة مع وحدتها الذاتية قد تظهر
في صور متساوية متخالفة الحكم كصور الاشخاص وقد تظهر في صورة واحدة
كالصورة العقلية وكان المتخالفين في الصورة في وطن قد يتحدان فيها في موطن آخر
قد تتعاكس الصورتان في الوطنين اعني انه تظهر احدهما بصورة خاصة في موطن
والاخرى بصورة اخرى في ذلك الموطن ثم تظهران في موطن آخر على عكس الصورتين
فتظهر هذه بالصورة التي كانت للاخرى والاخرى بالصورة التي كانت لهذه كالمخرج

الظاهر في الرؤيا بصورة البصا. الى غير ذلك من الامور المألوفة بممارسة التعبير
فابقن ذلك فانه مدر لعزيز المثال (تنبيه) كأنك فيما قرع سمعك من هذه المقدمات
اطلعت على حقيقة الانطباق بين العوالم بل على حقيقة العوالم بل انكشاف عليك
اسرار غامضة من حقيقة احوال المبدأ والمعاد وتيسر عليك مشاهدة الواحد الحقيقي
في الكثرات من غير شوب بمزوجة ولا انفصال وتسلقت به الى حقائق ما انبأ عنه لسان
النبوات من ظهور الاخلاق والاعمال في المواطن المعادية بصورة الابدان وكيفية
وزن الاعمال وسر حشر الافراد بصورة الاخلاق الغالبة واطلعت على سر قوله تعالى
وان جهنم لمحيطات بالكافرين وقوله تعالى الذين ياكلون اموال البنات ظلمات
ياكلون في بطونهم ثم نار اوسيه ملون سعيه وقول الخاتم الفاتح عليه وعلى آله افضل
الصلاة والتحية الذين يشربون في آنية الذهب والفضة انما يخرج في بطونهم نار جهنم
وقوله عليه الصلاة والسلام ان الجنة قبهان وان غراسها سبستان الله وبجوده الى
غير ذلك من غوامض الحكم والاسرار الالهية وعلمت ان جميع ذلك على الحقيقة لا على
التمثيل والتأويل كما انتهى اليه نظر بعض الواغئين في القمص عن الحقائق بطريق البحث
البحث فانه قدور ظاهر كما لا يخفى (شك وتحقق) اعلم انه قدور كيف يكون العرض
بعبئه هو الجوهر وكيف يكون الماهي جسد او حال ان الحقائق متخالفة بذواتها
فقدور قدور هذا البذل ان الحقيقة غير الصورة فانها في حد ذاتها وصرافة حد ذاتها
عارية عن جميع الصور التي تجعل بها ~~الصور~~ انها تظهر في صورة تارة وفي غيرها أخرى
والصورتان متغايرتان قطعا لكن الحقيقة المتجسمة في صورتين بحسب اختلاف
الموطنين شيء واحد (تنبيه) ما أشبه ذلك ما يقوله أهل الحكمة النظرية ان الجوهر
باعتبار وجودها في الذهن اعراض قائمة به محتاجة اليه ثم هي في الخارج قائمة
بانفسها مستغنية عن غيرها فاذا اعتقدت ان حقيقة تظهر في مواطن بصورة
عرضية محتاجة وفي أخرى بصورة جوهرية مستقلة مستغنية فاجعل ذلك تأنيسا
لذلك كسر به صورة بتوطينك عنه في بدء النظر حتى يأتبك اليقين وتتعدد الافق المبين
وترى بعين العيان ما يجهز عنه البيان وتشرف على حقيقة قول سيدنا النبي المبعوث
لتتميم بناء النبأ والانباء الزوم آخر الموت وقول صاحب سره وباب مدينة علمه عليه
وعليه افضل الصلاة والسلام الناس نيام فاذا ما تواتر بهموا (زيادة كشف) ارايت
الحقيقة الواحدة كيف ظهرت على القوة العاقلة بصورة وحدانية لطيفة مجردة
ثم ظهرت على الحواس بصورة متخالفة ~~كثيرة~~ مادية فكانت انزات مع النفس من
صرافة تجرد هاو وحدتها الى التمسك كيف والتعدد فاذا وصلت النفس الى مرتبة
الحواس وصلت هي الى غاية ~~التمسك~~ ثم اذا ترقى الى مرتبة التجرد فوجدت هي
فالحقائق مع النفس معودا ونزولا فهي اذن موجودة في النفس لا خارجة عنها وهي

تصايفها في واطن الختافة وتصبغ في كل وطن من مواطنها باحكامه من الوحدة
والكثرة واللطافة والكثافة ومن ثمة أقول شأن العلم تكثير الواحد وتوحيد الكثير
(رحمن) والميز الذي هو محدد الكثرة انما هو بالنفس وفي النفس فاذا انغمضت عن
وعما يظهر عليها في مدارك هبوطها و مدارج صعودها ما وجدت الا عينها ساذجة
عن كل ميز وغيرية بل اوجدت اذا وجدت فأطفى المصباح فقد طلع المصباح (تنبيه)
فالنفس كما أظهرت مادة جميع الصور وأرض كل الحقائق فيها ثبتت أصولها ومنها
ثبتت فروعها فهو الكتاب الجامع والاسم الاعظم والعرش المجيد الذي هو مستوى
الرحمن المقتضى بالرجة الابدادية ظهور جميع الممكنات بتفاصيلها وفيها تعدد النفس
الرحمانية الواحدة في حشد ذاتها فالحقيقة واحدة مادامت عقلا صرفا فاذا تحركت
هابطة وظهرت في النفس عددها النفس بماله من الاستعداد الذاتي لقبول احكام
التنزيلات فصارت عددا وهذا معنى قول قدماء الاساطين من الحكماء العدد عقل
متحرك فاعرفه فقد انكشف لك الامر بقدر ما يمكن كشفه (تكملة) ثم ان النفس لما تم
بشهورها أمر الظهور فقام أمر الاشعار بنفسها الهوائي المقطع بالتقطيعات الحرفية
فكما ان النفس الرحمانية ظهرت فيها وبها بصورة الحقائق المتعددة ظهرت نفسها
الانسانية ايضا بسيم ابصور الكمالات المختلفة فكان صدى لاصل الحقائق أو عكس
لصورها انعكست منها السددة صقا الى ما ينسبها من الهوائيات ما بين الروح
الحيواني الذي هو مستواها وأول من المجانسة ثم ذلك الصدى ما رجع الا الى النفس
وتلك العكوس ما ظهرت الاعلى افرجح الامركاء الى النفس فاذا رجعت الى الله فقد
تم الامر الا الى الله تعالى الامور (ختم ووصية) فقد أودع في تلك الفصول اصول
ان ايقنتها سهلت عليك لغوامض الالهيّة وانصحت لايك الحقائق الخفية فصنفا
عن غير أهله ولا ترضى بها على أهلها فان ترك الاول ضلال واضلال وفعل الثاني
ظلم ووبال وعليك بتعرف الاستيهال بكثرة الاختيار واياك والاعتذار بطواهر الآثار
فهذه الطبقة أعز في الناس من الكبريت الاحمر بل لا تكاد توجد الا في الاقل الاندر
واعلم ان ما يلحقك من التبوته في سوقها الى أهلها أهون مما يلزمك في افشائهم عند
غيرهم فان الاول تأخير والثاني تقويت والمؤخرية مدارك دون الفاتات وأنت
تعلم ان الزمان قد فشا فيه المد والعناد وشاع الجهل والاضرار في البلاد فكان
على بصيرة في أمرك ذا عزيمة في شرك وجهرك وتيقن ان ثبت الحقائق الى غير أهلها
مذموم في الطرائق كلها وقد تواردت بذلك الانذارات النبوية وتعاضدت فيه
الاشارات الولوية ولا تنفيق صدرك عن ينكر قدرك وكن كما قال افلاطون لا يضرن
جهل غيرك بك علمك بنفسك وكن متعرضا لنفحات الله في أيام دهرك فان للاوقات
خواص يعرفها العارفون واذا أوردك رائد انظر هذا المرتع المقدس والمرقف المونس

فقل لاهلك من القوى الدراكه امكثوا انى آنت نار العلى آتيكم منها بقبس أو أجد
على النار هدى واخضع نعليك انك بالواد المقدس طوى ولا تغتر بحبال خيال
أهل الجسد اذ فانه سحر مقترى وألق ما فى يمينك تلقف ما صنعوا انما صنعوا سكيد
ساحر ولا يفلح الساحر حيث أتى ولا تنسنى فى أوقاتك وأشركنى فى صواح دعواتك
والصلاة والسلام على المقدسين خصوصاً سيدنا سيد الكل فى الكل وعلى آله
وصحبه أجمعين والحمد لله رب العالمين فجز تحريره بين مؤلفه الفقير الى رحمة ربه الفنى
محمد بن أسعد بن محمد المشتهر بجلال الدواني بعد العشاء الأخيرة من ليلة الخميس الثامن
عشر من جمادى الآخرة سنة اثنتين وسبعين وثمانمائة الهجرية ببلدة تبريز جاها الله
عن الحوادث والفن فى الزاوية المباركة المظفرية شكر الله سعي بانيها وأسكنه أعلى غرف
الجنان وكان فى يوم الاربعاء الثالث عشر من ربيع الآخر من هذه السنة وقوع حادثة
الحرب الذى وقع بين عساكر آمد وديار بكر وعساكر أذربيجان والعراق وهجوم
الاقواين على الآخرى وتلاطم أمواج الفتن هكذا وجدت مكتوباً فى آخر نسخة نقلت
منها هذه النسخة فرحم الله مؤلفها وناسخها ومن يستنسخها ويطالع فيها وقد نجز
تحريرى ببلدة الرها سنة سبع وستين ومائة وألف وأنا الفقير الى آلاء ربه ذى المواهب
محمد المدعو بين أترابه بالراغب الوالى اذ ذال بولاية الرفعتين وقد تم

(بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين)

أما بعد الحمد لله * والصلاة على نبيه * فانى لما فرغت من تهذيب الرسالة الموسومة
بالزوراء المشتملة على زبد من الحقائق ونبد من الدقائق وهى من خصائص الزمان *
اذ قد احتوت على اسرار لم تكن مكشوفة القناع الى الآن * بل على ابتكار
لم يطمنهن ائس قبلهم ولا جان * وكانت مجملته معضلة يستعصى على بعض الطالبين
أبياتها * ويحتفى على جل الناطرين خبياتها * التمس منى بعض الصادقين
فى الطلب * المتحليين بدقائق حسن الادب * ممن حمدت سيرته * وزكت سيرته
وذكت بصيرته جعله الله كاسمه علياً على مراقى المعالى * وخلصه شجاعاً عن الزمان
القاطعة عن العوالى * أن أكتب عليها حواشى * ترفع عنها الغواشى * فأجبت به
الى مسؤله * وأعنته على أموله * واكتفيت بقدر الضرورى فى تفهيم ما فيها *
وما أقدمت الا على سبيل الندرة على تفصيل ما فى مطويها * فان ذلك خطب عظيم
يستدعى توجهها لا نقا * ونجرداً فانقا * وعسى أن يتيسر فى ثانى الحمال * على فراغ من
البال * وشرطت على نفسى فى تلك الحواشى على منوال الاصل ان اكتبى بالواردات
الجديدة * ولا أتعب المورودات العديدة * والله الهادى الى سواء الطريق * ويده
أزمة التحقيق * وهو بتحقيق رجاء الراجين حقيق * فأقول ما أقول ان لهذه الرسالة
شأن وهو انى رأيت فى ظاهر دار السلام على قرب من شاطئ الزوراء أمير المؤمنين

ويعسوب المسلمين على ارضي الله تعالى عنه وكرم وجهه في مبشرة طوييلة تحمدها
 انه كرم الله وجهه كان ملتفتا الى بتظار العناية به ومعتنيا بشأني بطريق الكلاية فصار
 ذلك باعثا الى أن أخلق رسالة منهوتة باسمه العالي متبركة له واتلوها على روضته المقدسة
 وقت التشرف بزيارته والا كبحال بذور رتراب عتيته وكنت مترددا في تعيين المقصد
 في تلك الرسالة فتارة كنت أعزم أن أكتبها في تحقيق ماهية العلم لمناسبة قول النبي
 صلى الله عليه وسلم أنا مدينة العلم وعلى بابها وأخرى يخاطب بها غير ذلك ولم يتعين
 شيء من الخواطر الى أن وفقني الله تعالى للاستعداد بلم العتبة القدسية القروية
 والمشهد المقدس الحائري على النبي صلى الله عليه وسلم وعلى ساكنها الصلاة والسلام
 ثم بعد المراجعة سألتني واحد من أصحابي المستعدين لدرك الحقائق ممن كان له درك
 رائق وذهن فائق كريم الشيم والسجيا حسن الاسم والمسمى وقد قرأ على كتاب
 حكمة الاشراف للشيخ الاجل والحكيم الاجل شهاب الدين السهروردي وكانت
 أقرره اثناء مباحثته هذا الكتاب طرفا من السوانح وأملى عليه بعضا من اللوائح
 أن أجمعها له في رسالة فصارة رسواله باعنا للاقدام على هذه الرسالة فاجتمع مقاصدها في
 خاطري في أقرب ساعة وكنت ذا هلا عن المقصد الاول الى أن أتمتها فلما نظرت فيها بعد
 النمام وجدت ما بعينها هي التي كانت ترام فتبينت ان نفحات الامداد فيها كانت تهب
 من باب مدينة العلم وسفينة الجود المستوى على جودي الحكيم والحلم على النبي وعليه
 الصلاة والسلام والتحية والاكرام ووسمتها بالزوراء وهي اسم الدجيلة والمناسبة
 ظاهرة مع ما فيه من التلويح الى ان هذا الفيض من زيارة المشاهد المقدسة والمواقف
 المؤنسة والله تعالى مناح الغيوب فتاح القلوب (قوله الحمد لذاته لوليه بذاته) الضمير
 الاول راجع الى الحمد وكذا الثاني وضمير بذاته راجع الى الولي أي الحمد يختص من
 حيث ذاته لمن هو وليه بذاته وهو الله تعالى يعني انه لا يحتاج في رجوعه اليه الى
 توجيه حامدا ياء اليه فان حقيقة الحمد اظهرها الصفات الكمالية وكل كمال فهو له فكل
 حمد فهو له سواء وجه اليه أو الى غيره بل هو الحمد والمحمود دلالة المظهر لالكالات نفسه
 وان أظهرها على لسان عبده أو أفعاله أو أحواله (قوله والصلاة على مرتبته الجامعة
 لجميع صفاته) الصلاة من الله الرحمة وهي عبارة عن افاضة الخير والكمال والوجود
 منبع كل خير وكمال وأما سائر الكالات فتفرع عنه عليه ونماية الكمال التحلي بجميع
 صفات الله تعالى وأسمائه والقابل للفيض الوجودي وما يفرع عليه من الكالات
 أولا من حيث حقيقته التورية وآخر من حيث نشأته الصورية الظهورية هو الحقيقة
 الحمديّة الجامعة لجميع الصفات الالهية فكل رحمة فهي له بالذات ولغيره بالتفلي
 والعرض والصلاة من الله بذاته سواء استزلها أحد أو لم يستزل قطهر التوفيق بين
 المرتبتين (قوله وبهذه هذه نبذة من الحقائق بل زبدة من الدقائق) يقال أصاب

الارض نبذة من المطر أى شئ يسير والحقيقة هي الامر الثابت المتأصل في الوجود
 وخص في الاصطلاح بكنهه الشئ المتحقق والدقيقة هي السر الدقيق الذي لا يطلع
 عليه كل أحد فرتبة الدقائق أجعل من مرتبة الحقائق ولذلك أضرب عنها بلفظ
 بل المشعرة بالترقى (قوله منبذة عن تشبيهات مبنية على تشبيهات تنبه الراقيين على
 اوطئة الغفلات) جمع وطاء وهو ما يتنام عليه كاللحاف وغيره (قوله في ظلمة ليل الحجب
 والجهالات) افراد الظلمة والليل مع جمع الحجب والجهالات اشارة الى قوله صلى الله
 عليه وسلم الكفر كله مله واحدة وايماء الى تسارى اقدامها في عدم الوصول (قوله
 فقد طلع الصباح) أى ظهر الحق (قوله بل أوشك أن تطلع شمس الحقيقة من مغربها)
 فان الحقيقة انما تختفى بالصور الرسمية عن نظر المجوئين وفي آخر الزمان تترقى
 الاستعدادات حتى تصبح تلك الصور بعينها واسأل انكشاف الحقائق فقد طلعت
 الشمس من مغربها هذا مع أن أنوار الحقائق انما انتشرت في آفاق نفوس المستعدين
 من سواد بلاد المغرب خصوصاً من حضرة الشيخ المحقق الاوحد والامام المدقق
 المؤيد عبيد اعيان الشهود انسان عين الوجود محيي الدين محمد الاندلسي الطائي
 رضى الله تعالى عنه وأرضاه هذا ولا تظن أنا نرفض الظواهر ونقصر المقصود من
 اشارات الكتاب والسنة على التأويل بل ثبت الظاهر على مراد الله ورسوله
 ونستنبط منه بطريق الرمز حقائق أخرى باطنية (قوله وتقع الامثال الواردة
 في مضر بها) الانبياء كلهم خصوصاً سيدنا الخاتم عليه وعليهم السلام أشاروا الى
 خواص آخر الزمان وغرائبه وقد قربت الساعة وعجائبها الموعودة (قوله عن لسان
 استعداد) الحق سبحانه وتعالى لا يمنع الفيض عن القابل فالدعاء الصادر عن لسان
 الاستعداد مستجاب البتة وتنكير الاستعداد اشارة الى ان الاستعداد
 المستدعى للاجابة استعداد عظيم أو لا جهام فانه عسى أن يكون الجالب لها استعدادا
 خفياً غير ما يظهر على صاحبها من الطالبين المتمسكين بها ظاهراً (قوله والله الهادي
 الى سبيل الرشاد) وجهه مناسبة الخاتمة للفوائح ظاهراً فان ابرازها انما يكون
 للهداية (قوله ان ربك بالمرصاد) أى كائن على الصراط المستقيم ليهدي اليها
 (قوله تهديد) هذا كالمقدمة للمباحث الآتية ولذا اعنون بالتهديد (قوله وكون
 الماهيات) قد اشتهر بين الطوائف ان الماهيات غير مجعولة فاستشعر أن يقال ما ذكرته
 مخالف لما تقرره عند الحكماء بل عند العقلاء فأجاب بأن عدم مجعولية الماهيات بمعنى
 أنها ليست بذاتها أثر للفاعل ممنوع وكيف لا وكل ما يفرض انه أثر للفاعل ماهية من
 الماهيات فلا بد ان ينتهي الى ما يكون التأثير فيه بحسب الذات فتثبت التأثير في الذات
 وبمعنى أن كون الانسان مثلاً انما لا يحتاج الى جاعل ظاهر وبديهي ولا ينافي
 ما ذكرنا لان مرادنا أن الماهيات بذواتها أثر للفاعل أى الفاعل مستتبع لذات المعلول

ثم ان العقل يتزعزع من المعلوم الوجود ويصفه به كما هو رأي الاشراقين لأن الافعال
يجعله متصفا بمعنى هو الوجود كما هو مذهب المشائين فاذا صدرت ذات المعلوم عن
العلل لا يحتاج الى جاعل يجعل تلك الذات نفسها فهي مستغنية بعد صدورها عن
العلل عن جاعل يجعلها ايها وذلك لا يستلزم نفي احتياجها في ذاتها الى الجاعل
بالمعنى الذي حققناه بل يحقق ذلك الاحتياج هذا قول اجالى وتنص به يطلب
في حواشينا على الكتب الحكمية (قوله تذكرة واستبصار) وسم بالتذكرة لانه
بحث مفروغ عنه في الحكمة يتذكره من الاستيعان به في المباحث المترتبة عليها (قوله
تبصرة) لما كان فيها افادة ما لم يتبين في العلوم المتداولة وسمها بالتبصرة (قوله
تشبيه) يعني ان الحقائق كلها اذا اعتبرت ذوات مستقلة مباينة لذات العلة
كما هي في مدارك المحجوبين فهي متممة بوجودها وظهورا أمّا الاول فلان غير الحق
الواجب بذاته لا يمكن أن يكون موجودا وأما الثاني فلان الظهور انما ينتأمن
ارتباطها بالموجود الحق وهي بهذا الاعتبار أخذت مغايرة لذاتها فلا يتصور
ارتباطها به وأما اذا أخذت من حيث هي تابعة له فائتمة به فهي موجودة به في
ارتباطها بالموجود أي ظاهرة فالاعيان الثابتة أعني تلك الحقائق بذواتها التي
يعتبرها الوهم ليست بوجودها أصلا مثلا الانسان عينه الثابتة هي الماهية المغايرة
للحق المتصف بالصفات المنحوصة وهي ليست بوجوده أصلا لا حقيقة لاستحالة
ولا بمعنى ارتباطها بالموجود لانها من تلك الميضية لا ارتباط لها بالموجود أصلا بل
انما يتصبع الحق به بمعنى أن رسمه يظهر فيه فيصير الوصف المجرد عن الذات موجودا
بمعنى انه متعلق بالموجود فان الموجود عند المحققين ما هو حقيقة منه الوجود وغيره
لا يصير موجودا بمعنى الانصاف فان الوجود ليس وصفا قائما بغيره بل ذاتا حقائقا
بغير غيره موجودا بمعنى تعلقه بالوجود وظهوره فافهم هذا الجمل فيهديك الى
التفصيل فهو بحق الحق وهو يهدي السبيل (قوله تنبيه) وجه العنوان ظاهر
فان المذكور فيه معلوم بالقوة القريبة من الفعل مما سبق (قوله تذكرة أخرى) وجه
العنوان ظاهر باعتبار أن أصل هذا البحث أعني استحالة انعدام الشيء بالمرّة من
المباحث المذكورة في الكتب الحكمية وكان الظاهر على منوال البحث السابق ان يوسم
هذا الأصل بالتذكرة ثم يردف باستحالة انعدام الممكنات كلها مادية أو مجردة بالنظر الى
ما هو ذاتها بالحقيقة معنوياً بالتبصرة لانه لما كان قريبا بحسب المأخذ فان البحث
السابق معبد له ومقرب اعدادا تاما وتقريبا كاملا لم يلتفت الى ذلك وجعل لا يمتشا
واحدا وعنون بالتذكرة على سبيل التقريب اشارة الى أن غاية القرب من الافهام
بحيث انه بمنزلة مخزون مذكور عنه يحتاج الى التذكرة (قوله تنبيه) وجه العنوان انه
مما بعد من السابق بالقوة (قوله في زوال المعلوم بالحقيقة) حمل الظهور على الزوال

باعتبار الاستلزام الظاهر مبالغة في ذلك الاستلزام كما يقال عدم العدم هو الوجود
 وزوال الصورة الفاسدة هو حدوث الصورة الكائنة الى غير ذلك من النظائر (قوله
 فهو اذن من مزايله العلة) أي زوال المعلول في الحقيقة واجمع الى مزايله العلة
 لاعتباراته وجمع الاعتبارات والشئون باعتبار افراد زوال المعلول (قوله ازاحة
 وهم مما سبق وانارة فهم مما يلحق وقوله فكل ما قيل أو يقال) اشارة الى ذلك وهذه
 اللمعة نافعة جدا في تلك المطالب العالية فاحفظها واحتفظ بها (قوله بسط وطاء)
 تمهيد مقدمة لما يعقبه (قوله اذا اعتبرت الامتداد الزماني وجدته شأنا) اشارة الى
 أن الحوادث بأسرها شأن واحد فان الامتداد السرمدي المعبر عنه بالزمان وما ينطبق
 عليه من الحوادث بمنزلة خط واحد لاجزائه فبالفعل ونسبة الأزمنة والحوادث
 المتعاقبة اليه نسبة الاجزاء المفروضة في الخط اليه وتحققه أن الاجرام الفلكية
 لها حركة واحدة بالشخص هي التوسط بين الاوضاع المفروضة برتسم منها
 في الخيال الامتداد السرمدي المعبر عنه في عرف أهل النظر بالحركة بمعنى القطع
 والزمان مقدار ذلك الامتداد الموهوم وكما لاجزائه في الزمان بالفعل لاجزائه في ذلك
 الامتداد أيضا بالفعل ثم ان هذه الحركة تستتبع حركة المواد العنصرية في كیفياتها
 المحسوسة والاستعدادية حركة واحدة مستمرة على منوال وحدتها واستمرارها
 فكما لاجزائه فيها بالفعل كذلك ليس في هذه الحركة أيضا جزم بالفعل ونسبة الصور
 المتعاقبة الى حركة تلك المواد نسبة الاجزاء المفروضة في حركات الافلاك والزمان
 اليها بل نسبة الالوان المتعاقبة والكميات المتعاقبة في حركة الكيفية والكمية
 اليها فكما لا وجود لتلك الالوان والمقادير في الحركة والكيفية والكمية بالفعل كذلك
 لا وجود لتلك الصور أيضا بالفعل وما يترأى من استمرار بعض الصور وبقائه زمانا
 بمنزلة ما يترأى من استمرار الكيفية والكمية في الحركة ككتين المذكورتين فان شأنا
 منها لا يستمر ولا يبقى زمانا ولكن قد لا يظهر التفاوت للحس لقلته فيخيل اليه انه أمر
 واحد مستمر فانهم ذلك فانه اجدى من تفاريق العصا (قوله فما ظنك بأعلى شواهي
 العوالي) هو الحق تعالى (قوله تشبيه) وجه العنوان مستغن عن البيان (قوله منها
 وجه احاطة علم الاول تعالى) لما بين أن الحوادث لا تعاقب لها بالنسبة الى الله
 تعالى بجميع الحوادث حاضرة لديه من غير ترتيب واما قب ومضى واستقبال فهو
 تعالى عالم بكل منها في وقتها من غير تبدل في ذلك العلم المحيط أصلا ويعلم مضيا
 واستقبالها وحضورها بالنسبة اليها أيضا من غير انصافها بالنسبة اليه بشئ
 من المضي والاستقبال والتشبيه السابق أقرب تشبيها في تقريب ذلك الى الافهام (قوله
 فانه مما خفى على كثير من أهل الجدل) حتى ان المتكلمين قالوا ان العلم قديم
 والتعلق حادث ولا يخفى أن هذا يفضي الى تني علمه تعالى بالحوادث في الازل لان العلم

ما لم يتعلق بشئ لم يتصف صاحبه بكونه عالما بذلك الشئ الا بالقوة كما أن البصر اذا لم
 يتعلق بشئ لم يتصف صاحبه بكونه مبصرا اياه بالفعل والحاصل أن انكشاف الشئ
 المعين لا بد فيه من تعلق العلم به ولا يمكن في نفسه حصول صفة العلم الذي يثبتونه
 من غير تعلق به والا كان الواحد محال ذهوله عن الاشياء عالمها وهو باطل والحكمة
 لذلك أنكروا علمه تعالى بالجزئيات على الوجه الجزئي وجميع ذلك لعدم اطلاعهم
 على جليلة الامر (قوله ومنها كيفية وجود الحوادث وزوالها) فان
 وجودها عبارة عن انقراضها باعتبار الحضور لدينا وزوالها عبارة عن غيوبتها
 بالنسبة الينا ووجه حضورها وغيوبتها بالنسبة الينا أن المشار اليه بقوانا
 أنا امر موهوم متعين واقع بين طرفي المنقضي والآتي لان المفروض في الزمان
 والحركة الحاضرة المفروضة في الحركة الامتدادية والانائية ايضا من الحوادث
 فكل ما عارن من حدودها المفروضة لعدم مفروض من اننا نبتنا المذكورة فهو حاضر
 لدينا وما سواها فان اتصف قبل تلك المقارنة لعدم مفروض من الانائية فهو ماض
 وان لم يتصف بعد وسيتصف فهو مستقبل (قوله والتخلص عن الشبه التي يلزم على
 تحقيق سبب حالها الخ) يعني أن تحقيق سبب وجود الحوادث مجتث من كل
 في الحكمة الرسمية وذلك لان سبب وجودها ان كانت قديمة يلزم قدم الحوادث
 وان كانت حادثة يلزم الدور أو التسلسل فأجابوا عن ذلك باستناد الحوادث الى اسباب
 معدة لها غير متناهية ممتنعة الاجتماع وهي الاوضاع الفلكية المتصلة بحركتها
 السرمدية وكل من تلك الاوضاع مسبق بغيرها لا الى نهاية وزعموا أن التسلسل
 في الامور الغير المجمعة جائز لعدم اجتماع آحادها فلا يمكن العقل من التطبيق
 بينها الذي هو مدار البرهان الدال على استحالة التسلسل عندهم وأنت خير بما فيه
 لان عدم اجتماعها في الخارج لا يدل على امتناع التطبيق العقلي الراجع الى فرض
 الانطباق بينها وأيضاً لما كان أوائل الصادات عن الواجب هي العقول المجردة
 وهي قديمة فكيف يتصور صدور الحوادث عنها وارتباط تلك الحوادث بتلك الامور
 القديمة في سلسلة العلية فحاولوا التفتي عن ذلك بأن الحركة لها جهتان أحدهما
 حينية ذاتها وهي ككون الجسم بحالة يصح أن يفرض له في كل آن فرض من
 الاوضاع غير الفرض المفروض في الآن السابق واللاحق ويعبر عن هذا المعنى بالتوسط
 بين الاوضاع وهي بهذا الاعتبار قديمة مستمرة من الازل الى الابد والثانية حينية
 النسب التي تلزمها وهي بهذا الاعتبار حادثة ضرورة ان النسبة المفروضة بحسب
 القرب والبعد من النهاية المفروضة في كل آن غير المفروضة له في آن آخر فالحركة
 قديمة من حيث الذات حادثة من حيث العوارض اللازمة فهي مستندة من حيث
 الذات الى القديم ومن حيث العوارض مستندة اليها الحوادث ولا يفتي أن هذا

الكلام غير منقح فان تلك العوارض امامتدلة الى الذات والمفروض أنها قديمة
أوالى مبادئها وهي أيضا قديمة أو الى غيرهما وهو منتف هذا كله في علة وجود
الحوادث وأما علة زوالها ففيه أيضا اشكال لان سلسلة الحوادث المتعاقبة المنتهية
الى ذلك الحادث هي الجزء الأخير من العلة التامة عندهم بمعنى أن جميع تلك
الحوادث لها مدخل في وجود ذلك الحادث باعتبار وجودها السابق وعدمها
الطارئ فاذا وجد ذلك الحادث فلا يمكن زوالها الا بزوال علمها التامة وعلمها التامة
مركبة من المبادئ القديمة وتلك الحوادث المتعاقبة من حيث انها كانت موجودة
ثم صارت معدومة وزوال المبادئ القديمة محال وكذا زوال تلك الحوادث من هذه
الحديثة فانها الى الابد متصفة بأنها صارت معدومة بعدما كانت موجودة وهي بهذا
الاعتبار كانت متممة للعلة التامة وزوالها بهذا الاعتبار محال فيلزم زوال المعلول
مع بقاء علمه التامة على حالها فطلبوا التخلص عنه بأن تلك السلسلة علة تامة لوجود
الحادث بشرط انتفاء حادث معين هو المانع من وجود ذلك الحادث فاذا وجد ذلك
الحادث المانع زالت العلة التامة بزوال جزئها أعني انتفاء المانع الذي هو معتبر فيها
فان وجود المانع مستلزم لزوال انتفائه فان أورد عليه انه يلزم أن يعود ذلك الحادث
بزوال المانع على تقدير كونه جائز الزوال لتحقيق العلة التامة بجميع أجزائها
فلهم أن يدفعوا ذلك بأن عدم المانع السابق على وجوده جزء لعلة الحادث لا عدمه
المسبوق بوجوده فزواله بعد وجوده لا يصير متمم للعلة التامة أو يقولوا ان اتصاف
الحادث بالعدم بعد اتصافه بالوجود يستلزم امتناع اتصافه بالوجود ثانيا بناء على
استحالة إعادة المعدوم والامور المذكورة علة تامة لوجوده بشرط انتفاء اتصافه
بالعدم بعد الوجود فهذا الانتفاء جزء آخر من العلة التامة وهي مفقودة حينئذ ثم
يبقى أن ذلك الحادث المانع يحتاج في زواله الى حادث آخر مانع عنه وهكذا قاما أن يدوم
ذلك المانع فيلزم عنه زوال كل حادث من حدوث حادث أبدى وهو غير لازم عندهم
أو يزول فيكون هذا الحادث آخر مانع عنه وهكذا فيلزم أن يكون هناك سلاسل
غير متناهية من الحوادث يستند كل واحد من آحادها الى واحد من آحاد الأخرى
في زوالها وهو منتف والمخلص منه أن يقال ان الحادث المانع هو من آحاد سلسلة
الحوادث المتعاقبة لا خارج عنها فاذا افقت سلسلة الاوضاع الفلكية الى حادث معين
كوجود صورة معينة فلك الاوضاع علة لوجود تلك الصورة بشرط عدم وجود
الوضع المقتضى لانتفاء تلك الصورة ثم تلك السلسلة الوضعية بعينها تنساق الى
وجود ذلك الوضع المانع من وجود تلك الصورة فتقتضي تلك الصورة عند وجود ذلك
الوضع وتحدث صورة أخرى يقتضيها ذلك الوضع ثم يبقى على ذلك ان تنقل الكلام الى
زوال ذلك الوضع فان كان لحدوث الوضع اللاحق وقد تقرر عندهم أن الوضع السابق

بوجوده وزواله علة لحدوث الوضع اللاحق لزوم الدور وان كان لزوال الوضع السابق
 وقد كان زواله جزءاً أخيراً من علة حدوثه مجامعاً له يلزم كون علة الحدوث والزوال
 أمراً واحداً بعينه ضرورة أن تمام ما فرض علة للزوال من المبادئ القديمة والاضاع
 المتعاقبة وزوال الوضع السابق على هذا الوضع الذي فرض مانعاً هو بعينه علة
 للحدوث وان كان زوال ذلك الوضع لزوال أمراً آخر خارج عن سلسلة الاوضاع
 أو لحدوث أمراً آخر كذلك لازم أن يكون هناك سلاسل غير متناهية من الحوادث يستند
 أحاد كل منها في زوالها إلى أحاد الأخرى في وجودها أو زوالها والحوادث الغير
 المتناهية لا تنتظم إلا بالحركات الغير المتناهية فيلزم أن يكون في الوجود اجسام غير
 متناهية متحركة وهو باطل وهذا لا يمكن التفصي عنه بوجه يخالف عن سراحة
 ادغاية ما يمكن أن يقال إن هذه الاوضاع غير موجودة في الخارج بل هي مفروضة
 كالاتات المفروضة في الزمان والحدود المفروضة في المسافة كما صرح به الفارابي
 وإذا لم تكن موجودة في الخارج لا تقتضي علة موجودة في الخارج ولا يخفى
 ما فيه فان تلك الاوضاع وان سلم أنها غير موجودة فهي ليست فرضية محضة
 ضرورة أن الوضع المقارن للآن من اليوم غير الوضع المقارن لمثل الآن من الأمس
 لان العقل يشير إلى هذا الوضع فيحكم عليه بأنه مقارن لهذا الآن وبأنه ليس مقارناً
 لذلك الآن حكماً صادفاً مطابقاً للواقع ولو حكم بعكس هذا لم يكن مطابقاً للواقع
 ولو كان فرضاً محضاً لم يكن أحد الحكمين أولى بالصدق من الآخر فذهب أن ذلك
 الوضع غير موجود في الخارج الآن له نحو من الوجود ولو بالقوة اقربية قريباً لم يكن له
 في الآن السابق فلا بد له من علة ثم إذا زال عنه هذا النحو من الوجود فلا بد له من علة
 أيضاً فان الوصف الذي لم يكن لشيء ثم ثبت له لا بد له من علة ثم إذا زال ذلك الوصف
 عن ذلك الشيء فلا بد له أيضاً من علة ضرورة سواء كان ذلك الوصف موجوداً بالفعل
 أو بالقوة أو غيره إلى أي معنى كان ولا يخلص من تلك الشبه والشكوك إلا بما حققناه
 من حال الحوادث أنها ترجع إلى أمر واحد مستمر لا يتبدل فيه لكن يفرض فيه أمور
 متكررة بحسب الفرض متبدلة بحسب النسب الواقعة بينهما متغيرة بحسبها من حيث
 المقارنة وعدمها وتلك النسب الواقعة بينهما معلولة لذلك الأمر الواحد في دفعة واحدة
 كما فصل الكلام فيه في المتن (قوله ومنها سر التسخ) أي الحكمة والغاية المطلوبة وهو
 مراعاة المصالح التي هي مقتضى خصوصيات الأزمنة وما يقارنها من الاستعدادات
 وحقيقته وهي مقارنة بعض الحدود المفروضة في الحكم التشريعي المستمر للحدود
 المفروضة في الحكم الإيجادي المستمر (قوله وانه ليس بوجه نقضا) أي في الأحكام
 الالهية كما تحتاج إلى الوهام العامة بأن الحكم بحرمة الشيء يناقض الحكم بحليته كما أن
 الحكم بوجوده يناقض الحكم بعدمه (قوله أو نقضا) كما توهم بعض الوهام

ان الحكم بحلية الشيء والحكم بحرمته يتناقضان فيلزم الجهل على الحاكم أولا وآخرا
 ضرورة أن احد الحكمين كاذب ويقرب من هذا ما نقل عن بعض التابعين في سلوك
 مسلك التحقيق من استشكله حكم الفقهاء بنجاسة الخمر نجاسة عينية مع ابحاثها
 في الاديان السالفة وذلك وهم بعيد عن امثاله فان معنى النجاسة العينية لا ينافي
 تقيدهابالزمان اذ ليس معناها أنهم مقتضى ذات الخمر كيف والاحكام الشرعية
 جميعها وضعية بل معناها ككونها نجسا مادامت حقيقة باقية في زمان نبينا
 صلى الله عليه وسلم ولا يزول عنها حكم النجاسة الى أن تستحيل الى الخلل ففي تلك الحال
 تزول صورتها النوعية الخمرية وتحدث الصورة النوعية الخلية وأعجب منه ما تكلف
 بعض من تلاء التفصي عن هذا الوهم الذي تخيلوه شكاً عظيماً حقيقياً بأن يشمر عن ساق
 الاجتهاد في دفعه فقال ان الخاتم عليه السلام كان هو الواقف على حقائق
 الاشياء والمستجاب في قوله اللهم أرنا الاشياء كما هي ولذلك ظهر له ما خفي على من قبله
 من الانبياء من حرمتها بعينها وهذا العذر أشد من الجرم وأنت بما فصلناك واقف على
 جليلة الحال بتوفيق الله تعالى وهو موفق لكل خير وكال (قوله فان الحكم التدويني)
 أي التشريعي مما به ذلك لكونه مدقنا لكف الناس بالتدوين به (قوله يجاذي الحكم
 التكويني) أي الايجادي والحكم الاول عند المحققين ينشأ من الكلام الذي هو
 صفة حقيقية منشأة من المضارعة العينية الواقعة بين العلم والارادة والحكم الثاني من
 القول المعبر عنه بكن كما قال الله تعالى انما أمره اذا أراد شيأ أن يقول له كن فيكون
 والحكم التكويني القول واجب الاطاعة وجوبا ذاتيا بحيث يمنع التخلف عنه عقلا
 والحكم التدويني الكلامي واجب الاطاعة وجوبا وضعيا شرعيا يمنع التخلف عنه
 شرعا بمعنى أن الشرع يمنع التخلف عنه ويحكم بوجوب عدمه كما أن العقل يمنع التخلف
 عن الاول ويحكم بامتناعه فانهم (قوله تذكرة) وجه العنوان ظاهر بذلك وهي ههنا
 شروع في الاشارة الى تحقيق المعاد وتفصيل بعض أحواله (قوله تبصرة) وجه
 العنوان يظهر مما سبق في نظائره ومحصل هذه التبصرة ان الحقيقة منارة لجميع
 الصور التي تتجلى فيها على المشاعر الظاهرة والباطنة الجسمانية والروحانية مغارة
 من حيث ذاتها لا من حيث الوجود وان تلك الحقيقة في حد ذاتها قابلة للظهور بصور
 مختلفة الاحكام وان جميع الصور التي تظهر هي بهامساوية الاقدام بالنسبة اليها
 وليس بعضها أولى بها من البعض في حد ذاتها وانما تختص تلك الصور بصورتين هما
 احكام المواطن والمشاعر فالعلم حقيقة واحدة تظهر في مواطن البقطة بصورة
 عرضية مخفية عن الحس الظاهر مدركة بالعقل كلية وبالوهم جزئية وهي بعينها
 تظهر في مواطن الرؤيا بصور جوهرية أعني صورة اللب وكما أن الظاهر على المدارك
 الباطنة في البقطة حقيقة العلم كذلك الظاهر على المشاعر في الرؤيا حقيقة العلم

الا أنه يتجلى في كل موطن بصورة بعينها بعينها ذلك الموطن ثم ان المحجوب المنغمس
 في أحكام الطبيعة الذي لا يعرف الحقائق الا بصورها لتعزدها بالعوائد المألوفة
 الطبيعية ~~ينكر~~ الحقيقة عند تبدل الصورة ولا يعرفها لتحولها في ملابسها لكن
 العارف الدراك الذي له نفس قوية لا يصير مغلوبا لاحكام خصوصيات المواطن
 ولا يحجبها ~~حكم~~ موطن عن أحكام المواطن الاخر يعرفها في سائر ملابسها
 ولما كانت هذه النكتة خفية مخالفة لما ارتكز في الطباخ المألوفة المنهمكة في العوائد
 المألوفة مع جلالة شأنها وكونها مرعاة الى الاطلاع على أسرار نفيسة أمر بايقانها
 وأشار الى نباهة شأنها بقوله فأيقن ذلك فانه مدرك عزيز المنال (قوله تنبيه) وسمعه به
 لكونه معلوما بالقوة مما سبق (قوله اطلعت على حقيقة الانطباق بين العوالم)
 فانها بأمرها صور الحقيقة واحدة متخالفة من جهة تخالف أحكام المواطن التي
 تستوطنها النفس في مدارج صعودها ومدارك هبوطها والمدارك التي هي مقتضى
 تلك المواطن (قوله بل على حقيقة العوالم) فانها صور تظهر على النفس في مواطنها
 (قوله بل انكشف عليك أسرار غامضة) من أحوال المبدأ وظهوره في الكثرات فان
 ذلك يحصل ويتقوم بالنفس ومراتبها (قوله وأسرار المعاد) من ظهور الاعمال
 والاخلاق الظاهرة في النشأة الدنيوية بالصورة الخاصة وفي النشأة الاخروية بالصور
 التي تقتضيها أحكام تلك النشأة الاخروية كما فصل في الشريعة الحقة (قوله واطلعت
 على سرّ قوله وان جهنم مخيطة بالكافرين) فان الآية بظاهرها تدل على احاطة
 جهنم بالكافرين في الزمان الحال ولا حاجة الى الصرف عن الظواهر بناء
 على التحقيق الذي سبق فان الاخلاق الرذيلة والعقائد الباطلة التي هي مخيطة
 بهم في هذه النشأة هي بعينها جهنم التي ستظهر في الصور الموعودة عليهم كما أئذروهم
 الشارع عليه السلام الا أنهم لا يعرفون ذلك لعدم ظهورها في هذه النشأة عليهم
 بتلك الصور وهم لفرط جهلهم بالحقائق لا يعرفون الحقائق الا بصورها وأما النفس
 المحيطة بالحقائق وتقلبها في الصور بحسب المواطن فتعرف حقيقة الامر بل قد ينعكس
 ذلك الى مرآة خيالها التي هي مشكاة مصابيح النفس فتشاهد تلك الصور
 بأعيانها كفا حاسم مشاهدتها للصور المحسوسة فان النفوس القوية لا يشغلهم شأن
 عن شأن ولا يلهمهم موطن عن موطن وان لم تكن هذه المحال دائمة لهم بل
 مختلفة بحسب خواص الاوقات وما يتبعها من الاحوال كما ورد في الحديث المشتمل
 على رؤيته عليه السلام الجنة والنار وهو في الصلاة حذاء الحائط وربما يشغل
 بعض المكاشفين مشاهدة صورة تلك المواطن عن صور هذا الموطن على عكس
 حال المحجوبين كما سمعت من استاذي العالم العامل محي الملة والدين رحمه الله نقلا عن
 بعض من لاقاه من الثقات أنه كان في بعض النواحي رجل من الاولياء قد دخل

عليه ذات يوم واحد من أهل الدنيا وكان الولي مستغرقا في حاله فلما نظر إليه قال لخدمته أخرج هذا الحمار ولم يكن يرى منه الا صورة الحمار ثم بعد أن زال عن هذه الحال أخبره الخادم بما جرى فقال ما قلت الا ما رأيت ولم أكن واقنعا على ما تقول (قوله وقوله تعالى ان الذين يأكلون أموال البتامة ظلما للخر) فان ظاهرها يدل على وقوع هذه الحال في الحال وكذا الحديث يدل على وقوع الجحيرة في الحال والجحيرة بمعنى الصب وهو متعد فيكون قاعل قوله تجر جر الضمير الراجع الى الذين ونار جهنم مفعوله أو بمعنى الحركمة وحينئذ هو لازم وفاعله نار جهنم (قوله ان الجنة قيعان الخ) فان الحديث يدل على أن هذا القول بعينه غراسها (قوله الى غير ذلك من غوامض الحكم والاسرار الالهية) منها حقيقة قوله عليه السلام الدنيا من زرع الآخرة فانه كما أن البذر وهو مادة ما ينبت منه بل هو الذي يظهر بعينه بعد انبساطها بصورة الشجرة وأغصانها وأوراقها وأثمارها فكذلك الأعمال والاخلاق المكتسبة في الدنيا مادة الجنة والنار وهي بعينها تظهر في ذلك الموطن بصورة ما يظهر فيه مما من الذائد والمكارة ثم لا اشكال في الشك والتحقيق وقد فصل مضمونه في الحاشية السابقة (قوله وفي آخر صورة مستقلة مستغنية) لم يقل بصورة جوهرية لتلايتوهم أن الجوهرية مخصوصة بالوجود الخارجي فانه مخالف لما اصطلم عليه أهل فاهم عرفوا الجوهر بأنه الممكن الذي اذا وجد في الاعيان لم يحتاج الى محل يقومه فيصدق عليه مع وجوده في الذهن واقتضاه اليه أنه لا يحتاج الى المحل المقوم في الوجود الخارجي وعرفوا العرض بأنه الممكن القائم بالغير فالجوهر الموجود في الذهن جوهر وعرض معال صدق تعريفهم ما عليه والموجود في الخارج جوهر لا عرض فالتشبيه في أن العرضية ثابتة للجوهر باعتبار وجودها في الذهن منتفية عنه في الوجود الخارجي ولما لم يكن ذلك ملاك الامر بل العمدة على ما يحصل له الذوق الصحيح وكان الغرض منه تأنييس المستعدين من الممارسين لذلك الفن حتى لا ينبو طبعهم لمنافرة لما تعودوه قال فاجعل ذلك تأنييسا تكسريه صولة بتو طبعك الخ (قوله زيادة كشف) وسمه به لان تفصيل ما سبق وما ذكر في هذا الفصل ظاهر لا خفاء فيه (قوله ومن ثمة) أقول ان شأن العلم تكثير الواحد وذلك في العلم التفصيلي المحصل بما يلي الجنة السافله من النفس ونهايته في المشاعر الظاهرة (قوله وتوحيد الكثير) وذلك في العلم الحقيقي الاجالي المتقوم بما يلي الجنة العالية من النفس وكماله في المدرك الشهودي المعبر عنه بنور الولاية وهو مرتبة من مراتب صفاء النفس لا مزيد عليه وان كان لها مراتب متفاوتة ويليه في الشرف مرتبة الذوق وهو قد يكون فطريا وقد يكون مكتسبا كما في طبع الشعر والالمان والبلاغة وغيرها الا ان الذوق الفطري الذي يلي مرتبة الولاية عزير الوجود جدا ولو وجد لا يستغنى بالكلية

عن المخالطة بخلاف ذوق الشعر والالحن وما يقرب منهما (قوله رمز) وجه العنوان
ظاهر ولما كان من حق الرمز كونه بين الكشف والكتم لم يرخص الحال في التعرض له
بمزيد الكشف والتفصيل وهذه قلب هذه اللمعة وأصلها الذي سائر أجزائها بمنزلة
فروعها وشعبها والسوايق والالواح كافية في تحقيقه لمن له قلب أو ألقى السمع وهو
شاهد (قوله تنبيه) وسمعه به لانه مذكور بالقوة (قوله عددها النفس بماله من
الاستعداد) إشارة إلى أن ما بين لفظي العدد والاستعداد من الاشتراك الاشتقاق
المنبئ على الاشتراك فيما بين مبنييهما ومن تتبع اللغة العربية المعربة عن كنه الكل
وجد فيها الطائف مفصحة عن أصول الحقائق كما تعرض لتفصيل نبذ منها بعض
المتأخرين من أهل الذوق الكامل جزاء الله عن طلبة الحقائق حق الجزاء (قوله
تكملة في تحقيق النفس الانسانية ووجه التطبيق بينه وبين النفس الرحاني ووجه
العنوان به ظاهر لان الغرض الاصل من الرسالة تحقيق المبدأ والمعاد وقد حصل
ذلك مما سبق من الفصول لكن الإشارة إلى بعض المطائف المتعلقة بالكلام تكمل
هذا المقصود فانه أخص خواص النفس التي هي مرجع الكل (قوله فكانها صدى
لاصل الحقائق الخ) يعني كان الكلمات صدى لتلك الحقائق فكانت الحقائق
باعتبار صورها العلمية أصوات عينية وتلك الكلمات صداها وتلك الحقائق أصوات
أصلية بالاتفاق والالفاظ ~~عكسها~~ اللانح على مرآة الهواء لشدة صقالة
النفس واستندعاء الصقالة ظهور ما في الصقيل من الصور إلى ما يناسبها ويحاذيها
والمناسبة بين النفس والهواء بمجانسة الروح الحيواني الذي هو متعلق النفس ابتداء
فان الروح الحيواني جوهر هوائي وهذه المناسبة اقتضت انعكاس تلك الصور
إليه والله أعلم (قوله فان ترك الاول ضلال) من حيث اضاعة تلك النفائس ووضعها
عند من لا يعرف حقها ولا يتمكن من القيام بواجب حفظها والعمل بقضائياتها
حالا وقولا وفعلا (قوله واضلال) من حيث ان الملقى إليه اذا لم يفهم حقائقها تشوش
عليه ما تقرره من الجملات الحققة المنطبقة على التفاصيل المكافية العامة التي
أخذها عن السنة جملة الشريعة الحققة فظل هائما في مهاوى الحيرة وضل ضلالا
بعيدا ولهذا يرى أكثر متشدتي زماننا بالمعارف قد ضلوا بمصاحبة أغمتهم وبمجالسة
أجلتهم كأنهم لم يستفيدوا منهم الا خيالات الاعتقاد ورذائل الاخلاق وفرط
الاعجاب بهم وبما سمع به صروف الدهر من انتظام أمور معاشهم ولا يكادون يفقهون
قولا ولا يستطيعون عنها حولا ترى أعاليهم الذين حفظوا من كتب الصوفية
كلمات مالههم علم عواردها وشارعها وينقلونها لآعلى وجهها بل يحرفون
الكلم عن مواضعه وجمعوا ما لا يشعرون رائحته من كتبهم جمعوا وهم يحسبون
أنهم يحسنون صنعا أولئك كالانعام بل هم أضل أعاذنا الله وسائر المسلمين

من الضلال والزلل ووقفنا لما يغنيننا من العقد والقول والعمل وله الحمد يوافي عتيد
نعمه ويكافي من يرفضه وكرمهم والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله وأحبابه
وتابعيه والحمد لله رب العالمين ولاعدوان الا على الظالمين حررت بحمد سنة الرها الثلاث
بقيت من شهر صفر سنة ست وستين ومائة وألث (شرح الرسالة الوضعية) المنتخب من
بعض شروحه المقتصر على ما هو الاهم في تصحيح ألفاظها وتوضيح معانيها (هذه فائدة)
المشار اليه بهذه العبارات الذهبية التي أراد كتابتها وبيان أجزائها نزلت منزلة الشيء
المشخص المشاهد المحسوس فاستعملت كلمة هذه الموضوعة لكل مشار اليه
مشاهد محسوس فيها والفائدة في اللغة ما حصلته من علم أو مال مشتق من الفيد
بمعنى استحداث المال أو الخير وقيل اسم فاعل من فأذته اذا أصبت فؤاده وفي العرف
هي المصلحة المترتبة على فعل من حيث هي ثمرة وتيجته وتلك المصلحة من حيث
انها مترتبة على طرف الفعل تسمى غاية له ومن حيث انها مطلوبة للفاعل بالفعل
تسمى غرضا ومن حيث انها باعنة للفاعل على الاقدام على الفعل ومسدورا للفعل
لاجلها تسمى علة غائية والفائدة والغاية متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار
كما أن الغرض والعلل الغائية أيضا كذلك لان الحيتين متلازمتان ودليل اعتبار
كل حينية فيما اعتبرت فيه اضافتهم الغرض الى الفاعل دون الفعل والعلل الغائية
بالعكس فالاولان أعم من الاخيرين مطلقا اذ ربما يترتب على فعل فائدة لا تكون
مقصودة لفاعله وأما جل الفائدة على ما اشير اليه بهذه الحقيقة عقلية لغوية وعرفا
اذ العبارات في نفسها فائدة اما باعتبار اللغة فقط واما باعتبار العرف فلانها مصلحة
مترتبة على تصحيح حرفها واخراجها من محالها ويجوز أن يكون مجازا في الاسناد
باعتبار أن تلك العبارات مدخلا في حصول الفائدة تشمل اشتمال الكل على أجزائه
على مقدمة وتقسيم وخاتمة وجه الضبط أن ما يذكركم فيها اما أن يكون مقصودا أو لا
الاول التقسيم والثاني اما أن يتعلق به تعلق السابق باللاحق وهو المقدمة أو بالعكس
وهو الخاتمة (المقدمة) اللفظ قد يوضع لشخص بعينه كما اذا تصور ذات زيد ووضع
لفظ زيد بازائه فيقال هذا وضع خاص لموضوع له خاص وقوله بعينه في مقابلة
قوله بأمر عام أي قد يوضع اللفظ لشخص باعتبار تعقله وتشمسه وقد يوضع له
باعتبار تعقله بأمر عام ذاتي كافي الحروف أو عرضي كافي المضمرات وأسماء الاشارات
وذلك بأن يعقل أمر مشترك بين الشخصات ثم يقال عبر عن اتعين الذي هو الوضع
بالقول اذ به يظهر ذلك التعيين غالباً هذا اللفظ موضوع لكل واحد من هذه
الشخصات بخصوصه بحيث لا يصاد ولا يفهم به الا واحد بخصوصه وانما قيد بالحينية
دفعاً لتوهم ان ما وضع له اللفظ مفهوم لكل واحد من أفراد ذلك الاسم
المشترك حتى يستعمل فيه ويفهم هو منه وهو باطل قطعاً ونصراً يحايل أن الموضوع

هذا الشخص من افراده وهذا الآخر كذلك دون حال من قوله بخصوصه أى لا يفسد به الا واحد متجاوزا القدر المشترك فانه غير مفاد ومفهوم منه على أنه المستعمل فيه بحسب الوضع على ما توهم بعض الظاهرين في الضمائر وأمثالها وشرط استعمالها في الشخصيات التى هي افراد المعنى الموضوع له حتى لزمهم عدم استعمال اللفظ في معناه الموضوع له ~~و~~ كونه مجازا دائما بلا حقيقة فتعقل ذلك المشترك آلة للوضع لأنه الموضوع له بتقدير اللام قبل ان عطفه على الخبر الذى هو آلة ان قرئ فتعقل مصدر او ان قرئ على صيغة المضارع المجهر ول من الثلاثى المجرد فانه منصوب على الحالية ولا أنه عطف عليه أيضا بتقدير اللام فالوضع كلى والموضوع له شخص (أقسام اللفظ) من حيث تشخص المعنى وعدمه وخصوص الوضع وعمومه على ما يقتضيه التقسيم العقلي أربعة لانه امام شخص أولا وعلى كل تقدير فالوضع اما خاص أولا فالأول ما يكون موضوعا باعتبار تعقله بخصوصه ويسمى هذا الوضع وضعًا خاصا للموضوع له خاص ~~ك~~ كما اذا تصورت ذات زيد ووضعت بازائه لفظ زيد والثاني ما وضع لشخص باعتبار تعقله لا بخصوصه بل بأمر عام ويسمى ذلك الوضع وضعًا عاما للموضوع له خاص كاسماء الاشارات وهذا القسم هو الذى يعنى بشأنه ويجب أن يكون معناه متعددًا مثل المشترك والثالث ما وضع لامر كلى باعتبار تعقله كذلك لا بخصوصه وشخصه سواء كان بملاحظة ذلك الكلى بخصوصه أو بأمر يشمله ويسمى وضعًا عاما للموضوع له عام كما اذا تصور معنى الحيوان الناطق ووضع لفظ الانسان بازائه والرابع ما وضع لكلى باعتباره بخصوص بعض افراده وهذا القسم مما لا وجود له بل يستحيل لان الخصوصيات لا يعقل كونها مراًة للملاحظة كلياتها بخلاف العكس واكتفى المصنف بالقسمين الأولين لعدم تحقق الرابع وظهور الثالث وعدم تعلق غرض به فيما هو المقصود الاصلى والقسم الاول وان كان كذلك الا أنه لما شارك الثانى الذى له خفاء وتعلق تام بالمقصود فى تشخص المعنى تعرض له لمزيد توضيح صاحبه (قوله فالوضع كلى) وانما وصف الوضع بالكلى والعموم مع أن الوضع المتعلق بوضع معين لا يكون الامعينا باعتبار أن ما هو وسيلة اليه فى تعقل الموضوع له بأمر عام مشترك بين افراده فهو من وصف الشئ بما هو من صفات يبيه وآلته وذلك أى اللفظ الموضوع للشخص باعتبار أمر عام مثل اسم الاشارة فان هذا مثلاً موضوعاً للتأنيث بتأويل اللفظة أو الكلمة ووجه التذكير فى أسماء ظاهري وفى بعض النسخ موضوعه بالاضافة الى الضمير وحينئذ يكون معنى الموضوع له على الحذف والايصال ويكون مسماه عطفًا تفسيريًا له ومسماه المشار اليه الشخص مسماه مبتدأ والمشار اليه الشخص خبره وقيل صفة والخبر قوله بحيث لا يقبل الشركة فلا يقال هذا ويراد به مفهوم كلى بل لا يتصدهب هذا الا واحد مشخص وكذا

الحال في أنا وانت (تنبيه) لفظ التنبيه يستعمل في مقامين أحدهما أن يكون
الحكم المذكور بعده بديها والثاني أن يكون معلوما من الكلام السابق
وههنا الحكم المذكور بديهي أولى اذ تصور طرفيه بالاستناد يكفي في الجزم بالنسبة
وليس ما ذكره استدلالا بل تنبيه يذكر في صورة الاستدلال والبداهيات قد ينبه
عليها ازالة لما قد يكون في بعض الازدهان القاصرة من الخفاء ما هو من هذا القبيل
أي ما صدق عليه اللفظ الموضوع لمشتخصات باعتبار اندراجها تحت أمر عام لا يفيد
الشخص الاقرينة معينة لان وجه افادته الواحد من تلك الشخصات بعينه ليس
الوضع له وهو لا يختص به لاستواء نسبة الوضع الى المسميات أي مع اشتراك الكل
في ذلك لا بد في افادة التعيين من أمر ينظم اليه به يحصل ذلك التعيين وهو المعنى
بالقرينة فان قيل ما هو من هذا القبيل والالفاظ المشتركة بيان في عدم افادة
المعنى الموضوع له بدون القرينة وتعدد المعنى الموضوع له في الفرق بينهما ما قلنا الفرق
لزوم التعيين في المعنى وعدمه ووحدة الوضع وتعددده فان قلت اللفظ بحسب استعماله
في معناه الحقيقي لا يحتاج الى قرينة دون المعنى المجازي على ما هو المقرر فكيف
حكمت بالاحتياج قلنا المراد بما ذكره هو أن اللفظ الموضوع لمعنى يكفي في صحة
الاستعمال في معناه كونه موضوعا لذلك المعنى ولا يحتاج الى القرينة بمجرد الاستعمال
بخلاف المجازي فانه يحتاج الى قرينة بمجرد ذلك ليصرف عن ارادة المعنى الحقيقي
الذي وضع اللفظ للاستعمال فيه واحتياج القرينة فيما نحن فيه وفي المشترك
لدفع مزاجه المعاني الحقيقية وفهم المراد للاستعمال فيه (التقسيم) معنى التقسيم
ضم قيدين أو أكثر الى مطلق ليصير ذلك المطلق بانضمام كل قيد قسميا بنا
أو غيره ببيان باعتبار تنافي القيود أو لا تنافيا (اللفظ الموضوع لمعنى) مدلوله الموضوع
له اما كلي أو شخص والاول أي الاول من قسم اللفظ وهو ما مدلوله كلي اما ذات
أي مدلوله ذات وهو اسم الجنس أو مدلوله حدث وهو المصدر المراد بالذات ما لا يكون
حدثا ولا امر ~~ككلامه~~ ومن غيره والمراد بالحدث هو المعنى المعبر في جميع تصاريه
المشتقات وانما أخرجه عن اسم الجنس ليتبين عليه بيان معنى المشتق ومعنى
الفعل فكأنه قال المدلول الكلي اما حدث وحده أو غيره وحده واما مركب منهما
وذلك اما بان يؤخذ غير الحدث من حيث انه يقيده على وجه من الوجوه المعبرة
في معاني الاسماء المشتقة واما بان يؤخذ الحدث من حيث انه منسوب الى غيره
نسبة تامة خبرية أو انشائية كما في الافعال والمقصود بذلك نوع الضبط لا الحصر
العقلي ولما كان اعتبار المركب منهما من غير اعتبار النسبة لا يفيد اختصاص ذلك
المركب بما اعتبر فيه مع الطرفين نسبة فعبر عنه بقوله أو نسبة بينهما لانها السبب
في وضع اللفظ بازاء ذلك المركب وذلك اشارة الى النسبة بتأويل المذكور

اما ان يعتبر من طرف الذات وهو المشتق بأن تعتبر الذات أولا وتعقل نسبة وتفيد
 بالحدث وما اعتبر منه الذات المنسوبة الى الحدث على ما هو معنى المشتق واما أن يعتبر
 قيام ذلك الحدث به من جهة الحدوث وهو اسم الفاعل أو الثبوت وهو الصفة
 المشبهة أو وقوع الحدث عليه وهو اسم المفعول أو كونه آلة لحصوله وهو اسم الآلة
 أو مكانا وقع فيه وهو ظرف المكان أو زمانا له وهو ظرف الزمان أو يعتبر قيام
 الحدث به على وصف الزيادة على غيره وهو اسم التفضيل أو من طرف الحدث بأن يعتبر
 الحدث أولا ثم يلاحظ اتسابه الى الذات وهو الفعل في جعل الفعل من أقسام
 ما مدلوله كلى تأمل فان كون بعض معناه وهو الحدث كليا ظاهرا وأما مجموع معناه
 الذى هو الحدث والنسبة المخصوصة التى لوحظت من حيث انما حالة بين ذلك الحدث
 وفاعله المخصوص آله لتعرف حالهما مر بوطأ أحدهما بالآخر ففى كليته وصحة جملة
 على شئ نظر بل هو باعتبار تمام معناه كالحرف الثانى أى اللفظ كالحرف الثانى
 أى اللفظ الموضوع لمعنى مشخص فالوضع أى وضع اللفظ لذلك الشخص اما مشخص
 أيضا بأن يكون الموضوع له مشخصا واحدا لوظف بخصوصه أى بما يعينه أو كلى
 أى عام بأن يكون الموضوع له كلاما من الشخصات لوحظت اجمالا بأمر كلى يعمها
 صدقا والاول أى اللفظ الموضوع لمشخص وضعا عاما العلم أى العلم الشخصى
 المتبادر من لفظ العلم واما العلم الجفسي فخارج عن مورد القسمة اذ معناه كلى والثانى
 أى اللفظ الموضوع لمشخص وضعا عاما أقسام أربعة الحرف والضمير واسم الإشارة
 والموصول ووجه الحصر فى هذه الاقسام أن مدلوله اما أن يكون معنى فى غيره
 أى حاصل فى متعلقه ويتعين بانضمام ذلك الغير اليه يعنى أنه لا يتحصل فى الذهن
 ولا فى الخارج بنفسه بل يتحقق بانضمام متعلقه اليه ويتعقل بتعلقه وهو الحرف كمن
 والى مثلاقان معنى من ليس مطلق الابتداء بل معناه ابتداء خاص متعلق بشئ معين
 فلا يفهم معناه الا اذا تعقل ذلك الشئ المعين لكنه ليس موضوعا للابتداء الخاص
 الا وضعا عاما فلا يلزم كونه مشتركا مع كون معانيه متعددة لكون وضعه لتلك المعانى
 وضعا واحدا أو لا يكون كذلك بأن يكون معنى حاصل فى نفسه متحصلا بدون انضمام
 أمر اليه واذ قد عرفت أن الانشائا الموضوعات لمشخصات وضعا عاما محتاج حين
 استعمالها الى قرينة لفائدة التعيين فالقرينة ان كانت فى الخطاب اراد به المعنى
 المصدرى يعنى المخاطبة فيتناول ضمير المتكلم والغائب فالضمير كاتما وأنت وهو فان
 ما يفيد ارادة المعين منها انما هو الخطاب الذى هو توجيه الكلام الى حاضر والمشارك
 اسم الإشارة والموصول والضمير الحرف فى كونها موضوعات باوضاع عامة مخصوصة
 اشار الى الفرق بأن تلك الاسماء معانيها مفهومات مستقلة بالمفهومية لكن
 لا يعين شئ مراد من هذه الالفاظ الا بقرينة معينة على قياس الاسماء المشتركة

لفظا وأما الحرف فإن مفهومه لا يستقل بالمفهومية بل هو آلة للملاحظة غيره فلا يتعقل بنفسه ثم أشار إلى أن الموصول وإن كان موضوعا عاما للشخصات مخصوصة لكن المخاطب ربما لم يفهم من الموصول عرفا انحصاره في شخص معين كقولك لمن سمع أنه جاء واحد من بغداد الذي جاء من بغداد رجل عالم فهذا الاعتبار عده كلاما مع جعله من أقسام الشخص وأما الضمير واسم الإشارة إذا كانا باقين على حالهما فإنه يفهم المخاطب منه ما يمنع تصوره من الشركة وإن كانت في غيره فاما حسية بأن يشار إلى المراد بذلك اللفظ بعضو من الأعضاء المختصة وهو اسم الإشارة أو عقلية بأن يشار إلى المراد باللفظ بنسبة مضمون جملة إليه معهود بين المتكلم والمخاطب انتسابه إليه ولقائل أن يقول كون الحرف وضمير المتكلم والمخاطب موضوعا للشخص ظاهر وأما كون ضمير الغائب فقد يعود إلى الكلي واللفظ هذا قد يشار به إلى الجنس وكذا الذي قد يراد به كلي تعلق علم المخاطب والمتكلم بانتساب مضمون جملة إليه كما إذا قيل الذي جعل موردا لقسمته ههنا هو اللفظ الموضوع فلا يجوز عده الموصولات واسم الإشارة والضمائر مطلقا من أقسام اللفظ الموضوع للشخص وقد أجيب عن الإشارة إلى الجنس بأسماء الإشارة بانتسابها على جعله بمنزلة المحسوس المشاهد ولم يتعرض لمثل ذلك في ضمير الغائب والموصول ولا يبعد أن يرتكب في الموصول وأما ضمير الغائب فقد قال بعض المحققين الظاهر أن لفظ هو موضوع للجزئيات المندرجة تحت مفهوم الغائب والمفرد المذكور سواء كانت جزئيات حقيقية أو اضافية وهو الموصول قيل اللفظ الموضوع للشخص بالوضع العام لا ينحصر في الأقسام المذكورة إذا سماء حروف التهجي منه وكذا أسماء الكتب أقول أسماء الكتب ليس مما نحن فيه إذا الكتاب الذي هو عبارة عن الالفاظ والعبارات المختصة لا يتعدى إلا تعدد تلفظ الالفاظ وذلك التعدد دقيق فلسفي لا يعتبره أرباب العربية ألا ترى أنهم يجعلون وضع الضرب والقتل وضعا شخصيا لأنواعها لجعل الموضوع أمرا معيناً لا متعددا واسم الكتاب موضوع لأمروا واحد ملحوظ بخصوصه فلا يكون موضوعا بالوضع العام وأما أسماء حروف التهجي فموضوعات لمفهومات كليات صادقات على متعدد يرشدك إليه قول الصرفيين كل واو متحركة مفتوح ما قبلها تقلب ألفا وقولهم كل واو وقعت رابعة فصاعدا ولم يضم ما قبلها تقلب ياء وقولهم كل همزة ساكنة بعد همزة متحركة تقلب بياجئ حركاته ما قبلها إلى غير ذلك فإن قلت إذا لم يتعد اللفظ عندهم تعدد التلفظ ولم يعتبر ذلك التعدد فكيف يكون ما يطلق عليه أسماء حروف التهجي متعددا حتى يقال إنها موضوعات لمفهومات كلية صادقة على متعدد قلت كأنهم اعتبروا تعدد الحروف بتعدد وقوعها في الكلمات مثلا يجعلون واو والقول غير واو والرضوان فاذا كرر أن

التعدد المستفاد من ادخال الكل في هذه الاسماء هو التعدد الحاصل بتعدد اللفظ
فما لا يلتفت اليه (الحاشية) تشتمل على تنبيهات أى على كل منها ان أريد بها اللفاظ
والا يلزم اشتمال الشئ على نفسه وان أريد بها المعاني تكون من قبيل اشتمال
الطرف على المظروف باعتبار أن اللفاظ قوالب المعاني (الاول) أى التنبيه الاول
الثلاثة أى الضمير واسم الإشارة والموصول مشتركة في أن مدلولاتها ليست معاني
في غيرها يعنى معاني هذه الثلاثة مشتركة في أن كلامها بتمامه معنى في نفسه
ملحوظ قصد امستقلا بالمفهومية وصالح للحكم عليه وبه وان كانت تلك المدلولات
تتحصل بالغير أى ليس كل من تلك المدلولات متحصلا في العقل بحسب فهمه فما وضع
بازائه الا بانضمام قرينة اليه من الخطاب والإشارة حسا أو عقلا فهي أسماء أى
اذا كانت معانيها بتمامها مستقلة بالمفهومية فهي أسماء لان الاسم ما يكون تمام
معناه كذلك (التنبيه الثاني) الإشارة العقلية لاتفيد الشخص هذا إشارة الى الفرق
بين الموصول والضمير واسم الإشارة بأن الموصول مع القرينة التى هى الصلة لا يفيد
الجزئية وعلل ذلك بقوله لان تقييد الكل بالكل لا يفيد الجزئية أما كون القيد كليا
فظاهر نظرا الى أن مجرد الصلة لا يدل الاعلى انتساب مضمون جملة على ذات من غير
تعيين وأما كلية المقيد مع أن معنى الموصول مشخص على ما قررته فنحن حيث ان المفهوم
للتمام بالوضع من الموصول وحده حين الاطلاق ليس الا الامر الذى هو آلة للملاحظة
المشخصات ولا شك أنه كل مقيد بمضمون الصلة الذى هو كل أيضا فلا يفهم السامع
منه بمجرد ذلك مشخصا ما نعلم من الشركة وان صح فهم الشخص بانضمام أمر خارج
كما اذا انحصر انتساب مضمون الصلة به على السامع بخلاف قرينة الخطاب والحس
فان كلامهما يفيد الشخص فيفهم السامع منهما ما يمنع فيه الشركة فلذلك كانا
أى الضمير واسم الإشارة جزئيين وهذا أى الموصول كليا وفيه بحث اذا الموصول
موضوع للمشخص على ما حقق وعدم فهم السامع المعين لا يوجب الكلية اللهم
الا أن يقال المراد أن الموصول عدا كل ما ينظر الى فهم السامع من مجرد قرينة الصلة
والإشارة العقلية مع قطع النظر عن الانحصار الخارجى لأن الموصول كل حقيقة
فلا يستقيم كلامه اذا القرينة المفيدة للشخص المحتاج اليها فى الاستعمال ان اعتبرت
فلا فرق وان لم تعتبر فلا فرق أيضا لعدم افادة الجزئية فى الكل لكن لما كان الاعتبار
ظاهرا من القرينة هو مضمون الصلة تحكمه وبأن قرينة الموصول هى الصلة
والإشارة العقلية المفهومة منها والمصنف بنى هذه التفرقة على ذلك (التنبيه الثالث)
علمت من هذا أى مما سبق من مباحث التقسيم الفرق بين العلم والضمير حيث صرح
بخصوص المعنى والوضع فى العلم وتعدد المعنى وعموم الوضع فى الضمير وعلمت أيضا فساد
تقسيم الجزئى اليه مادون الإشارة كما فعله بعضهم فلما أى بناء على ظن أن ذلك أى اسم

الإشارة موضوع لا مر عام إلا أنه يتعين بقريئة الإشارة الحسية في استعماله في معين
 دون أصل الوضع ومدلول الضمير يتعين بالوضع الذي هو مناط الجزئية ووجه الفساد
 ما مر من أن التعيين فيه أيضا وضعي كالعلم والمضمر (وقوله دون الإشارة) حال من ضمير
 الهمما أي متجاوزين إياه حيث لم يشأه التقسيم وقوله فلنا مفعول له للتقسيم (التبني
 الرابع) تبيين لك من هذا أي من معنى التقسيم المذكور أن معنى قول النحاة الحرف
 يدل على معنى في غيره أنه لا يستقل بالمفهومية بأن لا يكون ملحوظا قصدا
 وبالذات بل يكون ملحوظا تبعا وعلى أنه وسيلة إلى ملاحظة غيره وهذا لا يتضم
 غاية الاتضاح إلا بتهدية مقدمة فنقول إن المعاني قد تكون ملحوظة قصدا وبالذات
 وقد تكون ملحوظة تبعا غير مقصودة بذواتها بل على أنها آلة للملاحظة غيرها ومراة
 لمشاهدة ما سواها وهي باعتبار الأول مستقلة بالمفهومية والتعقل وصالحية
 لأن يحكم عليها وبها وبالعبار الثاني غير مستقلة وغير صالحة للحكم عليها وبها
 واستوضح ذلك من قولك قام زيد ونسبة القيام إليه فانت في الحالتين مدركة لنسبة
 القيام إليه لكن في الحالة الأولى مدركة من حيث أنها حالة بين زيد والقيام وآلة
 لتعرف حاله ما فكأنها مراة لمشاهدتهما ولذلك لا يمكن لك أن تحكم عليها أو بها
 وأما في الحالة الثانية فهي ملحوظة بالذات ومدركة بالقصد يمكنك إجراء الأحكام
 عليها بأنهما من باب النسب والاضافات فهي على الأول غير مستقلة بالمفهومية
 وعلى الثاني مستقلة وهذا كما أن المبصر قد يكون مبصرا بالذات مقصودا بالابصار
 وقد يكون مبصرا تبعا على أنه آلة لابصار غيره كالمراة فأنك إذا نظرت إليها وشاهدت
 ما ارتسم فيها من الصورة فإن قصدت إلى مشاهدة الصورة فالمراة في تلك الحالة
 مبصرة أيضا لكنها غير مبصرة قصدا بل تبعا ولا يمكن لك أن تحكم عليها أو بها
 كما يمكن على الصورة وإن قصدت إلى مشاهدة المراة نفسها تكون صالحة لأن تحكم
 عليها أو بها وتكون الصورة حينئذ مبصرة تبعا غير محكوم عليها أو بها فنسبة البصرة
 إلى مدركاتهما كنسبة البصر إلى محسوساته وإذا تم هذا فنقول معنى الابتداء أنه
 يتعلق بغيره كالسير مثلا فذلك المعنى إذا لاحظته العقل قصدا وبالذات كن معنى
 مستقلا بالمفهومية صالحا لأن يحكم عليه كما تقول الابتداء معنى اضافي وبه
 كما تقول ما يبحث عنه معنى الابتداء ويلزم منه ادراك متعلقه تبعا وبالعرض اجالا
 وهو بهذا الاعتبار مدلول لفظ الابتداء ولك بعد ملاحظته على هذا الوجه أن تقيد
 بتعلق مخصوص فتقول ابتداء سيري البصرة ولا يخرج منه ذلك عن الاستقلال
 وإذا لاحظ العقل أنه حالة بين السير والبصرة وجعله لمعرفة حالهما ومراة لمشاهدة
 حالهما على هيئة الانضمام والارتباط كان معنى غير مستقلا بالمفهومية
 غير صالح لأن يحكم عليه أو به وهو بهذا الاعتبار مدلول لفظ من وهذا معنى ما ذكره

ابن الحاجب في الايضاح حيث قال الضمير في مادل على معنى في نفسه يرجع الى
المعنى أى مادل على معنى باعتباره في نفسه وبالنظر اليه لا باعتباراً من خارج عنه
ولذلك قيل الحرف مادل على معنى في غيره أى حاصل في غيره أى باعتبار متعلقه
لا باعتباره في نفسه فقد اتضح أن ذكر متعلق الحرف انما وجب ليحصل معناه
في الذهن اذ لا يمكن ادراكه الا بالدارك متعلقه وهو آلة لملاحظته لان الواضع اشترط
في دلالة على معناه الافرادى ذكر متعلقه ولو لم يشترط ذلك لامكن فهم معناه
والحكم عليه وبه في نفسه فانه لا يرجع الى طائل وأيضاً حيث لا دليل على هذا الاشتراط
في الحروف سوى التزام ذكر المتعلق في الاستعمال وهو مشترك بينها وبين الاسماء
اللازمة الاضافة فالفرق الذي ذكره بأن ذكر المتعلق في الحروف لا اجل الدلالة
في تلك الاسماء لتخصه بل الغاية التي هي التوصل لتحكم وأما بيان عموم الوضع في كلمة
من فهو أن الواضع تعقل معنى الابتداء مطلقاً وهو أمر مشترك بين الابتداءات الشخصية
التي كل منها ملحوظ تبعاً ووضع لفظة من له أى لكل منها وقس على هذا سائر الحروف
بخلاف الاسم والفعل فان معنى الاسم يتناول مستقلاً بالمفهومية والفعل وان كان
تمام معناه غير مستقل بالمفهومية وغير صالح للحكم عليه وبه الآن جزء معناه
أعني الحدث مستقل بالمفهومية والحاصل أن قام مثلاً يدل على حدث وهو القيام
وعلى نسبة مخصوصة بينه وبين فاعله أعني النسبة الحكمية الخبرية الجزئية فانها
ملحوظة من حيث انها حالة بين الحدث وفاعلها وآلة لتعرف حالهما الآن أحدهما
متعين بدلالة اللفظ والآخر وان كان متعيناً في نفسه بوجه ملحوظ بذلك الوجه
والأما أمكن ايقاع تلك النسبة لكن اللفظ لا يدل عليه فلا يتحصل هذا الجزء
الابلا حظة الفاعل فلا بد من ذكره كما هو حال متعلق الحرف فالفعل باعتبار مجموع
معناه غير مستقل بالمفهومية فلا يصلح ان يحكم عليه بشئ نعم جزءه أعني الحدث وحده
ما خوذ في مفهوم الفعل على أنه مستند الى شئ آخر فصار الفعل باعتبار جزء معناه
محكوماً به ومما زاع عن الحرف ولم يبلغ الى مرتبة الاسم فان قلت لم جعل النسبة
التامة مضمومة الى المنسوب ووجهه لالمجموع مدلول لفظ الفعل ولم تضم الى المنسوب
اليه كذلك مع انه حالة بينهما ولا اختصاص لهما بأحدهما قلت لعلى السبب
في ذلك أن النسبة قائمة بالمنسوب متعلقة بالمنسوب اليه كالأبوة القائمة بالاب
المتعلقة بالابن فان قات كما ان مجموع الفعل والفاعل في مثل قام زيد يستفاد منه
نسبة غير مستقلة وطرفان كذلك الصفة نحو قائم فلم قلت جاز كون الصفة محكوماً
عليها ومحكوماً بها أجيب بأن النسبة في الفعل نسبة تامة منفردة بنفسها غير
مربوطة بغيرها أصلاً والمقصود من التركيب افادة تلك النسبة بخلاف الصفة
فان النسبة المعتبرة فيها نسبة تقييدية غير تامة لا تقتضى انفراد المعنى المعتبر

عن غيره وعدم ارتباطها بغيرها ولا تتكون هي أيضا صورة أصلية بالأفاد من
العبارة فلهذا جاز أن يلاحظ جانب الذات تارة فتجعل محكوما عليها وتارة جانب
الوصف فتجعل محكوما بها وأما النسبة المعتبرة فيها فلا تصلح للمحكم عليها ولا بها فان
قلت ما ذكرته من أن مجموع الفعل وفاعله لا يصلح لأن يكون محكوما به ينافي ما ذكره
النحاة من أن المسند في قولنا زيد قام أبوه هو الجملة الفعلية أجيب بأن المقصود ههنا
حكم أن أحدهما الحكم بأن زيد قائم والثاني بأن زيدا قائم الأب ولا شك أن هذين
الحكمين ليسا بمفهومين صريحيهما من هذا الكلام بل المقصود الأصلي أحدهما والآخر
يفهم التزاما فان كان المقصود هو الأول فزيد في هذا الكلام باعتبار مفهومه الصريح
غير محكوم عليه ولا به بل هو لتعيين المحكوم عليه وان كان المقصود هو الثاني فالمسند
هو القيام المقيد بالأب ألا ترى أنك لو قلت قام أبو زيد وأوقعت النسبة بينهما لم يرتبط
بغيره أصلا فلو كان معنى قام أبوه أيضا كذلك لم يرتبط بزيد ولم يقع خبرا عنه ومن ثمة
تسمع النحاة يقولون قام أبوه جملة وليس بكلام مجردة عن إيقاع النسبة بين طرفيها
بقريئة ذكر زيد مقدما وإيراد الخبر الدال على الارتباط الذي يستحيل وجوده مع
الإيقاع (التنبيه الخامس) قد عرفت مما سبق من الفرق بين الفعل والمستق أن ضاربا
لا يرد على حد الفعل التحويلات حدوا الفعل بأنه مادل على معنى في نفسه مقترن بأحد
الأزمنة الثلاثة وأورد عليه أن ضاربا يصدق عليه هذا الحد وليس بفعل فالحد ليس
بمانع وفيما سبق من الفرق بين الفعل والمستق علم أنه لا يرد فانه أي الفعل مادل على
حدث ونسبة إلى موضوع وزمانه أعلى أن الحدث أول ما اعتبر في مفهومه وضارب
ليس كذلك لانه يدل على ذات ونسبة الحدث إليها فالمحوظ أولافي الفعل الحدث
وفي المستق الذات ويحتمل أن يعود الخبر في قوله فانه إلى ضارب وتكون كلمة ما مافية
(التنبيه السادس) ويعلم منه أي مما سبق من التقسيم الفرق بين اسم الجنس وعلم
الجنس اعلم أن في اسم الجنس مذهبين أحدهما وهو ألا كراستعماله أنه موضوع
للماهية مع وحدة لا بعينها وتسمى فردا منتشرا كما ذهب إليه ابن الحاجب
والزنجشري والآخر أنه موضوع للماهية من حيث هي كما ذهب إليه المصنف
في التقسيم ولا يخفى أن علم الجنس غير مذكور في التقسيم فلا بد من تأويل لهذا الكلام
وهو أن الفرق الذي ذكره مبني على قول من يجعل اسم الجنس موضوعا للماهية من
حيث هي كما أن علم الجنس كذلك إلا أن بينهما ما فرقا فان علم الجنس كإسامة وضع
بجوهره للجنس المعين فيدل بجوهره على كون تلك الحقيقة معلومة للمخاطب متعينة
عنده معهودة كما أن الاعلام الشخصية تدل بجواهرها بحسب الوضع على أن تلك
الأشخاص معهودة متعينة لديه واسم الجنس كإسامة لا يدل على ذلك التعين
بجوهره أصلا بل وضع لغير معين من تلك الحقيقة ثم جاء التعين وهو معنى فيه من

خارج بالا لانه من نحو اللام للتعريف والتعيين جزء من مفهوم علم الجنس وخارج عن مفهوم اسم الجنس فلذلك التقسيم على أن اسم الجنس موضوع للمعنى الكلى الذى هو نفس الحقيقة من غير اعتبار التعيين وأن علم الجنس موضوع للحقيقة باعتبار التعيين فيه أسند معرفة الفرق الى هذا التقسيم الدال على مبنى الفرق تأمل (التبنيه السابع) الموصول عكس الحرف هذا اشارة الى فرق آخر بين الموصول والحرف يفهم التزاما من الفرق المذكور صريحا وهو استقلال المعنى وعدمه فان الحرف يدل على معنى فى غيره وتحصله وتعقله بما أى بذلك الغير الذى هو أى الحرف معنى فيه والموصول عكس ذلك اذ معناه أمر مبهم عند السامع تعيين عنده بما هو معنى أى بفهوم الصلة الذى هو معنى فيه أى فى الموصول وانما قيدنا الابهام بـ بصكونه عند السامع لانتفاء الابهام فى المعنى المراد بالموصول بحسب الوضع عند المتكلم (التبنيه الثامن) الفعل والحرف يشتركان فى أنهم ما يدلان على معنى باعتبار كونه ثابتا لا غير هذا اشارة الى علة امتناع الحكم على الفعل والحرف مستعملين فى معناهما وهى أن صحة الحكم على النشئ موقوف على ثبوته فى نفسه أى استقلاله بالمفهومية ليمكن اثبات غيره له وكل واحد من مدلوليهما غير مستقل بالمفهومية بل أمر ثابت للغير فعنى من مثلا كما ذكر هو الابتداء الخاص الذى يكون آلة للملاحظة الغير كالسير والبصرة ومعنى ضرب هو ذلك الحدث المنسوب الى فاعل تام بحيث تكون النسبة مرآة للملاحظة طرفيهما وآلة لتعرفهما وهما من هذه الجهة أى كون كل من مفهوى الفعل والحرف أمر غير ثابت فى نفسه بل لغيره لا يثبت له الغير أى لا يثبت الغير لكل منهما ما بل لا يثبتان اشئ منهما أصلا اذا كانا مستعملين فى معناهما وانما قيدنا بالاستعمال للتلاية تقتض بقولهم ضرب فعل ماض ومن حرف جر فان اللفاظ كلها من حيث أنفسها أى مقطوعا فيها النظر عن ارادة معانيها الموضوعية هى لها متساوية الاقدام فى صحة الحكم عليها و بهما ومنهم من قال ضرب ومن مثلا فى تلك الصورة اسم باعتبار دعوى وضع الالفاظ الموضوعية لمعان لانفسها أيضا فى ضمن ذلك الوضع وحيث لا دليل لهم على تلك الدعوى الا ذكر اللفظ و ارادة نفسه التزام عليهم دعوى وضع المهملات فى مثل قولهم جنى مهمل أو ثلاثة أحرف ولا يقدم عليها عاقل فضلا عن فاضل ولقاتل أن يقول فحينئذ لا يكون آمنوا فى قوله تعالى واذا قيل لهم آمنوا اسمالاتفاء وضعه ولا فعلا لأن المراد به لفظه فلا يصدق قول النصارى ولا يتأتى الكلام الا فى اسمين أو فعل واحد واسم والجواب أن المراد من قولهم ولا يتأتى الخ أنه لا يتأتى الا فى اسمين حقيقة أو ما يقوم مقامهما وآمنوا من حيث ارادة نفس لفظه به كاسم مستقل بالمفهومية ولا بد من اعتبار هذا التأويل على هذا التقدير لتلايشكل هذا الحصر وتعريف المبتدأ والكلام اللهم الا أن يقال ذلك الحصر وتلك التعريفات

مبنية على اعتبار ما هو شائع في الاستعمالات لاعلى اعتبار النواذر وإذا كان معنى
 الفعل والحرف كذلك فامتنع الخبر عنهما مستعملين في معناه ما أى لا يصح أن يخبر
 عن معناه ما الا كليا بخلاف الاخبار بهما فان الفعل وان لم يصح الاخبار بتمام معناه
 لكنه يصح أن يخبر بجزئه الذى هو الحدث (التبئية التاسع) الفعل مدلوله كلى
 ولما ذكر في التبئية الثامن جهة الاشتراك بينهما ذكر في التبئية التاسع جهة الافتراق
 اعلم أن الفعل باعتبار جزء معناه وهو الحدث كلى وأما باعتبار تمام معناه وهو الحدث
 والنسبة في زمان معين الم موضوع مافى كليتته نظربل هو باعتبار تمام معناه كالحرف
 فكما أن لفظة من موضوعه وضعا عاما لكل ابتداء خاص مخصوصه كذلك لفظة
 ضرب موضوعه وضعا عاما لكل نسبة الحدث الى فاعل ما بخصوصها بفعله من
 أقسام اللفظ الموضوع لمعنى كلى غير مستقيم ولما كان الحدث الذى هو جزء معنى الفعل
 مستقلا بالمفهومية قد يتحقق في ذوات متعددة صالحا للانتساب الى كل منها جاز
 نسبته الى خاص منه أى من كل واحد منها فيخبر به أى بالفعل باعتبار ذلك الحدث
 عن كون شئ وهو بهذا الاعتبار مسند دائما قد اعتبر في مفهومه ذلك النسبة
 بحسب الوضع فلذا لم يمكن جعله مسندا اليه دون الحرف اذ تحصل مدلوله أى تعقل
 مدلول الحرف الذى هو تحصله الذهني انما هو بما يحصل له أى بتبعية ما يحصل مدلول
 الحرف له من متعلقه وإذا كان غير مستقل في التعقل والتحقق فلا يعقل لغيره فلا يكون
 مخبرا به كما لا يمكن كون مخبرا عنه لذلك (التبئية العاشر) في ضمير الغائب وفي كليتته
 نظرا في وجه النظر أن الضمير مطلقا سواء كان للغائب أو للمتكلم أو للمخاطب
 موضوع لكل مشخصات وضعا كليا عاما فقد علم منه أن في كلية الضمير باعتبار توهم
 وضع كل واحد من أفراد المفهوم كلى كوضع هو مشلا له هو الواحد الغائب المذكور
 نظرا وفي بعض النسخ في كليتته وجزئيته نظرووجهه أن كثيرا ما يكون المرجع اليه
 للضمير الغائب كليا كما يكون جزئيا والحكم بأنه في أحدهما مجاز بعيد لكثرة ما يلزم
 بكليته وجزئيته محل نظرو تأمل والحق أنه قد يكون كليا وقد يكون جزئيا والمصنف
 انما عده من الجزئيات نظرا الى أن أكثر أئمة اللغة عدوا المضمرات مطلقا من المعاوف
 واعتبروا فيها الجزئية بناء على تعريفهم المعرفة بما وضع لشيء بعينه (التبئية الحادى
 عشر) المقصود من هذا التبئية الإشارة الى التفرقة بين الحروف وبين الاسماء التى تشابه
 الحروف في التزام ذلك المتعلق وذلك مثل ذو وفوق فان مفهومهما كلى لانهما
 بمعنى صاحب وعلو وان كانا لا يستعملان الا في جزئين اضافيين بالنسبة الى معناه هما
 الذى هو صاحب والعلو اعروض الاضافة فلا يكونان جزئيين بحسب الوضع بل
 بمجرد استعملهما في الجزئين الإضافيين اللذين قد يكونان جزئيين بحسب الوضع
 حقيقيين وقد يكونان كليين أيضا كما نقول الانسان ذو نطق وذو حياة ولذا لا يصح أن

تحملة على الجزئية الحقيقية على ما يتبادر من المقابلة بالكلى وظهرت التفرقة بينهما
وبين الحرف اذ معنى الحرف جزئى مشخص كما بين (التنبيه الثانى عشر) لا يريك أى
لا يوقعك فى ريبة وشك تعاورا اللفاظ بعضها مكان بعض أى تناوب بعضها مكان
بعض وان قرئ بالضم فالمعنى تناوبها واقعا بعضها مكان بعض على أن الجملة
حال مؤكدة اذ المعبر الوضع (ختم الرسالة بدفع ما عسى أن يخطر بربيعه من الازدهان)
وهو أن الحكم الكلية والجزئية والعلمية والموصولية وأمثالها اللفاظ انما هو
باعتبار ما استعمل فيها من المعانى فاذا قلت مثلاً جاءنى ذو مال وأردت به زيدا فيحتمل
أن يتوهم بأنه جزئى لاستعماله فى جزئى وكذا اذا انحصرت فى بلدة حفظ التوراة فى زيد
فقلت الذى حفظ التوراة فى هذه البلدة حاضر فربما يتوهم أن هذه اللفاظ أعلام
شخصية لا تعاد المراد من كل منها ومن العلم الشخصى ووجه الدفع ما ذكر أن المعبر
فى اللفاظ هو حال الوضع والموضوع له فى ذواتها كلى وان استعمل ههنا فى شخص
فلا يكون جزئيا بخلاف زيد فانه جزئى لوضعه لذلك الشخص وكذا الحال فى مثل هذه
والصورة هذا آخر ما اخترناه من شروح الوضعية لا ولى على القوشى والجامى والعصام
قد حرره الفقير الى آلا ربه ذى المواهب محمد المدعو بين الوزراء بالراغب واليابا بالة
الرقعة سنة ثمان وستين ومائة وألف من هجرة من له العز والشرف وبعض ما يتعلق
ببحث الوضع وأقسامه مكتوب فى ١٩٥ (فى أن أسماء السور وأسماء الكتب
والعلوم هل هى أعلام جنسية أو شخصية) قال المولى الشهاب فى تفسير سورة
الفاتحة عند قول البيضاوى وتسمى أم القرآن والمراد بالتسمية وضع العلم لا الاطلاق
وقال الفاضل الشريف فاتحة الكتاب صارت علما بالغلبة للسورة وقد ذكره
فى الكشف أيضا وفى اجتماع الغلبة والتجوز تنظر مع أنه مناف لما مر من النقل قبل
وفيه خفاء أيضا لان القول بعلمية الجنس ضرورى لمنع الصرف ونحوه من الاحكام
ويجب فى العلمية الشخصية تشخيص المعين ولا تشخص هنا والاصح أن أسماء
السور موضوعة لتلك اللفاظ المقرأة فتكون واحدة بالنوع كما فى التلويح
وشرح المقاصد الآن يقال مثل هذا المؤلف بحسب العرف بعد متخصا
وأما جعلها وأمثالها من قبيل أسماء الاشارات فى عموم الوضع وخصوص الموضوع له
فبعد جردا وما ذكر فى عدم اعتباره فيها من أنها لو كانت موضوعة لواحد من
الخصوصيات كانت فى غيره مجازات وان كانت موضوعة لكل منها كانت
مشتركة بين معان غير محصورة وان كانت موضوعة لمعان كلية لزم كونها مجازات
لاحقائى لها والكل فاسد لا يتأق هنا اذ قلنا تستعمل فى شخص والا كتر استعمالها
فى الكل فلا يلزم ما ذكره والتفصيل فى شروح الرسالة الوضعية أقول الذى عليه
المعول فى أسماء السور وأسماء الكتب والعلوم ونحوها أنها أعلام شخصية

لتلك الالفاظ المخصوصة للصورة الذهنية ولا للنقوش ولا للمركب منها وهي تعد
 في العرف شيئا واحدا شخصيا واختلاف الالفاظ وتعدد كنهها لا يغير
 تشخصه لانها غير معتبرة فيه وما يشهد له شهادة يزكيها الاستقرار تسميتها بالجل كقل
 هو الله أحد وانا اعطيناك الكوثر ومثله معه ومعلوم في الاعلام كتابا شرا وبرق
 فخره وصرد دون اسماء الجنس فانه وان لم يكن مفقودا فيها ~~لكنه~~ نادر واما
 الاستدلال به بدخول اللام عليه كالكافية والشافية فليس بشيء لانه ليس مما يستدل
 بمثله وما قبل من ان العلية الجنسية مما تفرد به الرضى وهو غير مسلم عند النجاة ودلالة
 الموصول على ماهية نوعية أو جنسية لا ترد عليه نقضا وفي شرح الفوائد الغياثية
 اسماء العلوم كاسماء الكتب اعلام اجناس عند التحقيق وضعت لانواع وأعراض
 تعدد بتعدد محالها القائمة بها كزيد وعمر وقد يجعل اعلاما شخصية باعتبار ان
 المتعدد باعتبار المحل به واحد في العرف وهو انما يتم اذا لم تكن موضوعا للمفهوم
 الاجمالي انتهى وتردد السبكي في اسماء العلوم هل هي اعلام بالعلية أو منقولات
 عرفية كالاداية ورجح الثاني انتهى في تحقيق ان ذا القرنين هو الاسكندر الرومي أو
 غيره قال أبو مسلم الاصله هاتى في تفسير قوله تعالى ويسأونك عن ذى القرنين الآية
 اخلف الناس في ان ذا القرنين من هو فقبل هو الاسكندر بن فيلقوس اليوناني الذي
 ملك الدنيا والذي يدل عليه ان القرآن دل على ان الرجل المسمى بذي القرنين بلغ
 ملكه الى أقصى المغرب والمشرق قال الله تعالى حتى اذا بلغ مغرب الشمس الخ وقال
 حتى اذا بلغ مطلع الشمس الخ والى أقصى الشمال قال الله تعالى حتى اذا بلغ بين
 السدين وجد من دونهما قوما الخ وهذا هو تمام القدر المعمور من الارض ومثل
 هذا الملك البسيط لا شك انه على خلاف العادات وما كان كذلك وجب أن يبقى ذكره
 محمدا في وجه الدهر وان لا يبقى مخفيا مسمترا والملك الذي اشتهر في كتب التواريخ
 أنه بلغ ملكه الى هذا الحد هو الاسكندر ولما كان القرآن دل على ان ذا القرنين كان
 الاسكندر يظهر ان المراد بذي القرنين هو الاسكندر بن فيلقوس اليوناني ثم ذكر وافي
 وجه تسمية الاسكندر بذي القرنين وجوها منها انه لقب به ابلوغه قرني الشمس أى
 مطلعها ومغربها عن النبي صلى الله عليه وسلم سمي ذا القرنين لانه طاف قرني الدنيا
 بعنى حافتها شرقها وغربها ومنها سمي به لانه ملك الروم وفارس وروى الروم والترك
 ومنها انه انقضى في وقته قرنان من الناس ومنها انه كان له قرنان أى ضفيران
 ومنها انه كان على رأسه ما يشبه القرنين وغيرها من الوجوه المذكورة في كتب
 التفسير قال الامام أبو منصور الثعالبي في كتابه الموسوم بالاضاف والمنسوب اليه
 في مادة ذى القرنين بعد ما ذكر أقوال المفسرين واختلافاتهم فيه عانصه وكان الآراء
 والالسن واللغات والفرق مطبقة على ان ذا القرنين هذا هو الاسكندر الرومي قاتل

دار المأجور فيما تنقل اليها من أخباره من بعض المطابقة لما اقتضى الله تعالى في كتابه
والذي يقوى هذا الرأي اجتماع رواة الامم على أن السيد الذي يدعى ردم بأجورج
ومأجورج من صنع الاسكندر وأنه لم ينقل اليها خبر ملك جمع بين الايغال في المشرق
والا بهاد في المغرب سواء انتهى ما هو المقصود وعلى ذلك الامام الرازي والبيضاوي
والزنجشيري وصاحب القاموس وغيرهم من أهل التحقيق فلا تلتفت الى ما تراهم في
بعض التفاسير والتواريخ والله أعلم بالصواب (الرسالة المشهورة للكتاب عبد الجيد
الى الكتاب) أما بعد حفظكم الله يا أهل صناعة الكتابة وحاطكم ووفقكم وأرشدكم
فإن الله عز وجل جعل للناس بعد الانبياء والمرسلين صلوات الله عليهم أجمعين
ومن بعد الملوك المكرمين أخياراً وان كانوا في الحقيقة سواء وصرفهم في صنوف
الصناعات وضروب المحاولات الى أسباب معاشهم وأبواب أرزاقهم فجعلكم
مما شرف الكتاب في أشرف الجهات أهل الادب والمروءة والعلم والرواية بكم تنظم
للخلافة محاسنها وتستقيم أمورها وينصائحكم يصلح الله للخلاق ساطعهم ويعمر
بلدانهم لا يستغنى الملك عنكم ولا يوجد كفا الامنكم فرفعكم من الملوك موقع
اسمائهم التي بها يسمعون وأبصارهم التي بها يسمرون وألسنتهم التي بها ينطقون
وأيديهم التي بها يبطشون فأمتعكم الله بما خصكم من فضل صناعتكم ولا تزع عنكم
ما أصفاه من النعمة عليكم وليس أحد من أهل الصناعات كاهلاً أجورج الى اجتماع
خلال الظير المحجودة وخصال الفضل المذكورة المعدودة منكم أيها الكتاب اذا كنتم
على ما يأتي في هذا الكتاب من صفتكم فإن الكتاب يحتاج في نفسه ويحتاج منه
صاحبه الذي يتق به في مهمات أموره أن يكون حليماً في وضع الحلم فهيماً في موضع
الحكم ومقدماً في موضع الاقدام ومحجماً في موضع الاجسام مؤثراً للعفاف والعدل
والانصاف ~~ك~~توما الاسرار وفيما عند الشدائد عالم بما يأتي من النوازل بضع
الامور واضعها والطوارق أما كنها قد نظرت في كل فن من فنون العلوم فاحكمه
فان لم يحكمه أخذ منه بمقدار ما يكتفي به يعرف بفيرة عقله وحسن أدبه وفضله
تجربته ما يزد عليه قبل وروده وعاقبة ما يصد عنه قبل صدوره فيعدل لكل أمر
عدته وعتاده ويهيئ لكل وجه هيبته وعادته فتشافسوا يا مشرك الكتاب في صنوف
الآداب وثقوها في الدين وأبدوا بعلم كتاب الله عز وجل والفرائض ثم العربية فانها
ثقاف ألسنتكم ثم أجيدوا الخط فانه حلية كتبكم وارووا الاشعار واعرفوا غريبها
ومعانيها وأيام العرب والحج وأحاديثها وسيرها فان ذلك مما يزيلكم على ما تسعوا اليه
هممكم ولا تضيعوا النظر في الحساب فانه قوام كتاب الخراج وارغبوا بانفسكم عن
المطامع سنيها ودنيا وسفاسف الامور ومحارقها فانها مذلة للرقاب مفسدة للكتاب
ونزهوا صناعتكم عن الدنات واربعوا بانفسكم عن السعاية والتميمة وما فيه أهل

الجاهلات واياكم والكبر والسخط والعظمة فانها عداوة مجتلية من غير احنة
 وتحابوا في الله عز وجل في صناعتكم وتواصوا عليهم بالذي هو الباق بأهل الفضل
 والعدل والنبل من سلفكم وان بنا الزمان برجل فاعطفوا عليه وواسوه حتى ترجع
 اليه حاله ويؤب اليه امره وان أقعد أحدكم الكبر عن مكنه ولقاء اخوانه فزوروه
 وعظموه وشاوروه واستقاهروا بفضل تجربته وقديم معرفته وليكن الرجل منكم
 على من اصطاعه واستظهر به ليوم حاجته أحوط منه على ولده وأخيه فان عرضت
 في الشغل محنة فلا يصفها الا الى صاحبه وان عرضت مذمة فليصمها هو من دونه
 وليحذر النقطة والركاكة والمال عند تغير الحال فان العيب اليكم معشر الكتاب
 أسرع منه الى عوام القراء وهو اليكم أفد منه لها فقد علمتم أن الرجل منكم اذا صحبه
 من يبذل له من نفسه ما يجب له عليه من حقه فواجب عليه أن يعتقده من وفائه
 وشكره واحتماله وصبره ونصيحته وكتمان سره وتدبير أمره ما هو حرام لحقه ويصدق
 ذلك بفعاله عند الحاجة اليه والاضطرار الى ماله فاستشعروا ذلك وفقكم الله
 تعالى من أنفسكم في حالة الرخاء والشدّة والحرمان والمواساة والاحسان والسرّاء
 والضراء فتعمت السمة هذه لمن وسم بها من أهل هذه الصناعة الشريفة واذا ولي
 الرجل منكم أو صبر اليه من أمر خلق الله وعياله أمر فليراقب ربه عز وجل وليؤثر
 طاعته وليكن على الضعيف رقية والمظلوم منصفا فان الخلق كله هم عيال الله
 وأحبهم اليه أرفقهم لعيله ثم ليكن بالعدل حاكما ولا يشرف مكرما وللقى موفرا
 وللبلاد عامرا وللزعية متألفا وعن أذا هم متخلفا وليكن في مجلسه متواضعا حلما
 وفي سجلات خراجهم واستقضاء حقوقه رفيقا واذا صحب أحدكم رجلا فليختبر
 خلّاقه فاذا عرف حسنها وقبحها أعانه على ما يوافق من الحسن واحتمل امره
 عما يرواه من القبيح بألف حيلة وأجل وسيلة وقد علمتم أن سائس البهيمة اذا كان
 بصيرا بسياستها القس معرفة أخلاقها فان كانت رموحا لم يهيجها اذا ركبا واذا كانت
 شبيوبا اتقاها من قبل يديها وان خاف منها شرودا اتقاها من ناحية رأسها وان كانت
 حرونا قيع برقق هواها في طرفها فان استمرت عطفها يسيرا فليس قيادها
 وفي الوصف من السياسة دلائل من سام الناس وعاملهم وخدمهم وداخلهم
 والكتاب بفضل أدبه وشريف صنعته ولطيف حيلة معاملته لمن يحاور من الناس
 ونية ظره ونية هم عنه أو يخاف سطوته أولى بالرفق لصاحبه ومداراة وتقويم أوده من
 سائس البهيمة التي لا تخير جوابا ولا تعرف صوابا ولا تفهم خطايا الا بقدر ما يصيرها
 اليه صاحبها الرأكب عليها الا فاروقا وحكم الله في النظر واعلوا فيه ما أمكنكم
 من الروية والفكر تأمنوا باذن الله عن محبتوه النبوة والاستئقال والخفوة ويصير
 منكم الى الموافقة وتصيروا منه الى المؤاخاة والشفقة ان شاء الله تعالى ولا يجاوزن

الرجل منكم في هيئة مجلسه ومجلسه ومركبه ومطعمه ومشربه وبنائه وخدمه
وغـير ذلك من فنون أمره قدر حقه فانه كم مع ما فضلكم الله تعالى به من شرف
صنعكم خدم لا تحملون في خدمتكم على التقصير وحفظه لا تحتسل منكم أفعال
التضييع والتبذير واستعينوا على عفافكم بالقصد في كل ما ذكرناه لكم وقصصته عليكم
واحذروا متان السرف وسوء عاقبة الترف فانهم ما يعقبان الفقر ويذلان الرقاب
ويفضحان أهلهـ ما ولا سيما الكتاب وأرباب الآداب وللأمور أشباه وبه ضهاد ليل
على بعض فاستدلوا على مؤتلف أعمالكم بما سبقت اليه تجربتكم ثم اسلكوا
من مـالك التدبير أو ضحها محجة وأصدقها محجة وأجدها عاقبة واعلموا أن للتبذير
آفة مـتلفة وهو الوصف الشاغل عن انقاذ عمله ورويته فليقصد الرجل منكم في مجلسه
قصد الكافي من منطقته فليوجز في ابتدائه وجوابه وليأخذ بجماع حججه فان ذلك
مصلحة لفعله ومدفعة للشاغل عن اكثاره وليضرع الى الله في صلة توفيقه وامداد
تسديده مخافة وقوعه في الغلط المضرب يده وعقله وأديه فانه ان ظن منكم ظان
أو قال قائل ان الذي برز من جيل صنعته وقوة حركته انما هو بفضل حيلته وحسن
تدبيره فقد تعرض بظنه أو مقالته الى أن يكلفه الله عز وجل الى نفسه فيصير منها الى
غير كاف وذلك على من تأمله غير خاف ولا يقل أحد منكم انه أبصر بالأمور وأهل
لعب التدبير من مراقبه في صناعته ومصاحبه في خدمته فان أعقل الرجلين عند
ذوي الالباب من رعى بالعجب وراء ظهره ورأى ان صاحبه أعقل منه وأجود
في طريقته وعلى كل واحد من الفريقين أن يعرف فضل نعم الله عز وجل ثناؤه من غير
اغترار برأيه ولا تزكية لنفسه ولا تكاثر على أخيه أو نظيره ومصاحبه وعشيرته وحده الله
واجب على الجميع وذلك بالتواضع اعظمته والتذلل اعزته والتحدث بنعمته وأنا أقول
في كتابي هذا ما سبق به المثل من تلزمه النصيحة يلزمه العمل وهو جوهر هذا الكتاب
وغرة كلامه بعد الذي فيه من دع را الله عز وجل فلذلك جعلته آخره ونعمته به
فولانا الله وإياكم يوم عشر الملبى والكتبة بما يتولى به من سبق علمه في اسعاده وارشاده
فان ذلك اليه ويده والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته من مقدمة ابن خلدون

(كتاب طاهر بن الحسين)

قائد المأمون لابنه عبد الله بن طاهر لما ولاه المأمون الرقة ومصر وما بينهما فكتب
اليه أبو طاهر كتابه المشهور وعهد اليه فيه ووصاه بجميع ما يحتاج اليه في دولته
وسلطانه من الآداب الدينية والخلقية والسياسات الشرعية والمملوكية وحنه على
مكارم الاخلاق ومحاسن الشيم بما لا يستغنى عنه ملك ولا سوق ونص الكتاب
منقول من كتاب الطبري (بسم الله الرحمن الرحيم) أما بعد عليك بتقوى الله وحده
لا شريك له وخشيته ومراقبته عز وجل ومن ايله تحفظه واحفظ رعيته في الليل

والتمار والرم ما ألبسك الله من العافية بالذكر لمعادك وما أنت صائر إليه وموقوف
 عليه وهو رسول عنه والعمل في ذلك كله بما يعصمك الله عز وجل وينجيك يوم القيامة
 من عقابه وأليم عذابه فإن الله سبحانه وتعالى قد أحسن إليك وأوجب عليك الرأفة
 لمن استرعاه أمرهم من عباده وألزمك العدل فيهم والقيام بحقه وحدوده عليهم
 والذب عنهم والدفع عن حريمهم ويضتهم والمقن لدمائهم والامن لاسبلهم وادخال
 الراحة عليهم ومواخذك بما فرض عليك وهو قفك عليه ومسا تلك عنهم ومثيبك عليه
 بما قدمت وأخرت وفرغ لذلك فهمك وعقلك وبصرك ولا يشغلك عنه شاغل فانه رأس
 أمرك وملاك شأنك وأول ما يوفئك الله عز وجل به لرشدك وليكن أول ما تلزم به
 نفسك وينسب اليه فعلك المواظبة على ما افترض الله عز وجل عليك من الملوات
 الخمس والجماعة عليها بالناس قبلك وعلى منتهى من اسبغ الرضوه واقتراح ذكر الله
 عز وجل فيها وترتل في قراءتك وتذكر في ركوعك وسجودك وتشهدك واتصدق
 فيها الربك وتبكيك واحضض عليها جماعة من معك وتحت يدك وادأب عليها فانها
 كما قال الله عز وجل تنهى عن الفحشاء والمنكر ثم اتبع ذلك بالاخذ بستين رسول
 الله صلى الله عليه وسلم وبالمثابرة على خلائقه واقتفاء آثار السلف الصالح من بعده
 فاذا ورد عليك أمر فاستمع من عليه باستخارة الله عز وجل وتقواه وبلزوم ما أنزل الله
 تعالى في كتابه من أمره ونهيه وحلاله وحرامه وانما ما جاءت به الآثار عن رسول
 الله صلى الله عليه وسلم ثم قم فيه بما يحق لله عز وجل عليك ولا تميل عن العدل
 فيما أحببت أو كرهت لقريب من الناس أو بعيد وأثر الفقه وأهل له والدين وحلته
 وكتاب الله عز وجل والعاملين به فان أفضل ما يزين به المرء الفقه في دين الله والطلب له
 والحث عليه والمعرفة بما يقرب به منه الى الله عز وجل فانه الدليل على الخير كله
 والقائد اليه والآخر به والناس عن المعاصي الموبقات كلها وبها مع توفيق الله
 عز وجل يزداد العبد معرفة له واجلاله ودرجته بالدرجات العلى في المعاد
 مع ما في ظهوره للناس من التوقير لامرك والهيبه لسلطانك والانسبك والنفقة
 بعد لك وعليك بالاقتصاد في الامور كلها فليس شئ أبين نفعا ولا أضر راءضا
 ولا أجمع فضلا منه والقصد داعية الى الرشد والرشد دليل على التوفيق والتوفيق قائد
 الى السعادة وقوام الدين والسنن الهادية بالاقتصاد فآثره في دنياه كلها ولا تقصر
 في طاب الآخرة والاعمال الصالحة والسنن المعروفة ومعالج الرشد ولا غاية لاستكثار
 البر والسعي له اذا كان يطلب به وجه الله ومَرْضاته ومرافقة أولياء الله في دار
 كرامته واعلم أن القصد في شأن الدنيا يورث الرزق ويحصن من الذنوب وأنت لن تحوط
 نفسك ومريضتك ولا تستصلح أمورك بأفضل منه فآته واهتم به تتم أمورك وتزد
 مقدرتك وتصلح خاصتك وعامتك وأحسن ظنك بالله عز وجل تستقيم لك رعيته

والتمس الوسيلة اليه في الامور كلها تستدم به النعمة عليك ولا تنم من احد من
الناس فيما يؤوله من عملك قبل ان تكشف امره فان ايقاع التهم بالبراءة والظنون
السيئة بهم ما تم فاجعل من شأنك حسن الظن بأصحابك واطرد عنك سوء الظن بهم
وارفضه فيهم يغفرك ذلك عن اصطناءهم ورياضتهم ولا يجدن عدو الله الشيطان
في امرك مغمزا فانه انما يكتفى بالقليل من وهناك فيدخل عليك من الغم في سوء الظن
ما ينقص لذاته عيشك واعلم أنك تجد بحسن الظن قوة وراحة وتكفي به
ما أحيت كفايته من أمورك وتدعوه به الناس الى محبتك والاستقامة
في الامور كلها ولا يمنعك حسن الظن بأصحابك والرافعة برحمتك أن تستعمل المسئلة
والبحث عن أمورك والمباشرة لأمور الاولياء والحياطة للرعية والنظر فيما يقيمها
ويصلحها بل تمكن المباشرة لأمور الاولياء والحياطة للرعية في النظر في حوائجهم
وحل مؤقاتهم ثم أثر عندك مما سوى ذلك فانه أقوم للدين وأحيى للسنة وأخلص نيته
في جميع هذا وتفرد به قديم نفسك تفرد من يعلم أنه مؤول عما يصنع ويجزي
بما أحسن وما أخذ بما أسا فان الله عز وجل جعل الدين حرا وعزا ورفع من اتبعه
وعززه فاسلك بمن تسوسه وترعاه نهج الدين وطريقة الهدى وأقم حدود الله تعالى
في أصحاب الجرائم على قدر منازلهم وما استحقوه ولا تعطل ذلك ولا تهانون فيه
ولا تؤخر عقوبة أهل العقوبة فان في تفریطك في ذلك ما يفد عليك حسن ظنك
واعزم على امرك في ذلك بالسنن المعروفة وجانب المبدع والشبهات يسلم لك دينك
وتقم لك امر وأنت اذا عاهدت عهدا فوف به واذا وعدت الخير فأنجزه واقبل الحسنة
وادفع بها وأنغمض عن كل ذي عيب من رعيتهك واشدد لسانك عن قول الكذب
والزور وابغض أهل النجاسة فان أول فساد أمورك في عاجلها وآجلها تقرب
الكذب والجراة على الكذب لان الكذب رأس المأثم والزور والنجاسة خاتمها لان
النجاسة لا يسلم صاحبها وقائلها الا يسلم له صاحب ولا يستقيم لطيعها امر وأحب أهل
الصلاح والصدق وأعز الاشرف بالحق وواصل الضعفاء وصل الرحم وابغض بذلك
وجه الله تعالى واعزاز امره والتمس فيه ثوابه والدار الآخرة واجتنب سوء الاهواء
والجور واصرف عنهم ما رأيك وأظهر برائك من ذلك لرعيتهك وأنم بالعدل في سياستهم
وقم بالحق فيهم وبالعرفه التي تنتهي بك الى سبيل الهدى والله نفسك عند الغضب
وآثر الوفاق والحلم وإياك والحدة والطيش والغرور فيما أنت بسبيله وإياك أن تقول
انما مسلط أفعل ما أشاء فان ذلك سريع فيك الى نقص الرأي وقلة اليقين بالله وحسده
لا شريك له وأخلص لله النية فيه واليقين به واعلم أن الملك لله يؤتبه من يشاء وينزعه
من يشاء ولن تجد تغيير النعمة وحلول النعمة الى أحد أسرع منه الى جهالة
النعمة من أصحاب السلطان والبسوطاهم في الدولة اذا كفروا نعم الله وأحسنه

واستطالوا بما آتاهم الله عز وجل من فضله ودع عنك شره نفسك ولتكن ذخائر لك
 وكنوزك التي تذر وتكثر البر والتقوى والعدل واستصلاح الرعية وعمارة بلادهم
 والتفقد لامورهم والحفظ لدمائهم والاعانة للملأه وفهم واعلم أن الاموال اذا كثرت
 وذخرت في الخزائن لا تنمو واذا كانت في اصلاح الرعية واعطاء حقوقهم وكف المؤنة
 عنهم نمت وزكت وصلت العامة وتزينت به الولاة وطاب به الزمان واعتقد فيه العز
 والمنعة فليكن كنز خزائنك تفرق الاموال في عمارة الاسلام واهله وفرق منسه على
 اولياءه أمير المؤمنين قبلك حقوقهم وأوف رعيته من ذلك حصصهم وتعهده ما يصلح
 أمورهم ومعاشهم فانك اذا فعلت ذلك قزت النعمة عليك واستوجبت المزيد من الله
 وزوجك وكنت بذلك على جباية خراجك وجمع أموال رعيته وعملك أقدر وكان
 الجميع له شملهم من عدلك واحسانك أسس لطاعتك وأطيب نفسك ما أردت
 فأجهد نفسك فيما حدثت لك في هذا الباب ولتعظم خشيتك فيه فانما بقي من المال
 ما أنفق في سبيل الله بحقه واعرف للشاكرين شكرهم وأنهم عليه وإياك أن تنسبك
 الدنيا وغرورها هول الآخرة فتتهاون بما يحق عليك فان التهاون يورث التفريط
 والتفريط يورث البوار وليكن عملك الله عز وجل وفيه وارج الثواب فان الله سبحانه
 قد أسبغ نعمته عليك في الدنيا وأظهر لك فضله فاعصم بالشكر وعليه فاعتمد
 بذلك الله خيرا واحسانا فان الله عز وجل يثيب بقدر شكر الشاكرين وسيرة
 المحسنين وفضل الحق فيما حمل من النعم والبس من الكرامة ولا تحقرن ذنبا
 ولا تمائن حاسدا ولا ترعن قابرا ولا تصان كفورا ولا تداهن عدوا
 ولا تصدقن غاما ولا تأمنن غدارا ولا توالين فاسقا ولا تتبعن غاويا ولا تحمدن
 مرائيا ولا تحقرن انسانا ولا تردن سائلا فبرا ولا تحسنن باطلا ولا تلاحظن
 مضطرا ولا تخافن موعدا ولا تزهرن نفرا ولا تطهرن غضبا ولا تأتين ندما
 ولا تمشين مرعا ولا تزكين سفيها ولا تفرطن في طلب الآخرة ولا تدفعن الايام عماها
 ولا تنغمضن عن ظالم رهبة منه أو محابة ولا تطلبن ثواب الآخرة بالدنيا وأكثرن
 مشاورة الفقهاء واستعمل نفسك بالحلم وخذ عن أهل التجارب وذوى العقل
 والرأى والحكمة ولا تدخان في مشورتك أهل الرقة والفضل ولا تسمعن لهم قولا
 فان ضررهم أكثر من نفعهم وليس شيء أسرع فسادا لما استقبلت فيه أمر رعيته من
 الشخ واعلم انك اذا كنت حريصا كنت كثيرا لاخذ قليل العطية واذا كنت
 كذلك لم يستقم لك أمرك الا قليلا فان رعيته انما اعتقدت على محبتك بالكف عن
 أموالهم وترك الجور عليهم وأقول من صاقل من أوليائك بالافصال عليهم وحسن
 العطية لهم فاجتنب الشخ واعلم انه أول ما عصى به الانسان ربه وان العاصي بمنزلة
 خزي وهو قول الله عز وجل ومن يوق شخ نفسه فإوائك هم المفلحون فسهل طريق

الجود بالحق واجعل للمسلمين كلهم من قبلك حظا ونصيبا وأيقن أن الجود من أفضل
 أعمال العباد فاعده لنفسك خلقا وارض به عملا ومذهبا وتنفذ الجند في دواوينهم
 ومكاتبتهم وأدر عليهم -م أرزاقهم -م ووسع عليهم في معاشهم ليذهب الله بذلك فاقتهم
 فيقوى لك أمرهم وتزيد به قلوبهم -م في طاعتك وأمرك خلوصا وانشراحا وحسب
 ذي السلطان من السعادة أن يكون على جنده ورعيته ذارحة في عدله وحيطته
 وانصافه وعنايته وشفقته وبره ونوصيته فزائل ~~مكرو~~ه واحد البابين باستشعار
 فضيلة الباب الآخر ولزوم العمل به تلقى ان شاء الله تعالى نجاحا وفلاحا واعلم أن
 القضاء من الله تعالى بالمكان الذي ليس فوقه شيء من الامور لانه ميزان الله الذي
 تعدل عليه أحوال الناس في الارض وباقاة الفصل والعدل في القضاء والعمل
 تصلح أحوال الرعية وتأمين السبل ويتصف المطلوم ويأخذ الناس حقوقهم -م
 وتحصل المعيشة ويؤدى حق الطاعة ويرزق الله العافية والسلامة ويقوم الدين
 وتجري السنن والشرائع على مجاريها بتخيير الحق والعدل في القضاء واشتد في أمر
 الله عز وجل وتورع عن النطف وامض لأقامة الحدود وأقلل العجلة وابعده عن الضجر
 والقلق واقنع بالقسم ولا يكن ربحك ويقر حذرك وانتفع بتجربتك واقببه في صمتك
 واسدد في منطقةك وانصف الخصم وقف عند الشبهة وأبلغ في الحجة ولا تأخذك في أحد
 من رعيته محاباة ولا محاملة ولا لومة لائم وتثبت وتأن وراقب وانظر وتذكر وتدبر
 واعتبر وتواضع لربك وارفق بجميع الرعية وسلط الحق على نفسك ولا تسرعن
 الى سفك دم فان الدماء من الله عز وجل يمكن عظيم انتهاكها بغيرة حقها وانظر
 هذا الخراج الذي استقامت عليه الرعية وجعله الله للاسلام عزاء ورفعة ولا اله نوسعة
 ومنعة واعدوه وعدوهم ~~ببتا~~ وغنظا ولاهل الكفر من معاودتهم ذلا ومغارا
 فوزعه بين اصحابه بالحق والعدل والتسوية والعموم فيه ولا ترفعن منه شيئا عن
 شريف لشرفه ولا عن غنى لغناه ولا عن كاتب لك ولا عن أحد من خاصتك وحاشيتك
 ولا تأخذن منه فوق الاحتمال ولا تكلفن أمر ابيه شطط واحمل الناس كلهم على
 أمر الحق فان ذلك أجمع لانفسهم وألزم لرضا العامة واعلم أنك جعلت بولايتك خازنا
 وحافظا وراعيا وانما سمي أهل عملك رعيته لك لانك راعيتهم وقيمهم وخدمتهم -م
 ما أعطوك من عفوهم ونفذه في قوام أمرهم وصلاحهم وتقويم أودهم واستعمل
 عليهم ذوى الرأي والتدبير والتجربة والخبرة بالعلم والعمل بالسياسة والعفاف ووسع
 عليهم في الرزق فان ذلك من الحقوق اللازمة لك فيما تقلدت وأسند اليك ولا يشغلنك
 عنه شاغل ولا يصرفنك عنه صارف فانك متى آثرته وفقت فيه بالواجب استدعيت به
 زيادة النعمة من ربك وحسن الاحد وثقت في عملك واجتررت به المحبة من رعيته
 وأعنت على الصلاح فدرت الخيرات يلدك وفشت العماره بنايتك وظهر الخصب

في كورك وكنز خراجك وتوفرت أموالك وقويت بذلك على ارتيـ من جندك
 وارضاء العامة بإفادته العطاء فيهم من نفسك وكنت محمود السـ سياسة مرضى العدل
 في ذلك عند عدوك وكنت في أمورك كلها ذاعدا لـ وآلة وقوة وعدة فتأسر في هذا
 ولا تقدم عليه شيئا تجدد بغية أمرك ان شاء الله تعالى واجعل في كل كورة من عملك
 أمينا يخبرك بأخبار عمالك ويكتب اليك بسيرهم وأعمالهم حتى كأنك مع كل
 عامل في عمله ما بين لأمره ~~كلها~~ واذا أردت أن تأمرهم بأمر فانظر في عواقب
 ما أردت من ذلك فان رأيت السلامة والعمارة ورجوت فيه حسن الدفاع والنصح
 والصنيع فامض به والافتقار عنه وراجع أهل البصر والعلم لم يهتـ خذ فيه عدته فانه
 ربما تنظر الرجل في أمر من أموره وقد أتاه على ما يهوى فانه رآه ذلك وأجبه به
 فان لم ينظر في عواقبه أهلكه ونقض عليه أمره فاستعمل الحزم في كل ما أردت وباتبر
 بعد عون الله بالقوة وأكثر من استشارة ربك في جميع أمورك وافرغ من عمل يومك
 ولا تؤخره فان لغد أمور اوـ وادث تأميك عن عمل يومك الذي أخرت واعلم أن اليوم
 اذا مضى ذهب بما فيه فاذا أخرت عمله اجتمع عليك عمل يومين فينتك ذلك حتى عرض
 منه واذا أمضيت لكل يوم عمله أرحمت بك ونفك وأحسكت أمور سلطانك
 وانظر أحرار الناس وذوى السن منهم في استيقن صفاتهم ويطوبيتهم وشهدت مؤتمهم لك
 ومظاهرتهم بالنصح والخالصة على أمرك فاستخلصهم وأحسن اليهم ونعاهد أهل
 البيوتات ممن قد دخت عليهم الحاجة فاحتمل مؤتمهم وأصلح حالهم حتى لا يجدوا
 خلقتهم مسا وأفر نفسك للنظر في أمور الفقراء والمساكين ومن لا يقدر على رفع مظلمته
 اليك والمحنة الذي لا علم له بطلب حقه فسل عنه أخى مسئلة ووكل بأمثاله أهل
 الصلاح من رعييتك ومنهم برفع حوائجهم وحالاتهم اليك لتستظر فيها بما يصلح الله به
 أمرهم ونعاهد ذوى البأساء ويتأملهم وأرامهم واجعل لهم أرزاقا من بيت المال
 اقتداء بأمر المؤمنين في العطف عليهم والصلوة لهم ليصلح الله بذلك عيشتهم ويرزقك به
 بركة وزيادة وأجر لا ضراء من بيت المال وقدم حلة القرآن منهم والحفاظين
 لا تزد في الجراية على غيرهم وانصب لمرضى المساكين دوراتاً ويهم وقواما يرفعون
 وأطباء يعالجون أسقامهم وأساعدهم يثبوتهم مالم يؤد ذلك الى اسراف في بيت
 المال واعلم أن الناس اذا أعطوا حقتهم وأفضل أمانيتهم لم يرضهم ولم تعاب أنفسهم
 دون رفع حوائجهم الى ولايتهم طـ معاني نيل الزيادة وقضـ الـ الرفق منهمـ وربما يبرم
 المتصفح لـ والناس اكثر ما يرد عليه ويشغل ذهنه وفكره منها بما تشاله به وقوة
 ومشقة ولايس من يرغب في العدل ويعرف محاسن أموره في العاجل وتفضل ثواب
 الآجل كالذي يستقبل مائة تر به الى الله تعالى ويلتمس رحمة فأكثر الاذن للناس
 عليك وأرهم وجهك وسكن لهم حراسك واخفص لهم جناحك وأظهر لهم بشرتك

ولن لهم في المسئلة والنطق واعطف بجدك وفضلك واد اعطيت فأعط بسماحة
وطيب نفس والتماس للصنيعة والاجر من غير تكدير ولا امتنان فان العطية
على ذلك تجارة مريحة ان شاء الله تعالى واعتبر بما ترى من أمور الدنيا من مضي
من قبلك من أهل السلطان والرياسة في القرون الخالية والآنم البتة ثم اعتصم
في أحوالك كما بأمر الله سبحانه وتعالى والوقوف عند محبته والعمل بشريعته
وسنته واقامة دينه وكتابه واجتنب ما فارق ذلك وخالفه ودع إلى غضط الله عز وجل
واعرف ما يجمع عمالك من الاموال وينفقون منها ولا تجتمع حراما ولا تنفق اسرافا
وأكثر مجالسة العلماء ومشاورتهم ومخالطتهم وليكن هوذا اتباع السنن واقامتها
وايثار مكارم معاليها وايضا كرم دخلاتك عليك وخاصةك عليك من اذا
رأى عيبا فيك فلا تمنعه هيبتك من انهاء ذلك اليك في سر وأعلامك ما فيه من النقص
فان أوامرك أنصح أوليائك ومطاعيريك لك وانظر عمالك الذين يحضرونك وكتابك
فوقت لكل رجل منهم في كل يوم وقتا يدخل عليك فيه يكتبه وموأمرة وما عنده
من حوائج عمالك وأمرورك وورعيتك ثم فترغ لما يورده عليك من ذلك سمعك
وبصرك وفهمك وعقلك وكر النظر فيه والتدبره فما كان موافقا للحق والحزم فأضه
واستغفر الله عز وجل فيه وما كان مخالفا لذلك فأصرفه الى التفتت فيه والمسئلة
عنه ولا تمن على رعييتك ولا على غيرهم بحروف توتيه اليهم ولا تقبل من أحد الا الوفاء
والاستقامة والعون في أمور المسلمين ولا تصنع المعروف الاعلى ذلك وتفههم كتابي
اليك وأكثر النظر فيه والعمل به واستعن بالله على جميع أمورك فان الله عز وجل مع
الصلاح وأهل له وليكن أعظم سيرتك وأفضل رغبتك ما كان الله عز وجل رضا ولدينه
نظما ما ولا هله عز او تمكيننا وللذمة عدلا وصلا حارنا أسأل الله عز وجل أن يحسن
عونك وتوفيقك ودرشدك وكلامك والسلام (من مقدمة ابن خلدون) اعلم أن وظيفة
السائل ثلاثة المناقضة وتسمى النقض التفصيلي والنقض ويعني الاجمالي
والمعارضة وهي ثلاثة معارضة بالمثل والقلب والغير فالسائل ان منع مقدمة الدليل
بجردا عن الشاهد أو مقرونا به فهو المناقضة وأما المنع بالدليل فغضب بأن أقام الدليل
على خلاف تلك المقدمة وان منع نفس الدليل بالشاهد فهو النقض وبالشاهد
فكسابة وذلك الشاهد على نوعين أحدهما أن هذا الدليل بجميع مقدماته غير صحيح
التخالف الحسك منه في تلك المادة لان المدلول لازم للدليل وتختلف اللازم عن الملزوم
لا يمكن فلا يكون تخالف المدلول عن الدليل الا لفساد فيه وثانيهما استلزام الدليل
الحال وذلك لان الأمور المحققة في الواقع لا تستلزم المحال فاستلزامه المحال لا يكون
الا لعدم صحته في الواقع وان منع المدلول بالدليل فهو معارضة والافتكارة ثم وظيفة
الحال عند المناقضة اثبات المقدمة المنوعة بالدليل أو بالتنبية عليها أو بإبطال سند

ان كان مساويا او اثبات مدعى دليل آخر او ما وظيفته عند النقص فتنى شاهد به الدليل
 او اثبات مدعى دليل آخر او ما وظيفته عند المعارضة فالتعترض لدليل السائل اذ بصير
 المعلن حينئذ كالسائل وبالعكس من ان قلت انما كان منع الدليل بنفسه بلا شاهد
 مكابرة ولم يكن منع مقدمته بل الدليل مكابرة فافرق بينهما قلت ان معنى منع مقدمته
 هو اظهار السائل عدم علمه بهذه المقدمة وطلب الدليل عليه فلا يحتاج في الطلب
 الى الشاهد بخلاف منع الدليل فان معناه ان هذا الدليل ليس بصحيح بجميع تقدماته
 فيصير مدعى ولا بد للمدعى من دليل والمستند صيغ ثلاث احداها ان يقول لان سلم
 هذا لم لا يجوز ان يكون كذا اولاً لم لزوم ذلك وانما يلزم هذا لو كان كذا اولاً لم هذا
 كيف كان كذا والحال انه كذا والكلام على السند من المعلن لا يخلو اما ان يكون على
 سبيل المنع وهو لا يفيد واما بالنفي بالدليل وهذا مفيد اذا كان السند مساوياً للمنع يلزم
 من ابطاله دفع المنع ثم المعارضة ثلاثة معارضة بالقلب وبالمثل وبالفرد لانه ان كان دليل
 المعارضة عين دليل المعلن الاول فبالقلب كما في المناظرات العامة الورود أى التى
 يمكن ايرادها على الشيء وعلى نقيضه كما يقال الاعم كحيوانية زيد واقع لان الاخص
 كإنسانية زيد اما واقع فى الواقع اولاً فان كان واقعاً لزم وقوع الاعم قطعاً وان لم يكن
 واقعاً لزم وقوع الاعم فى الجملة والا يكون الاخص مساوياً للاعم فلا يكون الخاص
 خاصاً قال سائل قد يظن ان يجرى بها نفي بعض المدعى بأن يقول عدم حيوانية زيد
 واقع لان الاخص كعدم جسميته اما واقع اولاً وجوابها اختيار الشق الثانى لان عدم
 وقوع الاخص لا يستلزم وقوع الاعم بل هو ازان لا يقعا وان كانت صورته كصورته
 بأن كانا من الشكل الاول مثلاً فبالمثل والافعال غير هذا خلاصة ما ذكرنا فى
 فن المناظرة فن اراد التفصيل واستيفاء الفن فليرجع الى رسالة حسين افندى وتقرير
 القوانين لسبحا قلى زاده رحمه الله تعالى والسلام (المناظرة) هى النظر بالبصيرة
 من الجانبين فى النسبة بين الشئين اظهارا للصواب وقد يكون مع نفسه (والجادة)
 هى المنازعة فى المسئلة العلمية لازام الخصم سواء كان كلامه فى نفسه فاسداً اولاً
 واذا علم بفساد كلامه وصحة كلام خصمه فتنازعه فهى المكابرة ومع عدم العلم بكلامه
 وكلام صاحبه فتنازعه فهى المعاندة (والمغالطة) هى قياس مر ككب من مقدمات
 شبيهة بالحق وتسمى سفسطة أو شبهة بالمقدمات المشهورة وتسمى مشاغبة واما
 المناقضة فهى منع مقدمة معينة من الدليل اما قبل تمامه او بعده والاول اما منع
 مجرد عن ذكر مستند المنع او مع ذكر المستند وهو الذى يكون المنع مبنيًا عليه
 كالانسلم أن الامر كذا ولم لا يجوز أن يكون كذا اولاً لم كذا وانما يلزم كذا لو كان
 الامر كذا ويسمى أيضاً بالنقض التفصيلى عند الجدلين والثانى وهو منع المقدمة
 بعد تمام الدليل اما مع منع الدليل أيضاً بناء على تخالف حكمه فى صورة بان يقال

ما ذكر من الدليل غير صحيح لتخلف حكمه في كذا فالنقض الاجمالي لان جهة المنع
 فيه غير معينة بمقدمة من مقدمات الدليل مع تسليم الدليل ومع الاستدلال بما ينشأ
 ثبوت المدلول مع تسليم الدليل فالعارضه فيقول المعارض للمستدل في صورة
 المعارضة ما ذكر من الدليل ان دل على ما تدعيه فعذري ما ينفيه أو يدل على
 نقيضه وبثبته بطريقه فيصير المعارض بهامستدلا والمستدل معترضا وعلى المستدل
 المنوع دليله الدفع لما اعترض به عليه بدليل ايسلم له دليله الاصيل ولا يكفيه المنع
 المجزئ كما لا يكتفي من المعارض بذلك فان ذكر المستدل دليلا آخر منع ثانيا تارة
 قبل تمام الدليل وتارة بعد تمامه وهكذا يستمر الحال مع منع المعارض ثالثا ورابعا
 ودفع المستدل لما يورد عليه الى أن يفهم أحدهما الآخر وأما في صورة المناقضة فان
 أقام المانع دليلا على انتفاء المقدمة فلا يحتاج المذكور يسمى غصب بالان المعارض
 غصب من نصب المستدل فلا يسمعه المحققون من أهل الجدل لاسيما لزامه الخبط
 في البحث فلا يستحق الجواب وقيل يسمع ويستحق المعارض به جوابا والمناقضة
 المصطلح عليها في علم الجدل هي تعاقب أمر على مستحيل اشارة الى استحالة وقوعه
 كقوله تعالى لا يدخلون الجنة حتى يلج الجمل في سم الخياط والمعارضة في اللغة عبارة
 عن المقابلة على سبيل الممانعة والمدافعة يقال لفلان ابن يعارضه أي يقابله بالدفع
 والمنع ومنه تسمى الموانع عوارض وفي الاصطلاح تسليم دليل المعلن دون مدلوله
 والاستدلال على خلاف مدلوله وما يطلق عليه المعارضة نوعان معارضة خاصة
 وهي المصطلح المذکور ومعارضة مناقضة وهي المقابلة بتعليم المعلن سميت
 بذلك لتضمنها ابطال دليل المعلن ومن شرط تحقق المعارضة المماثلة والمساواة
 بين الدليلين في الثبوت والقوة والمنافاة بين حكمهما واتحاد الوقت والجهة والمحل
 فلا يتحقق التعارض في الجمع بين المحل والحركة والنفي والاثبات في زمانين في محل
 واحد أو في محالين في زمان واحد لانه متصور وكذلك لا تعارض عند اختلاف الجهتين
 كأنهم عن البيع وقت النداء مع دليل الجواز وان اجتمعت هذه الشرائط وتعذر
 التخلص عن التعارض بهذا الطريق يتطرقان كائنا ما كانا على القيد
 والآخر على الاطلاق أو يحمل أحدهما على الكل والآخر على البعض دفعا للتعارض
 وان كانا خاصين يحمل أحدهما على القيد والجواز على ما أمكن وان كان أحدهما
 خاصا والآخر عاما فيضي الخاص على العام هذا بالاجماع دفعا للتعارض وفي جمع
 الجوامع يتحصل من النصين للتعارضين ستة وثلاثون نوعا لانه لا يتخلو اما أن يكونا
 عامين أو خاصين أو أحدهما عاما والآخر خاصا أو كل واحد منهما عام من وجه وخاص
 من وجه فهذه أربعة أنواع كل منها ينقسم ثلاثة أقسام لانها إما معلومان
 أو مطلقان أو أحدهما معلوم والآخر مطلقون يحصل اثنا عشر وكل منهما إما أن يعلم

تقدمه أو تأخره أو يجهل فيحصل ستة وثلاثون والمناقضة في البديع تعليق الشرط
على تقيضين ~~ممكن~~ ومستحيل ومراد المتكلم المستحيل دون الممكن ليؤثر التعليق
في عدم وقوع المشروط فكان أن المتكلم ناقض نفسه في الظاهر كقوله

وانك سوف تحكم أو تباهي • اذا ما شئت أو شاب الغراب

لأن مراده التعليق على الثاني وهو مستحيل دون الاول الذي هو ممكن لأن القصد
أنك لا تحكم أبداً من كليات أبي البقاء رحمه الله (أسماء الشهور والعربية في الجاهلية)
المؤتمراً المحترم ناجر صفر خوان كشيداد شهر ربيع الاول بسان كغراب وورقان
شهر ربيع الآخر حين ~~كأمر~~ وسكيت وبالإلام فيه اسمان الجهادي الاولى
والاخرة الرني كربي وبالإلام اسم جهادي الاخرة الاسم رجب لانه لا ينادى فيه
يا صاحباه وبالفلان العاذل اسم شعبان فاتق بالإلام شهر رمضان الوعل اسم شوال
ورنة اسم ذي القعدة برك كرفر اسم ذي الحجة كلها مصحح من القاموس (أسماء الايام)
وكانت العرب تسمى يوم الاثنين أهون في أسمائهم القديمة أنشدني أبو سعيد قال
أنشدني ابن دريد لبعض شعراء الجاهلية

أو قل أن أعيش وأن يومي • بأول أو بأهون أو جبار

أم التالي دبار أم فيومي • بمونس أو عروبة أو شيار

من الصماح للجوهري في هون (أسماء خيل السباق العشرة)

وهي مصل ومجل تالي • والبارع المرتاح بالسؤال

ثم حطى عاطف مؤمل • ثم السكيت والاخير الفسكل

من حياة الحيوان للدميري الفسكل الذي يجي في الحلبة آخر الخيل قال أبو الغيث
أولها المجلي ثم المصلي ثم المسلي ثم التالي ثم العاطف ثم المرتاح ثم المؤمل ثم الحطى
ثم اللطيم ثم السكيت وقد يشهد بذلك لا يبعثه كذا ذكره الجوهري في مادة فسكل
من العشر المعدودات وما جاء بعد ذلك لا يبعثه كذا ذكره الجوهري في مادة فسكل
وسكت وصلى وقشر ولم يذكر المسلي بالسجين في مادة سلا وما ذكره الدميري كما نراه
(قداح الميسر العشرة) قال محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الحنفي الرازي في شرح
المقامة التاسعة عشرة من شرح المقامات الجريزية وقد كنت جعت قداح الميسر
العشرة مرتبة في ثلاثة أبيات وهي

القد والتوأم والرقيب • والجلس ثم المنافس المعيب

ومسبل ثم المعلى الأعلى • وبعده ثلاثة تخبب

وهو النقيج بعده المنج • والوعد فاحفظ هكذا الترتيب

فالاول القد وله نصيب واحد من الجزور والثاني التوأم وله نصيبان والثالث الرقيب
وله ثلاثة والرابع المجلس وله أربعة والخامس المنافس وله خمسة والسادس في النظم

معيبا لانه اختلف فيه فقيل هو الرابع وقيل هو الخامس فلما ثبت له المرتبة الخامسة
يقين دخله نقص والسادس المسبل بكسر الباء وله ستة والسابع المعلى وله سبعة وهو
اعلاها ثم الثامن والتاسع والعاشر محرومة لانصيب لها و **كانوا** يخرجون الجزور
ويجزونه عشرة أجزاء وقيل ثمانية وعشرين جزءا ويجمعون القديح العشرة
ويضعونها في الربابة وهي شبيهة بالسكانة ويجمعونها ثم يضعونها في يد الحكم فيخرج
واحدا واحدا على اسم واحد واحد من الجماعة فيأخذ كل واحد من أجزاء الجزور
بقدر قدحه ومن خرج له قدح من الثلاثة المحرومة غرم ثمن الجزور وكانوا يطعمون
اللحم للفقراء بعد ذلك ولا يرون اكله ويعيبون من لا يدخل عليهم في الميسر ويسمونه برما
وهذا هو الميسر وهو قمار العرب انتهى و **كان** في شروح الكشاف والبيضاوي
عند تفسير قوله تعالى انما النحر والميسر والانصاب والازلام رجس من عمل الشيطان
الآية والقديح السهم قبل أن يراش ويركب فيه النصل و **كان** لاهل الجاهلية
سهام مكتوب على بعضها أمرني ربي وعلى بعضها نهاني ربي والثالث غفل فاذا خرج
الأمر مضوا على ما قصدوا من فعله واذا خرج الناهي تجنبوا عنه وان خرج الغفل
أجالوها ثانيا وذلك حرام في الشرع لقوله عز وجل وأن تستقسموا بالأزلام
والاستقسام بها هو ما ذكرناه وهو استفعال من القسم فكأنهم كانوا يطلبون بهاء علم
ما قسم لهم وما لم يقسم كذا في البيضاوي وغيره من التفاسير وجعلناكم شعوبا وقبائل
الشعب الجمع العظيم المنتسبون الى أصل واحد وهو يجمع القبائل والقبيلة تجمع
العمائر والعمارة تجمع البطون والبطن تجمع الانخاذ والفخذ فتجمع الفصائل
فخرجة شعب وكثانة قبيلة وقريش عمارة وقصى بطن وهاشم فخذ وعباس فصيلة وقيل
الشعوب بطون العجم والقبائل بطون العرب من البيضاوي (الشعب) بزنة
الضرب والعمارة بفتح العين وقد تكسر وما ذكره في ترتيب القبائل مما اتفق عليه أهل
النسب واللغة وقوله وقيل الشعوب بطون العجم الخ وانما خص بهم لكثرة انسابهم
وفرق انسابهم ولغلبة الشعوب على العجم قيل لمن يفضل العجم على العرب شعوبى
بالضم فنسب الى الجمع كائصارى من حاشية الشهاب (حكاية سواد بن قارب
مع رثبه الجني) روى أصحاب السير عن محمد بن كعب القرظي قال بينما هم بن الخطاب
رضي الله عنه جالس اذ مر به رجل فقيل يا أمير المؤمنين هذا سواد بن قارب الذي أتاه
رثبه بظهور النبي صلى الله عليه وسلم فقال له عرأت على ما أنت عليه من الكهانة
فغضب فقال له عرسجان الله ما كنا عليه من الشر لك أعظم مما كنت عليه فأخبرني
بأنيا لك رثبه بظهور النبي صلى الله عليه وسلم قال بينما أنا ذات ليلة نائم اذا تاني
فصر يني برجله وقال قم يا سواد بن قارب فاسمع مقالتى واعقل ان كنت تهقل انه
قد بعث رسول من لوى بن غالب يدعو الى الله والى عبادته ثم أنشد

عجبت للجن وتطلا بها * وشدها العيس باقتابها
تهوى الى مكة تبغى الهدى * ما صادق الجن ككذابها
فارحل الى الصفوة من هاشم * ليس قدامها كاذابها
قلت دعني انام فاني اُمسيت ناعسا فلما كانت الليلة الثانية اتاني فضر بني برجله وقال
قم يا سواد بن قارب فاسمع مقالي واعقل ان كنت تعقل انه قد بعث رسول من لؤي
ابن غالب يدعوا الى الله والى عبادته ثم انشأ يقول

عجبت للجن وتحبارها * وشدها العيس بأكوارها
تهوى الى مكة تبغى الهدى * ما مؤمنو الجن ككفارها
فارحل الى الصفوة من هاشم * ليس قدامها كاذابها
قلت دعني انام فاني اُمسيت ناعسا فلما كانت الليلة الثالثة اتاني فضر بني برجله
وقال قم يا سواد بن قارب واسمع مقالي واعقل ان كنت تعقل انه قد بعث رسول من
لؤي بن غالب يدعوا الى الله والى عبادته ثم انشأ يقول

عجبت للجن وتحساسها * وشدها العيس باحلاسها
تهوى الى مكة تبغى الهدى * ما طاهر الجن كاتجاسها
فارحل الى الصفوة من هاشم * واسم بعينيك الى راسها
قال فرحلت ناقتي وأتيت المدينة فاذا رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه حوله
فانشأت أقول

أتاني نجي بين هذه ورقدة * ولم ألق فيها قد بلوت بكاذب
ثلاث ليال قوله كل ليلة * أنك رسول من لؤي بن غالب
فشمرت عن ذيل الازار ووسط * بي الخطب الوجناء بين السباب
فأشهد أن الله لا رب غيره * وأنت مأمون على كل غائب
فكن لي شفيعا يوم لا ذو شفاعة * بعن قبلا عن سواد بن قارب

قال فرح رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه بمقالي فوثب عمر بن الخطاب رضي
الله عنه فالتزمه وقال كنت أشتكي أن أسمع هذا الحديث منك فهل يأتيك اليوم قال
أما مذ قرأت القرآن فلا من أنوار الربيع في أنواع البديع وقد رأيتها في كتب السير
وغيرها وذكرها صلاح الصفدي في شرح لامية الحجم ولم أرها في المعجمين وغيرهما
من الصحاح الستة

الرسالة المسماة بالرسالة القدسية المودعة في الفصل الثالث من كتاب قواعد
العقائد من أسماء العلوم للفرزلي قدس سره

(بسم الله الرحمن الرحيم) الحمد لله الذي ميز عصابة السنة بأنوار البقيين * وآثرهما
الحق بالهداية الى دعائم الدين * وجنهم زيج الزائغين * وضلال المهدين * ووقفهم

لاقتداء بسيد المرسلين * وسددهم للتأسي بصحبة الاكرمين * ويسرهم اقتفاء آثار
 السلف الصالحين * حتى اعتصموا من مقتضيات العقول بالحبل المتين * ومن سير
 الاولين وعقائدهم بالتمهيج المبين * فجمعوا في القول بين نتائج العقول * وقضايا الشرع
 المنقول * وتحققوا أن النطق بما تعبدوا به من قول لا اله الا الله محمد رسول الله
 ليس له طائل ومحصول * ان لم يتحقق الا حاطة بما تدور عليه الشهادة من الاقطاب
 والاصول * وعرفوا أن كلتي الشهادة على ايجازها تتضمن اثبات الاله واثبات
 صفاته واثبات أفعاله واثبات صدق الرسول * فعملوا أن بناء الايمان على هذه
 الاركان وهي أربعة ويدور كل ركن على عشرة أصول (الركن الاول)
 في معرفة ذات الله ومداره على عشرة أصول وهي العلم بوجود الله تعالى وقدمه
 وبقائه وأنه ليس بجوهر ولا جسم ولا عرض وأنه ليس تحت صابغة ولا مستقر على
 مكان وأنه مرقق وأنه واحد (الركن الثاني) في صفاته ويشتمل على عشرة أصول وهي
 العلم بكونه جبارا مادرا مريدا مهيما بمرامته ممتكلا ما مفرها عن حلول الحوادث وأنه
 قديم الكلام والعلم والارادة (الركن الثالث) في أفعاله تعالى ومداره على عشرة
 أصول وهي أن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى وأنهم مكنسمة للعباد وأنهم
 مرادة لله تعالى وأنه مفضل بالخلق وأن له تكليف ما لا يطاق وله ايلام البريء
 ولا يجب عليه رعاية الاصالح وأنه لا واجب الا بالشرع وأن بعثة الانبياء جائزة
 وأن نبوة نبينا عليه السلام ثابتة مؤيدة بالمعجزات (الركن الرابع) في السمعيات وهي
 اثبات الحشر وعذاب القبر وسؤال منكر ونكير والميزان والصراط وخلق الجنة
 والنار وحكام الامامة (فالركن الاول) من أركان الايمان معرفة
 ذات الله تعالى ومداره على عشرة أصول (الاصل الاول) معرفة وجوده تعالى
 وأولى ما يستضاء به من الانوار ويسلك من طريق الاعتبار ما أرشد اليه القرآن
 فليس بعدد يبين الله يان وقد قال الله تعالى ألم نجعل الارض مهادا والجبال
 أوتادا وخلقناكم أزواجا وجعلنا نومكم سباتا وجعلنا الليل لباسا وجعلنا النهار معاشا
 وبنينا فوقكم سبعا شدادا وجعلنا سراجا وهاجا وأنزلنا من المعصرات ماء ثجاجا
 لنخرج به حيا ونباتا وجنات ألفافا وقال تعالى ان في خلق السموات والارض
 واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله
 من السماء من ماء فأحيا به الارض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح
 والسحاب المسخر بين السماء والارض لايات لقوم يعقلون وقال تعالى ألم تروا كيف
 خلق الله سبع سموات طباقا وجعل القمر فيهن نورا وجعل الشمس سراجا والله أنبئكم
 من الارض نباتا ثم يعيدكم فيهما ويخرجكم منها اخر ارجا وقال تعالى أفرايتم ما تمشون
 أنتم تخلقونه ألم نحن الخالقون الى قوله نحن جعلناها تذكرا ومتاعا للمقوين

فليس يخفى على من معه أدنى مسكة اذا تأمل بأدنى فكرة مضمون هذه الآيات وأدار
نظره على عجائب خلق الله في الارض والسموات وبدائع فطرة الحيوان والنبات
أن هذا الامر العجيب والترتيب المحكم الغريب لا يستغنى عن صانع يديره وفاعل
يحكمه ويقدره بل تسكاد فطرة النفوس تشهد بكونها مهورة تحت تصرفه ومصرفه
بمقتضى تدبيره ولذلك قال الله تعالى أنى الله شك فاطر السموات والارض وله ذابعت
الانبياء كاهن له دعوة الخلق الى التوحيد ليقولوا لا اله الا الله وما أمر والاله عبد والله
مخلص بين له الدين وما أمر وأن يقولوا لا اله الا الله وللعالم انه فان ذلك كان مجبولا في فطرة
عقولهم من مبداء نشوهم وفي عنقوان شباهم ولذلك قال الله تعالى وان سألتم من
خلق السموات والارض ليقولن الله فاذا في فطرة الانسان وشواهد القرآن ما يغنى
عن اقامة البرهان ولكنا على سبيل الاستظهار والاقتداء بالعلماء النظائر نقول من
بداية العقول ان الحوادث لا يستغنى في حدوده عن سبب يحدثه والعالم حادث فاذا
لا يستغنى في حدوده عن سبب أما قولنا الحوادث لا يستغنى عن سبب فجلى فان كل
حادث فهو مختص بوقت يجوز في العقل تقدير تقدمه وتأخره فاخصاصه بوقته
دون ما قبله وما بعده يفتقر بالضرورة الى التخصيص وأما قولنا العالم حادث فبرهانه
ان أجسام العالم لا تخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان وما لا يخلو عن
الحوادث فهو حادث وفي هذا البرهان ثلاث دعاوى الاولى ان الاجسام لا تخلو
عن الحركة والسكون وهذه مدركة بالبديهة والاضطرار فلا يحتاج فيها الى تأمل
واقترار فان من عقل جسم لا ساكنا ولا متحركا كان لتز الجهل راجعا وعن نهج العقل
ناجيا والثانية قولنا انهما حادثان ويدل على ذلك تعاقبهما ووجود البعض منهما
بعد البعض وذلك مشاهد في جميع الاجسام ومالم يشاهد فممن ساكن الا والعقل
قاسم بجوارحه حركته وممن متحرك الا والعقل قاسم بجوارحه سكونه فالطارئ
منهما حادث لطريانه والسابق حادث لانه لو ثبت قدمه لاستحال عدمه على ما سبأني
برهانه في اثبات بقاء الصانع والثالثة قولنا ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث
وبرهانه أنه لو لم يكن كذلك لكان قبل كل حادث حوادث لا أول لها ومالم تنقض تلك
بجملتها لا تنتهي النوبة الى وجود الحادث الحاضر في الحال وانه ضام لانهاية له محال
وانه لو كان لافلاك دورات لانهاية لها لكان لا يخلو أعدادها من أن تكون
شفعاً أو وتراً أو شفعاً ووتراً جميعاً ولا شفعاً ولا وتراً محال أن تكون شفعاً
ووتراً جميعاً ولا شفعاً ولا وتراً فان ذلك جمع بين النقي والاثبات اذ في اثبات أحدهما
نقي الآخر وفي نقي أحدهما اثبات الآخر ومحال أن تكون شفعاً لان الشفع يصير وتر
بزيادة واحدة فكيف يعوزها واحد مع أنه لانهاية لا أعدادها فيحصل من هذا ان
العالم لا يخلو عن الحوادث فهو اذا حادث واذا ثبت حدوده كان اقتضاه الى الحدث

من المدركات بالضرورة (الاصل الثاني) العلم بأن الباري تعالى قديم لم يزل أزلي
ليس لوجوده أول بل هو أول كل شيء وقبل كل ميت وحى وبرهانه انه لو كان حادثا
ولم يمكن قديما لا قتر هو أيضا الى محدث واقتصر محدثه الى محدث وتسلسل
ذلك الى غير نهاية وما تسلسل لم يتوصل او ينتهي الى محدث قديم هو الاول وذلك
هو المطلوب الذي سميناه صانع العالم وبارئته ومحدثه ومبدئه (الاصل الثالث)
العلم بأنه مع كونه أزليا أبدي ليس لوجوده آخر فهو الاول والاخر والظاهر والباطن
لان ما ثبت قدمه استحالة عدمه وبرهانه انه لو انعدم لكان لا يخلو ما أن ينعدم
بنفسه أو بعدم يضاؤه ولو جاز أن ينعدم شيء يتصور دوامه بنفسه لجاز أن يوجد شيء
بنفسه فكما يحتاج طريقان الوجود الى سبب فكذلك يحتاج طريقان العدم الى سبب
وباطل أن ينعدم بعدم يضاؤه لان ذلك العدم لو كان قديما لما تصور الوجود معه
وقد ظهر بالاصلين السابقين وجوده وقدمه فكيف كان وجوده في القدم ومعه ضده
وان كان الضد المعدم حادثا كان محالا اذ ليس الحادث في مضاده حتى يقطع وجوده
بأولى من القديم في مضاده للحادث حتى يدفع وجوده بل الدفع أهون من القطع
والقديم أقوى من الحادث (الاصل الرابع) العلم بأنه ليس بجوهر مختل بل يتهالى
وتهقدس من مناسبة الخبز وبرهانه ان كل جوهر متخيزه ومختص بمخيزه ولا يخلو من
أن يكون ساكنه أو متحركا عنه ولا يخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان
وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث ولو تصور جوهر متخيز قديم لم يمكن أن يعقل قدم
جواهر العالم فان سماه جسم جوهره ولم يرد به المتخيز كان مختصا من حيث اللفظ لاس
حيث المعنى (الاصل الخامس) العلم بأنه تعالى ليس بجسم مؤلف من الجواهر اذ الجسم
عبارة عن المؤلف من الجواهر واذا بطل كونه جوهره مخصوصا بمخيز بطل كونه
جسما لان كل جسم مختص بمخيز ومركب من جوهر وجوهر ويستحيل خالوه عن
الاقتراق والاجتماع والحركة والسكون والهيئة والمقدار وهذه سمات الحدوث
ولو جاز أن يعتقد أن صانع العالم جسم جاز أن يعتقد الهيئة والمقدار وهذه سمات
للشمس والقمر ولشيء آخر من أقسام الاجسام فان تجاسر متجاسر على تسميته
جسما من غير ارادة التأليف من الجواهر كان ذلك غلطا في الاسم مع الاصابة في نفي
معنى الجسم (الاصل السادس) العلم بأنه تعالى ليس بعرض قائم بجسم أو حال في محل
لان العرض ما يحل في الجسم وكل جسم فهو حادث ويكون محله موجودا قبله فكيف
يكون حال في الجسم وقد كان موجودا في الازل وحده وماء عنه غيره ثم أحدث
الاجسام والاعراض بعده ولانه عالم قادر مريد خالق كاسياقي بيانه وهذه الاوصاف
تستحيل على الاعراض بل لا تعقل الا لوجود قائم بنفسه مستقل بذاته وقد تحصل
من هذه الاصول انه قائم بوجوده بنفسه ليس بجوهر ولا جسم ولا عرض وان العالم

كله جواهر وأعراض وأجسام فاذا لا يشبه شيئا ولا يشبهه شيء بل هو القيوم الحي الذي ليس كمثل شيء وأن يشبه المخلوق خالقه والمقدر والمصور ومصوره والأعراض والأجسام صكها من خلقه وصنعه فاستحال القضاء عليها بماثلته ومشايمته (الاصل السابع) العلم بأن الله تعالى منزلة الذات عن الاختصاص بالجهات فان الجهة اما فوق واما أسفل واما يمين واما شمال أو قدام أو خلف وهذه الجهات هو الذي خلقها وأحدثها بواسطة خلق الانسان وخلق له طرفين أحدهما يعتمد على الارض ويسمى رجلا والاخر يقابله ويسمى رأسا فحدث اسم الفوق لما يلي جهة الرأس واسم السفلى لما يلي جهة الرجل حتى ان النملة التي تدب متنكسة تحت السقف تنقلب جهة الفوق في حقها فتشاور ان صكها في حقنا فوقنا وخلق للانسان اليدين أحدهما أقوى من الاخرى في الغالب فحدث اسم اليمين للأقوى والشمال لما يقابله ويسمى الجهة التي تلي اليمين يميننا والاخرى شمالا وخلق له جانين يبصر من أحدهما ويتحرك اليه فحدث اسم القدام للجهة التي تتقدم اليها بالحركة واسم الخلف لما يقابله فالجهات حادثة بحدوث الانسان ولولم يخلق الانسان بهذه الخلق بل خلق مستديرا كالكرة لم يكن له هذه الجهات وجود البتة فكيف كان مختصا في الانزاحة بجهة والجهة حادثة أو كيف صار بجهة بعد ان لم يكن بأن خلق العالم تحته وتعالى أن يكون له تحت اذ تعالى أن يكون له رجل والتحت عبارة عما يلي جهة الرجل فشكل ذلك مما يستحيل في العقل لان المعقول من كونه بجهة انه مختص بجهة اختصاص الجوهر أو مختص بالجواهر اختصاص العرض وقد ثبت استحالة كونه جوهر أو عرضا فاستحال كونه مختصا بجهة وان أريد بالجهة غير هذين المعنيين كان غلطاً في الاسم مع المساعدة على المعنى ولانه لو كان فوق العالم كان محاذياً له وكل محاذي الجسم فاما ان يكون مثله أو أصغر منه أو أكبر وكل ذلك تقدير يحوج الى مقدور يتعالى عنه الخالق المدبر فاما رفع الايدي عند السؤال الى جهة السماء فهو لانها قبله للدعاء وفيه أيضا اشارة الى ما هو وصف المدعو من الجلال والكبرياء تنبيهها بقصد جهة العلو على صفة الجود والعلاء فانه تعالى فوق كل موجود بالهonor والاستيلاء (الاصل الثامن) العلم بأنه تعالى مستوعب على عرشه بالمعنى الذي أرادته تعالى بالاستواء وهو الذي لا يشافى وصف الكبرياء ولا تتطرق اليه سمات الحدود والقضاء وهو الذي أريد بالاستواء الى السماء حيث قال في القرآن ثم استوى الى السماء وهي دخان وليس ذلك الا بطريق القهر والاستيلاء كما قال الشاعر

قد استوى بشر على العراق * من غير سيف ودم مهوراق

فاضطروا أهل الحق الى هذا التأويل ما اضطروا أهل الباطل الى تأويل قوله تعالى وهو معكم أينما كنتم اذ جعل بالاتفاق على الاحاطة والعلم وحل قوله صلى الله عليه وسلم

قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن على القدرة والقهر ورجل قوله صلى الله عليه وسلم الحجر الأسود بين الله في أرضه على التشريف والكرام لأنه لو ترك على ظاهره للزم منه المحال فكذا الاستواء لو ترك على الاستقرار والتكبر للزم منه كون المتكبر جسماً على العرش أمثله أو كبراً وأصغر وكل ذلك محال وما يؤدي إلى المحال فهو محال (الاصل التاسع) العلم بأنه تعالى مع كونه منزهاً عن الصورة والاقدار مقدساً عن الجهات والاقطار مرتباً بالعين والابصار في الدار الآخرة لقوله تعالى وجوه يومئذ نافذة إلى ربها ناظرة ولا يرى في الدنيا تصديقاً لقوله تعالى لا تدركه الابصار ولقوله تعالى في خطاب موسى عليه السلام ان تراني وليت شعري فكيف عرف المعتزلي من صفة رب الارباب ما جهله موسى عليه السلام أو كيف سأل موسى الرؤية مع كونها محالاً ولعل الجاهل بذوى البدع والاهواء من الجهلة الاغبياء أولى من الجاهل بالانبياء وأما وجه اجراء الرؤية على الظاهر فغير مؤد إلى المحال فان الرؤية نوع كشف وعلم الا انه أتم وأوضح من العلم فاذا جاز تعلق العلم به وليس في جهة جاز تعلق الرؤية وكما يجوز أن يرى الله الخلق وليس في مقابلتهم جاز أن يراه الخلق من غير مقابلة وكما جاز أن يعلم من غير كيفية وصورة جاز أن يرى كذلك من غير كيفية وصورة (الاصل العاشر) العلم بأن الله تعالى واحد لا شريك له فرد لا تله انفرد بالخلق والابداع واستبد بالايجاد والاختراع لا مثل له يساهمه ويساويه ولا ضد له فينازعه ويساويه وبرهانه قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا ويسانه أنه لو كانا اثنين وأراد أحدهما أمراً قال الثاني ان كان مضطراً إلى مساعدته كان هذا الثاني مقهوراً عاجزاً فلم يكن الها قادراً وان كان قادراً على مخالفته ومداقته كان الثاني قوياً قاهراً والاول ضعيفاً قاصراً فلم يكن الها قادراً (الركن الثاني) العلم بصفات الله تعالى ومداره على عشرة أصول (الاصل الاول) العلم بأن صانع العالم قادر وانه تعالى في قوله وهو على كل شيء صادق لان العالم محكم في صنعه مرتب في خلقه ومن رأى ثوباً من ديباج حسن النسيج والتأليف متناسباً بالتطريز والتطريف ثم فهم انه صدر منه من حيث لا استطاعة له أو انسان لا قدرة له كان مخفياً عن غريزة العقل ومنظر طافي سلك أهل الغباوة والجهل (الاصل الثاني) العلم بأنه تعالى عالم بجميع الموجودات ومحيط بكل المخلوقات لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الارض والسموات صادق في قوله وهو بكل شيء عليم ومرشد إلى صدقه بقوله لا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير أرشدك إلى الاستدلال بالخلق على العلم لانك لا ترتب في دلالة الخلق اللطيف والصنع المزين بالترتيب ولو في الشيء الحقير اللطيف على علم الصانع فكيفية الترتيب والتصنيف فما ذكره الله عز وجل هو المنتهى في الهداية والتعريف (الاصل الثالث) العلم بكونه حياً فان من ثبت علمه وقدرته

ثبت بالضرورة حيائه ولو تصور قادر عالم فاعل مدبر دون أن يكون حيا لجاز أن يشك
 في حيات الحيوانات عند ترددها في الحركات والسكنات بل في حياة أرباب الحرف
 والصناعات وذلك انغماس في غمرة الجهالات (الاصل الرابع) العلم بكونه تعالى مريدا
 لافعاله فلا موجود الا وهو مستند الى مشيئته ومصدر عن ارادته فهو المبدئ المعبد
 والفعال لما يريد وكيف لا يكون مريدا وكل فعل مصدر منه أمكن أن يصدر منه
 ضدم وما لا ضد له أمكن أن يصدر منه ذلك بعينه قبله وبعده والقدرة تناسب الضدين
 والوقتين مناسبة واحدة فلا بد من ارادة صارفة للقدرة الى أحد المقدورين ولو أغنى
 العلم عن الارادة في تخصيص المعلوم حتى يقال انما وجد في الوقت الذي سبق العلم
 بوجوده لجاز أن يغنى عن القدرة حتى يقال وجد بغير قدرة لانه سبق العلم بوجوده
 (الاصل الخامس) أنه تعالى سميع بصير لا يعزب عن رؤيته هو اجس الضمير وخفيا يا
 الوهم والتفكير ولا يشذ عن سمعه صوت ديب النملة السوداء في الليلة الظلماء على
 الصخرة وكيف لا يكون سميعا بصيرا والسمع والبصر كمال لا محالة وليس ينقص
 فكيف يكون الخلق أكل من الخلق والمصنوع أشرف وأتم من الصانع وكيف
 تعادل القسمة مهما وقع النقص في جنبه والكمال في خلقه ومنعه أو كيف تستقيم
 حجة ابراهيم عليه السلام على آبيه اذ كان يعبد الاصنام جهلا وغيافا فقال له لم تعبد
 ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغنى عنك شيئا ولو انقلب عليه ذلك في معبوده لاصبحت حجته
 داحضة ودلائله ساقطة ولم يصديق قوله تعالى وتلك حجتنا آتيناها ابراهيم على قومه
 وكما عقل كونه تعالى فاعلا بلا جارحة وطا بالاقاب ودماغ فليعلم كونه بصيرا
 بلا حدة وسميعا بلا اذن اذ لا فرق بينهما (الاصل السادس) أنه متكلم بكلام وهو
 وصف قائم بذاته ليس بحرف ولا صوت بل لا يشبه كلامه كلام غيره كما لا يشبه
 وجوده وجود غيره فالكلام بالحقيقة كلام النفس وانما الاصوات قطعت حروفا
 للدلالات كما يدل عليها تارة بالحركات والاشارات وكيف التبس هذا على طائفة من
 الاغبياء ولم يلتبس على جهلة الشعراء حتى قال قائلهم

ان الكلام انى الفؤاد وانما * جعل اللسان على الفؤاد دليلا

ومن لم يعقله عقله ولا فهمه فهمه عن أن يقول لسانى حادث واكن ما يحدث فيه بقدرتي
 الحادثة قديم فاقطع عن عقله طمعك وكف عن خطابه لسانك ومن لم يفهم أن القديم
 عبارة عما ليس قبله شئ وأن الباء قبل السين في قوله بسم الله فلا يكون السين المتأخر
 عن الباء قديما فتره عن الالتفات اليه قلبك والله سرفى ابعاد بعض العباد ومن يضلل
 الله فماله من هاد ومن استبعد أن يسمع موسى عليه السلام في الدنيا كلاما ليس
 بصوت فيسألته أن يرى في الآخرة موجودا ليس بجسم ولالون وان عقل أن يرى
 ما ليس بلون ولا جسم ولا قدر ولا كمية وهو الى الآن لم يره غيره فليعقل في حاسة السمع

ما عقله في حاسة البصر وان عقل أن يكون له علم واحد وهو عليم بجميع الموجودات
 فليعقل صفة واحدة للذات هو كلام بجميع ما دل عليه بالعبارات وان عقل كون
 السموات السبع وكون الجنة والنار مكتوبة في ورقة صغيرة ومحفوظة في مقدار
 ذرة من القلب وان كل ذلك صرني في مقدار عدسة من الخدقة من غير أن تحمل ذات
 السموات والجنة والنار في الخدقة والورقة فليعقل كون الكلام مقروا بالأسنة
 محفوظا في القلوب مكتوبا في المصاحف من غير حلول ذات الكلام فيها اذ لو حل
 ذات الله تعالى بكتب اسمه في الورق لحل ذات النار بكتب اسمها في الورق ولا حرق
 (الاصل السابع) أن كلامه القائم بنفسه قديم وكذا جميع صفاته من نعوت القدم
 اذ يستحيل أن يكون محلا للحوادث داخل تحت التغيير بل يجب للصفات من نعوت
 القدم ما يجب للذات فلا تعتبره التغيرات ولا تحتل الحوادث بل لم يزل في قدمه موصوفا
 بجميع الصفات ولا يزال في أبده كذلك منزها عن تغير الحالات لان محل الحوادث
 لا يخلو عنها وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث وانما ثبتت نعوت الحدوث للأجسام
 من حيث تعرضها للتغيير وتقلب الاوصاف فكيف يكون خالقها مشاركا لها
 في قبول التغيير وينبغي على هذا أن كلامه قديم قائم بذاته وانما الحادث هي الاصوات
 المدالة عليه وكما عقل قيام طلب العلم وارادته بذات الوالد قبل أن يخلق ولده حتى
 اذا خلق ولده وعقل وخلق الله له علما بما في قلب أبيه من الطلب صار مأمورا بذلك
 الطلب الذي قام بذات أبيه ودام وجوده الى وقت معرفة ولده فليعقل قيام الطلب
 الذي دل عليه قوله تعالى اخضع نفسك لربك بذات الله تعالى ومخير موسى عليه السلام
 مخاطبا به بعد وجوده اذ خلقت له معرفة بذلك الطلب وسمع لذلك الكلام القديم
 (الاصل الثامن) أن علمه قديم فلم يزل عالما بذاته وصفاته وما يحدته من مخلوقاته
 ومهما أحدثت المخلوقات لم يحدث له علم بها بل حصلت مكشوفة له بالعلم الازلي
 اذ لو خلق لنساء لم يزدوم زيد عند طلوع الشمس ودام ذلك العلم تقديرا حتى طلعت
 الشمس امكن ان يزدوم زيد عند الطلوع معلوما لتلك العلم من غير تجديد علم
 آخر فكذا ينبغي أن يفهم قدم علمه تعالى (الاصل التاسع) أن ارادته تعالى قديمة وهي
 في القدم تعلقت باحداث الحوادث في أوقاتها اللائقة بها على وفق سبق العلم الازلي
 اذ لو كانت حادثة لاصار محلا للحوادث ولو حدثت في غير ذاته لم يكن هو مريدا بها
 كما لا تكون أنت متحرك كبحر كة ليست في ذاتك وكيف قدرت وكيف ما قدرت فينتظر
 جدوئها الى ارادة أخرى وكذا الارادة الأخرى تنفذ الى أخرى ويتسلسل الامر الى
 غير نهاية ولو جاز أن تحدث ارادة بغير ارادة لجاز أن يحدث العالم بغير ارادة (الاصل
 العاشر) أن الله تعالى عالم بعلم حي بحياة قادر بقدرة مريد بارادة متكلم بكلام سميع
 يسمع بصير ببصرو له هذه الاوصاف من هذه الصفات القديمة وقول القائل عالم بلا علم

كقوله غنى بلامال وعلم بلا عالم وعالم بلا معلوم فان العلم والمعلوم والعالم متلازمات
 كالقتل والمقتول والقاتل وكما لا يتصور قاتل بلا قتل ولا قتل ولا يتصور قاتل بلا قاتل
 ولا قتل فكيف يتصور عالم بلا علم وعلم بلا معلوم ومعلوم بلا عالم بل هذه الثلاثة
 متلازمة في العقل لا ينفلك البعض منها عن البعض فمن جوز انفكاك العالم عن العلم
 فليجوز انفكاك كنه المعلوم وانفكاك العلم عن العالم اذ لا فرق بين هذه الاضافات
 (الركن الثالث) العلم بأفعال الله تعالى ومداره على عشرة أصول (الاصل الاول)
 العلم بأن كل حادث في العالم فهو فعله وخلقه واختراعه لا خالق سواه ولا محدث الاياه
 خلق الخلق ومنهمهم وأوجد قدرتهم وحركتهم بجميع افعال عباد مخلوقة ومتعلقة
 بقدرته تصديقه في قوله تعالى خالق كل شيء والله خلقكم وما تعملون وفي قوله وأسر
 قولكم وأجهروا به انه عليهم بذات الصدور لا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير أمر
 العباد بالتحري في أقوالهم وأسرارهم وأضمارهم لعلهم يورد أفعالهم واستدل على
 العلم بالخلق وكيف لا يكون خالق الفعل العبد وقدرة تامة لا قصور فيها وهي متعلقة
 بحركات أبدان العباد فالحركات متماثلة وتعلق القدرة بهما الذاتهما الذي يقصر به قصر
 تعلقها عن بعض الحركات دون بعض مع تماثلها أو كيف يكون الحيوان مستفيدا
 بالاختراع ويصدر من العنكبوت والحل وسائر الحيوانات من لطائف الصناعات
 ما يصير فيه عقول ذوى الالباب فكيف انفردت هي باختراعه دون رب الارباب
 وهي غير عالمة بتفصيل ما يصدر عنها من الاكتساب هيئات هيئات ذات المخلوقات
 وتفرد بالملك والملكوت جبار السموات (الاصل الثاني) أن انفرد الله تعالى
 باختراع حركات العباد لا يخرجها عن كونها مقدورة للعباد على سبيل الاكتساب
 بل الله تعالى خلق القدرة والمقدور جميعا وخلق الاختيار والمختار أما القدرة فوصف
 للعباد وخلق للرب جل جلاله وايس بكسبه وأما الحركة فتخلق للرب ووصف للعباد
 وكسبه له فانها خاقت بقدرة هي ومعفه فكانت للحركة نسبة الى صفة أخرى تسمى
 قدرة فسمى باعتبار تلك النسبة كسبا وكيف يكون جبرا محضا وهو بالضرورة يدرك
 التفرقة بين الحركة المقدورة والرعدة الضرورية أو كيف يكون خلقا للعباد وهو
 لا يحيط علميا بتفاصيل أجزائها الحركات المكتسبة وأعدادها واذ ابطال الطرفان لم يبق
 الا الاعتقاد في الاعتقاد وهو أنها مقدورة بقدرة الله تعالى اختراعا وبقدرة العبد
 على وجه آخر من التعلق بعينه بالاكتساب وايس من ضرورة تعلق القدرة بالمقدور
 أن يكون بالاختراع فقط اذ قدرة الله في الازل كانت متعلقة بالعالم ولم يكن الاختراع
 حاصلها وهو عند الاختراع متعلق به نوعا آخر من التعلق فيه فظهر أن تعلق القدرة
 ليس مخصوصا بمحصل المقدور بها (الاصل الثالث) أن فعل العبد وان كان كسبيا
 للعباد فلا يخرج عن كونه مراد الله تعالى فلا يجري في الملك والملكوت طرفة عين

ولا فتنة ناظر ولا فتنة خاطر الا بقضاء الله تعالى وقدرته و ارادته ومشيئته فنه الخير
والشر والنفع والضر والاسلام والكفر والعرفان والنكر والقوز والخير والافوايه
والرشد والطاعة والعصيان والشرك والايان لارادته لقضائه ولا معقب لحكمه بضل
من يشاء ويهدي من يشاء لا يضل عما يفعله وهم يستلون ويدل عليه من النقل قول
الامة قاطبة ماشاء الله كان وما لم يشأ لم يكن وقوله تعالى ولو شاء لهدى الناس جميعا
وقوله تعالى ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها ويدل من جهة العقل ان المعاصي والجرائم
ان كان الله ~~يكرهها~~ ولا يريد لها وانما هي جارية على وفق ارادة ابلدس اعنسه الله
مع أنه عدو الله تعالى فالجاري على وفق ارادة العدو أكثر من الجاري على وفق ارادته
فليت شعري كيف يستجيز المسلم أن يرد ملك الجبار ذي الجلال والاكرام الى رتبة
لوردت اليها رتبة زعيم ضيعة لا يستكف منها اذ لو كان ما يستتب لعدو الزعيم في القرية
أكثر مما يستقر له لاستكف من زعامته وقبراً عن ولايته والمعصية هي الغالبة على
الخلق وكل ذلك جار عند المبتدعة على خلاف ارادة الحق وهذا غاية الضعف والهجز
تعالى رب الارباب عن ذلك علواً كبيراً ثم ما ظهر أن أفعال العباد مخلوقة له تعالى
صح أنهم امرأته فأن قيل كيف ينهى عما يريد ويأمر بما لا يريد قلنا الامر غير الارادة
ولذلك اذا ضرب السيد عبده فعاتبه السلطان عليه فاعتذر بتردد عبده عليه وكذبه
السلطان فأراد ان يظهر رجته بأن يأمر عبده بقتل ويخالفه بين يديه فقال له أسرج
هذه الدابة بمشهد من السلطان فهو يأمره بما لا يريد امتثاله ولو لم يكن أمر المالك
عذره عند السلطان مع هذا ولو كان مريد الامتثاله لكان مريد الله لا نفسه
وهو محال (الاصل الرابع) أن الله متفضل بالخلق والاختراع ومنطوق بتكليف
العباد ولم يكن التكليف والخلق واجبا عليه وقالت المعتزلة وجب عليه ذلك لما فيه
من مصلحة العباد وهو محال اذ هو الموجب والآمر والناهي فكيف يتدفق لا يجاب
أو يتعرض للزوم وخطاب والمراد بالواجب أحد أمرين اما بالفعل الذي في تركه
ضرراً ما آجل كما يقال يجب على العبد أن يطيع الله تعالى أو ضرراً عاجلاً كما يقال يجب
على العطشان أن يشرب حتى لا يموت واما أن يراد به الذي عدمه يؤدي الى محال
كما يقال وجود المعلوم واجب اذ عدمه يؤدي الى محال وهو أن يصير العلم جهلاً
فان أراد الختم بأن الخلق واجب على الله تعالى بالمعنى الاول فقد عرّضه للضرار
وان أراد به المعنى الثاني فهو مسلم اذ بعد سبق العلم لا بد من وجود المعلوم وان أراد
به معنى ثالثاً فهو غريب فهو وقوله يجب لمصلحة عباد كلام فاسد فانه اذا لم يضر
بترك مصلحة العباد لم يكن للوجوب في حقه معنى ثم مصلحة العباد في أن يخلقهم
في الجنة فأما أن يخلقهم في دار البلاء ويعرضهم للتعابا ثم يهدى لهم خطر العقاب وهول
العرض والحساب فما في ذلك غبطة عند ذوى الالباب (الاصل الخامس) أنه يجوز

على الله تعالى أن يكلف عباده بما لا يطيقونه خلافا للمعتزلة ولو لم يجز ذلك لاستحال
 سؤال دفعه وقد سألو ذلك فقالوا ربا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به ولأن الله تعالى أخبر
 نبيه بأن أبا جهل لا يصدق ثم أمره بأن يصدق في جميع أقواله وكان من جملة أقواله
 أنه لا يصدق فكيف يصدق في أنه لا يصدق وهل هذا الاحمال وجوده (الاصل
 السادس) أن الله تعالى أيلام الخلق وتعذيبهم من غير حرم سابق ومن غير ثواب لاحق
 خلافا للمعتزلة لأنه متصرف في ملكه ولا يتصور أن يعد تصرفه في ملكه ظلما والظلم هو
 عبارة عن التصرف في ملك الغير وهو محال على الله تعالى فإنه لا يصادف لغيره ملكا
 حتى يكون تصرفه فيه ظلما ويدل على جواز ذلك وجوده فان ذبح البهائم أيلام لها
 وما صلب عليها من أنواع العذاب من جهة الآدميين لم تقدمه جريمة فان قيل إن الله
 تعالى يحشرها ويجازيها بقدر ما فاسته من الآلام ويجب ذلك على الله تعالى فنقول
 من زعم أنه يجب على الله تعالى أحياء كل غلة وطئت وكل بقعة فركت حتى يشيها على
 آلامها فقد خرج عن الشرع والعقل اذ يقال وصف الثواب والحشر بكونه واجبا
 عليه إن كان المراد به أنه يتضرر بتركه فهو محال وإن أريد به غيره فقد سبق أنه غير مفهوم
 اذ خرج عن المعاني المذكورة للواجب (الاصل السابع) أنه يفعل بعبادته ما يشاء
 فلا يجب عليه رعاية الأصل لعباده لما ذكرناه من أنه لا يجب عليه شيء بل لا يعقل
 في حقه الوجوب فإنه لا يسأل عما يفعل وهم يسألون وليت شعري بم يجب المعتزلي
 في قوله أن الأصل واجب عليه عن مسئلة تفرضها عليه وهو أن تفرض مناظرة
 في الآخرة بين صبي مات مسلما وبين بالغ مات مسلما فان الله يزيد في درجات البالغ
 ويفضله على الصبي لأنه تعب بالآيمان والطاعات بعد البلوغ ويجب ذلك عليه عند
 المعتزلي فلو قال الصبي يارب لم رفعت منزلته على فيقول لأنه بلغ واجتهد في الطاعة
 فيقول الصبي أنت أمتي في الصبا فكان يجب أن تديم حياتي حتى أبلغ وأجتهد فقد
 عدلت عن العدل في التفضل عليه بتطويل العمر دوني فلم فضله فيقول الله عز وجل
 لاني علمت أنك لو بلغت لأشركت أو عصيت فكان الأصل لك الموت في الصبا هذا عذر
 المعتزلي عن الله تعالى وعند هذا نادى الكفار من دركات لظى ويقولون أما علمت
 أننا إذا بلغنا أشركنا فها لا امتنا في الصبا فانما رضىنا بما دون منزلة الصبي المسلم
 فيما إذا إيجاب عن ذلك وهل يجب عنده هذا القطع بان الامور الالهية تتعالى بجهكم
 الجلال عن أن توزن بميزان أهل الاعتزال فان قيل العذاب مهما قدر على رعاية
 صلاح العباد ثم سلط عليهم أسباب العذاب كان ذلك قبيحا لا يليق بالحكمة قلنا القبيح
 ما لا يوافق الغرض حتى قد يكون الشيء قبيحا عند شخص حسنا عند شخص
 اذا وافق غرض أحد هما دون الآخر حتى يستقيم قتل الشخص أو لياؤه ويستحسنه
 أعداؤه فان أريد بالقبيح ما لا يوافق غرض الباري فهو محال اذ لا غرض له فلا يتصور

منه قبيح كما لا يتصور منه ظلم اذ لا يمكنه التصرف في ملك الغير وان اريد بالقبيح ما لا يوافق
 غرض الغير فلم قلتم ان ذلك عليه محال وهل هذا الا مجرد تشبه شهد بخلافه ما فرضناه
 من مخصوصة أهل النار ثم الحكم بمعناه العالم بحقائق الاشياء والقادر على
 احكام فعلها على وفق ارادته وهذا من أين يوجب رعاية الاصلح وانما الحكم منا
 من براعي الاصلح نظر النفس ليستقيده في الدنيا شاء وفي الآخرة ثواباً أو يدفع به عن
 نفسه رجة وآفة وكل ذلك على الله تعالى عز وجل محال (الاصل الثامن) ان
 معرفة الله تعالى وطاعته واجبة بايجاب الله تعالى وشرعه لا بالعقل خلافاً للمعتزلة
 لان العقل ان اوجب الطاعة فاما ان يوجبها لغير فائدة وهو محال فان العقل لا يوجب
 بنفسه العتب واما ان يوجبها لفائدة وغرض وذلك لا يخلو اما ان يرجع الى المعبود
 وذلك محال فانه يتقدس عن الاغراض والقوائد بل العكس كفر والايمان والطاعة
 والعصيان في حقه تعالى سببان واما ان يرجع الى غرض العبد لانه لا غرض له في الحال
 بل يتعب به ويتصرف عن الشهوات بسببه وليس في المال الا الثواب ومن أين يعلم
 ان الله يثيب على المعرفة والطاعة ولا يعاقب عليها مع ان الطاعة والمعصية
 في حقه متساويان اذ ليس له لاحدهما ميل ولا لاحدهما عليه اختصاص وانما
 عرف تميز ذلك بالشرع واقصد زل من أخذ هذا من المقايسة بين الخالق والمخلوق
 حيث يفرق المخلوق بين الشكر والكفران لما له من الارتياح والاهتزاز والتلذذ باحدهما
 دون الآخر فان قيل فاذا لم يجب النظر والمعرفة الا بالشرع والشرع لا يستقر ما لم ينظر
 المكلف فيه فاذا قال المكلف للنبي ان العقل ليس يوجب على والشرع لا يثبت الا بالنظر
 ولست أقدم على النظر ادى الى الخيام الرسول قلنا هذا ايضا يراه قول القائل
 للواقف في موضع من المواضع ان وراءك سبعاضارباً فان لم ترهمج من المكان قلت
 وان التفت وراءك ونظرت عرفت صدقي فيقول الواقف لا يثبت صدقك ما لم التفت
 ورائي ولا التفت ورائي ولا أنظر ما لم يثبت صدقك فيدل هذا على حقاقة ذلك القائل
 وتهدفه للهلكة ولا ضرر فيه على الهادي المرشد فكذلك النبي صلى الله عليه وسلم
 وراءكم الموت ودونه السباع الضاربة والنيران المحرقة ان لم تأخذوا منها حذركم
 وتعرفون صدقي بالاتفات الى معجزتي فمن التفت عرف واحترز ونجا ومن لم يلتفت
 واصر هلك وتردى ولا ضرر على ان هلك الناس كلهم أجمعون وانما على البلاغ
 المبين فالشرع يعرف وجود السباع الضاربة بعد الموت والعقل يفيد فهم كلامه
 والاحاطة بما كان ما يقوله في المستقبل والطبع يستحث على الحذر من الضرر
 ومعنى كون الشيء واجباً ان في تركه ضرراً ومعنى كون الشرع موجباً انه
 معرف للضرر المتوقع فان العقل لا يهدي الى التهدف للضرر بعد الموت عند اتباع
 الشهوات فهذا معنى الشرع والعقل وتأثيرهما في تقرير الواجب ولولا خوف العقاب

على ترك ما حربه لم يكن الوجود ثابتا اذ لا معنى للواجب الا ما يرتبط بتركه ضرر
 في الآخرة (الاصل التاسع) أنه ليس يستحيل بعثة الانبياء خلافا للبراهمة حيث قالوا
 لا فائدة في بعثتهم اذ في العقل مندوحة عنهم وهذا باطل لان العقل لا يهدي الى الافعال
 المتجنية في الآخرة كما لا يهدي الى الادوية المفيدة للصحة فحاجة الخلق الى الانبياء
 كحاجتهم الى الاطباء ~~ولكن~~ يعرف صدق الطبيب بالتجربة وصدق النبي بالمعجزة
 (الاصل العاشر) أن الله تعالى قد ارسل محمدا صلى الله عليه وسلم خاتما للنبيين وناسخا
 لما قبله من شرائع اليهود والنصارى والصابئين وأيده بالمعجزات الظاهرة والآيات
 الباهرة كانشقاق القمر وتسيح الحصى وانطاق العجماء وما تفجر من بين أصابعه من
 الماء ومن آياته الظاهرة التي تحدى بها مع كافة العرب القرآن فانهم مع تميزهم
 بالفصاحة والبلاغة تهدفوا لسيئه ونهيه وقتله ولم يقدروا على معارضته بمثله اذ لم يكن
 في قدرة البشر الجمع بين جزالة القرآن وتنظيمه هذا مع ما فيه من أخبار الاولين مع
 كونه أميا غير ممارس للكتب والاتباع عن الغيب في امور يتحقق صدقه في المستقبل
 كقوله لتدخلن المسجد الحرام ان شاء الله آمنين مخلفين رؤسكم ومقصرين وكقوله
 تعالى الم غلبت الروم في أدنى الارض وهم من بعد غلبهم سيفعلون ووجه دلالة المعجزة
 على صدق الرسول أن كل ما عجز عنه البشر لم يكن الا فعلا لله تعالى فهما كان مقرونا
 بتحدى النبي صلى الله عليه وسلم نزل منزلة قوله صدقت وذلك مثل القائم بين يدي الملك
 المدعى على رعيته انه رسول الملك اليهم فانه مهما قال للملك ان كنت صادقا فقم عن
 سريرك ثلاثا واقعد على خلاف عادتك ففعل الملك ذلك حصل للحاضر من علم ضروري
 بان ذلك نازل منزلة قوله صدقت (الركن الرابع) السمعيات وتصديقه صلى الله عليه
 وسلم فيما أخبر عنه ومداره على عشرة اصول (الاصل الاول) الحشر والنشر وقد ورد
 بهما الشرع وهو حق والتصديق به واجب لانه في العقل ممكن ومعناه الاعادة بعد
 الاقناء وذلك مقدور لله تعالى كابتداء الانشاء قال الله تعالى قال من يحيي العظام وهي
 رميم قل يحياها أول مرة فاستدل بالابتداء على الاعادة وقال الله تعالى
 ما خلقكم ولا بعثكم الا كنفس واحدة والاعادة ابتداء ثان فهو ممكن كالابتداء الاول
 (الاصل الثاني) سؤال منكر ونكير وقد ورد به الاخبار فيجب التصديق به لانه ممكن
 اذ ليس يستدعي الاعادة الحياة الى الجزء الذي به فهم الخطاب وذلك ممكن في نفسه
 ولا يدفع ذلك ما شاهد من سكون اجزاء الميت وعدم سماعنا للسؤال فان النائم
 ساكن بظاهره ومدرك من باطنه من الآلام والذات ما يحس بأثره عند التنبه
 وقد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يسمع كلام جبريل عليه السلام ويشاهده
 ومن حوله لا يسمعون ولا يرونه ولا يحيطون بشئ من علمه الا بما شاء فاذا لم يخلق لهم
 السمع والرؤية لم يدركوه (الاصل الثالث) عذاب القبر وقد ورد به الشرع قال الله تعالى

النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون أشد العذاب
واشتهر من رسول الله صلى الله عليه وسلم ومن السلف الصالحين الاستعاذة من عذاب
القبر وهو ممكن فيجب التصديق به ولا يمنع من التصديق به تفرق اجزاء الميت في بطون
السباع وحوامل الطيور فان المدرك لآل العذاب من الحيوان اجزاء مخصوصة يقدر
الله تعالى على اعادة الادراك اليها (الاصل الرابع) الصراط وهو جسر ممدود على متن
النار أدق من الشعر وأحد من السيف قال الله تعالى فاھدوھم الى صراط الخليم
وقفوھم انھم مسؤولون وهذا ممكن فيجب التصديق به فان القادر على أن يطير الطير
في الهواء قادر على أن يسير الانسان على الصراط (الاصل الخامس) الميزان حق قال
الله تعالى ونضع الموازين القسط ليوم القيامة وقال الله تعالى فن ثقلت موازينه
ووجھه أن الله تعالى يحدث في صحائف الاعمال وزنا بحسب درجات الاعمال عند
الله فتصير مقادير أعمال العباد معلومة للعباد حتى يظهر لهم العدل في العقاب
أو الفضل في العفو وتضعيف الثواب (الاصل السادس) أن الجنة والنار مخلوقتان
قال الله تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم وجنة عرضها السموات والارض أعدت
للمتقين فقوله أعدت دليل على انها مخلوقة فيجب اجراؤه على الظاهر اذا لاستحالة
فيه ولا يقال لا فائدة في خلقهما قبل يوم الجزاء لان الله تعالى لا يستل عما يفعل
وهم يستلون (الاصل السابع) أن الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم
أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي رضوان الله عليهم أجمعين ولم يكن نص رسول الله
صلى الله عليه وسلم على امام أصلا اذ لو كان لكان أولى بالظهور من نصبه آحاد
الولاة والامراء على الجنود في البلاد ولم يتحقق ذلك فكيف خفي هذا وان ظهر فكيف
اندرس حتى لم ينقل الينا فلم يكن أبو بكر رضي الله عنه اماما لا بالاختيار والبيعة
واما تقرير النص على غيره فنسبة الصحابة كلهم الى مخالفة رسول الله صلى الله عليه
وسلم وخرق الاجماع وذلك مما يستجري على اختراعه الا ان روافض واعتقاد أهل
السنة تركية الصحابة والثناء عليهم كما أثني الله تعالى ورسوله عليهم وما جرى بين
معاوية وعلي كان مبنيا على الاجتهاد ولا منازعة من معاوية في الامامة اذ ظن على
رضي الله تعالى عنه ان تسليم قتله عثمان مع كثرة عشائرههم واختلاطهم بالعسكر
يؤدى الى اضطراب أمر الامامة في بدايتها فرأى التأخير اصوب ووطن معاوية
ان تأخير أمرهم مع عظم جنايتهم يوجب الاغراء بالأمّة وتعرض الدماء للسفك
وقد قال أفاضل العلماء ~~كل~~ مجتهد مصيب وقال قائلون المصيب واحد ولم يذهب
الى تحطئة علي رضي الله تعالى عنه ذو تحصيل أصلا (الاصل الثامن) أن فضل الصحابة
على قدر ترتيبهم في الخلافة اذ حقيقة الفضل ما هو فضل عند الله عز وجل وذلك لا يطلع
عليه الا رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد ورد في الثناء عليهم أجمعين اخبار

وانما يدرك دقائق الفضل والترتيب فيه المشاهدون للوحى والتنزيل بقرائن الاحوال
 لولا فهمهم ذلك لما اتبوا الامر كذلك اذ ~~كان~~ لا يأخذهم في الله لومة لائم
 ولا يصرفهم عن الحق صارف (الاصل التاسع) أن شرائط الامامة بعد الاسلام
 والتكليف خمسة الذكورة والورع والعلم والكفاية ونسب قريش لقوله صلى الله عليه
 وسلم الاثمة من قريش واذا اجتمع عدد من الموصوفين بهذه الصفات فالامام من انعقدت
 لها البيعة من أكثر الخلق والمخالف للاكثر ياغ يجب دمه الى الانقياد للحق (الاصل
 العاشر) أنه لو فقد وجود الورع والعلم فيمن تصدى للامامة وكان في صرفه اشارة
 فتنة لا نطاق حكمنا بانهقاد امامته لا نأين أن نحرل فتنة بالاستبدال فما يلقي المسلمون
 فيه من الضر ويريد على ما يفوتهم من نقصان هذه الشروط التي اثبتت لمزيد المصلحة
 فلا نهدم أصل المصلحة شغفا بجزاياها كالذي يبنى قصر او يهدم مصر او يبنى أن نحكم بخلاف
 البلاد عن الامام وفساد القضية وذلك محال ونحن نقضى بنقض قضاء أهل المبني
 في بلادهم ليس حاجتهم فكيف لانقض بعهدة الامامة عند الحاجة والضرورة فهذه
 الاركان الاربعة الحاوية للاصول الاربعة هي قواعد العقائد فمن اعتقدها كان
 موافقا لأهل السنة ومباينا لرهط البدعة والله تعالى يستدنا بتوفيقه ويهدينا الى
 الحق ويحققه بمنه وسعة جوده والسلام

رسالة في كلمة التوحيد ملولاً ناعبد الرحمن الجاهلي قدم سره السامي وقد أسقطنا
 عنها الديباجة تقليلاً للسواد وتغويلاً على ما هو المقصود والمراد
 اعلم أن لا اله الا الله كلمة توحيد اجماعاً باتفاق المسلمين ولكن اختلفوا في تعليلها على
 ما تقتضيه القواعد النحوية قيل ان لا اله مبتدأ فلا بد له من خبر والا لله مبتدأ ثان
 يدل من اسم لا على المحل ولا يجوز أن يكون بدلاً من لفظه لانه لو أبدل من اللفظ للزم من
 نفيه نفي المستثنى اذا العامل في المبدل والمبدل منه في حكم الساقط كما تقر في النحو
 فاذا اختلفت كلاهما الى تقدير الخبر وعلى كل تقدير لم يقدم معنى التوحيد ظاهراً
 بحسب التركيب لان الغرض من التوحيد نفي الامكان عما سوى الله تعالى من
 الآلهة واشبات وجوده تعالى بالوحدانية فلو قدر فيه ما يمكن بأن يكون التقدير
 لا اله يمكن الا الله يمكن لم يثبت به وجوده تعالى وهو ظاهر البطلان ولو قدر فيه ما موجود
 كما ذهب اليه بعض المحققين لم يلزم منه نفي الامكان عما سوى الله تعالى من الآلهة
 لانه لا يلزم من نفي وجود الاله نفي امكانه فان نفي الوجود لا يستلزم نفي الامكان
 كما لا يخفى وسيجيئ تحقيقه وان قدر في الاول الامكان وفي الثاني الوجود ليكون
 التقدير لا اله يمكن الا الله موجود لم يصح الاستثناء منه لان الاستثناء يجب أن يكون
 من عين الحكم الذي جرى في المستثنى منه كما اذا قلت ما جاءني أحد الا زيد
 فقد استثنيت زيدا من عين حكم المستثنى الذي هو عدم المجيئة والمستثنى منه هو أحد

فكانت قلت ما جاءني أحد الا جاءني زيد فلا يصح أن تقول ما جاءني أحد الا قام زيد
 فبهذا يظهر أنه لا حاجة الى ملاحظة التقدير في الثاني بل يكفي في الاول فليست أمثلة
 وما قيل يمكن أن يقدر ممكن موجود معاني كلهما بحسب تعدد الخبر اذا كان المراد
 بالامكان الامكان العام مما لا يصح أيضا لان تعدد الخبر فيما اذا كان في تعدد اراده
 فائدة أخرى مترقب فيه غير ما في الاول وهذا ليس كذلك لان المستثنى يجب أن يكون
 مناسبا للمستثنى منه في اجراء الحكم لما مر آتفا فحينئذ لا يتخلو اما أن يكون
 الاستثناء من الامكان أو الوجود أو كليهما فالاولان فيهما محذوران كما سبق من لزوم
 فسادهما والثالث ليس بصحيح لان الكلام ههنا اذا وجد الخبر الواحد يتم به ويستغنى
 عن الآخر فيبقى أحد الخبرين لغوا قال بعضهم وهو صاحب الكشاف ان لا اله
 الا الله أصله الله الله ليكون الله مبتدأ واله خبره فقدم الخبر وقيل الله الله لان تقديم
 ما حقه التأخير يفيد الحصر ولما لم يكن تقديمه منحصرا في افادة حصر المعنى الواحد
 بل يستفاد منه معنى آخر مثل التبيين والتشويق والتفاوت وغير ذلك ادخل فيه كلمة
 لا والالتين هما آلتا الحصر لان ينص به وقيل لا اله الا الله ورد بعض المحققين هذا
 القول بقوله لا يجوز أن يكون الاستثناء مفرغا واقعا موقع الخبر لانه كان
 المعنى على نقي الوجود عن آلهة سوى الله تعالى لاني مغيرة الله تعالى عن كل اله
 تأملتم كلامه وجه التأمل أنه اذا نقي مغيرة الله تعالى عن كل اله فكأنه ثبت لكل
 من الآلهة أنه الله ضرورة وقوع الاستثناء موقع الخبر فيلزم أن يكون الآلهة
 وفساده ظاهر ويمكن أن يجاب عنه بوجهين الاول أنه معارض لان المقصود
 من مساق الحديث في اثبات كمال التوحيد هو نقي الوجود والامكان عما سوى الله
 تعالى من الآلهة وذلك على ما ذهب اليه ذلك المحقق ليس كذلك فانه يتقى الوجود
 منها ويبقى الامكان على حاله فما ادعى عليه أنه مما يفيد توحيدا كاملا لان تقدير
 الوجود وان كان صحيحا لرد خطأ المشركين في ادعائه لكنه لم يرتفع خطر ان الخاطر
 وخليجائه عن المستفسر عن هذا المعنى والسامع له قوله كأن المعنى على نقي الوجود
 عن الآلهة سوى الله تعالى قلنا لانسلم أن نقي الوجود كاف في هذا المعنى بل المعنى
 ههنا عند ادعاء التوحيد المستفاد منه انما يكون على نقي الوجود عن الآلهة
 سوى الله تعالى ونقي امكانها معا واثبات وجوده تعالى لا على نقي وجودها فقط
 مع بقاء الامكان الثاني لانسلم أن الاستثناء ههنا وقع موقع الخبر حتى يلزم ذلك
 المحذور بل هو بهذا التعليل مبتدأ حقيقة بتقديم فان تقديره على النظر الى الاصل غير
 الله تعالى ليس بالله ليكون غير الله مبتدأ وليس بالخبره ومعناه أي غير الله ليس
 معبودا بالحق فقدم ليس بمعنى الالهية الذي هو المعبودية بالحق مقصورا
 على الله تعالى ولا يتجاوز منه الى غيره تحقيقا ولوسلنا أنه بعد التعليل ودخول

أداة النقي والاستثناء يبقى على قاعدته الأصلية ولكن لا نسلم أنه يلزم منه نقي مغايرة
الله تعالى عن كل اله لان الاستثناء المقرغ يتوجه الى مقدر هو مستثنى منه عام
يناسب المستثنى في جنسه فاذا يمكن أن يكون التقدير لا يستحق المعبودية بالحق
أحد الا الله أي الا الفرد الموجود الذي هو خالق العالم على ان المراد من الاله مفهومه
الذي هو المعبود بالحق ومن الله الفرد الموجود منه وليس ثم يلاحظ المقدر الذي وقع
الاستثناء موقعه بحسب الظاهر ولا شك أنا اذا قلنا لا مستحق للمعبودية له بالحق
أحد الا الله بتقدير احد نظر الى الاصل والحقيقة فكأننا نعينا الوجود والامكان
عن كل اله سوى الله تعالى بهذا الاستحقاق وقصرناه على ذاته تعالى بحيث لم يتجاوز
عنه الى غيره قطعا فعنا ليس له شريك لافي الوجود ولا في الامكان أحد في استحقاق
صفة المعبودية بالحق قطعا لكونه موجودا متصفا بصفة البطلان كما لا يخفى من كون
كثرة المعبودات الباطلة في الوجود لا يضر في المقصود فان قيل الفرض ان المتنازع
فيه في هذه الكلمة انما وقع في الوجود لان المشتركين في اعتقادهم ان الالهة المتعددة
المستحقة للمعبودية كثيرة كائنه في الوجود لانه يمكن ان يوجد فلذلك هذا الخطا عليهم
يجب أن يقدر بالوجود دون الامكان واذا لم يقدر بشئ منهما لم يعلم أن الاستثناء من
الوجود والامكان أو شئ آخر وهذا يشافي التوحيد لان التوحيد هو بيان وجوده
تعالى بالوحدانية ونقي اله غيره قلنا هذا القول وان كان صحيحا لرد الخطا ادعاء
لكن الكلام في أصل ما يقتضي التركيب فاذا قلت لا اله موجود الا الله لرد الخصم
لا يمكن أن يحتج في قلب السامع حينما اقتضى أصل التركيب مع قطع النظر عن ذلك
الغرض سواء من التوزيع على امكان وجوده بأنه اذ لم يكن موجودا فهل يمكن
ان يصير موجودا من بعد أم لا فهذه السابسة من توزيع القلب والخيال ثورث
الاحتمال على ضرورة وجوده بحسب الامكان وهو يشافي التوحيد بخلاف
ما اذ لم يكن المقدر ملحوظا ظاهرا كما فيما نحن بصدد فانه حينئذ ليس منافي للتوحيد
ولم يولد منه ذلك الاحتمال المذكور أصلا لان الله محتص بالمعبود بالحق لانه علم
للفرد الموجود الذي يعبد بالحق تعالى وتقدس والجمع للمعبود بحق فاذا قلنا لا اله
الا الله مع قطع النظر عن ملاحظة التقدير فكأننا اردنا أنه لا مستحق للمعبودية
أحد لافي الوجود ولا في الامكان الا الفرد الذي هو خالق العالم فوجود الالهة مع
ذلك الاستحقاق في حكم العدم كما اذا قلنا لمن زعم أن في الدار زيد وعمرا وغيرهما
ما في الدار الا زيد يعني ما في الدار أحد الا زيد اذ لم يكن غيره فعنا أن تلك الصفة
أي الكينونة في الدار ليس الا ذلك الموجود فكيف يصح أن يكون لغيره وكون غيره
موجودا خارجا عنها لا يشافي عدم اتصافه بهذه الصفة فلا حاجة عند ملاحظة
هذا المعنى الى التقدير واذا عرفت ذلك فاعلم أن هذه الكلمة انما قصد التوحيد اذا كان

البعنى المعبود بحق والله علم للفرد الموجود منه كما تقر فانه لو لم يكن كذلك بل يكون الله اسما للمفهوم المعبود بالحق والواجب لذاته لاعلم للفرد الموجود منه كما زعم بعضهم لما افاد التوحيد لان المفهوم من حيث هو مفهوم كلي والكلي نفس تصوره ليس مانعا من وقوع الشراكة فيحمل الكثرة ويلزم الفساد وايضا لو كان كذلك فالمراد بالاله في هذه الكلمة اما المعبود بالحق او مطلق المعبود في الاول يلزم استثناء الشيء من نفسه لانه اذا كان اسما للمفهوم المعبود بالحق لم يوجد الفرق بينهما ما اى بين الله وبين الاله في الكلية بحسب المفهوم فاذا استثنى منه فقد استثنى من نفسه ومن الثانى يلزم الكذب لكثرة المعبودات الباطلة فيجب أن يكون البعنى المعبود بحق والله علم للفرد الموجود منه هذا ما أردت تنبيهه واستخرجت من قريحتي تدقيقه تمت الرسالة المنسوبة الى المولى الجامى رحمه الله (ثم الاسم) الجليل بعد النيا لوقف عليه تعيين السكون وان وصل بشئ آخر مثل وحده لا شريك له ففيه وجهان الرفع وهو الاربع لان السماع والاكثر الرفع والنصب مرجوح ولم يأت في القرآن غير الرفع في صورة الرفع اما بدل أو خبر والاقل هو المشهور الجارى على السنة المعربين وصلاحيه الحلول محل الاول ليس بشرط عند المحققين ثم الاولى أن يكون البدل من الضمير المستتر في الخبر المقدّر الراجع الى اسم لانه أقرب ولانه داع الى الاتباع باعتبار المحل نحو لا احد فيها الا يزيد مع امكان الاتباع باعتبار اللفظ نحو ما قام أحد الازيد والثاني قد قال به جماعة قال ناظر الجيس ويظهر لي انه أرجح من القول بالبدلية ولا خلاف يعلم في نحو ما زيد الا قائم ان قائم خبر عن زيد ولا شك ان زيدا فاعل في قوله ما قام الا زيد مع انه مستثنى من مقدر في المعنى أى ما قام أحد الا زيد فلا منافاة بين كون الاسم فيما بعد الاخبارا عن اسم قبله وبين كونه مستثنى من مقدر اذ جعله خبرا منظوريا فيه الى جانب اللفظ وجعله مستثنى منظوريا فيه الى جانب المعنى من تعريفات أى البقاء الكفوى عند لاله الا الله (قال القاضي عضد في شرح مختصر ابن الحاجب) كلمة الشهادة غير تامة في التوحيد بالنظر الى المعنى اللغوي لان التقدير لا يخلو عن أحد الامرين فلا يتم به وانما تعد تامة في اداء معنى التوحيد لانها قد صارت علما عليه في الشرع من الكتاب المذكور

في ادراك النفوس السماوية وما يتعلق بذلك من العجائب والاسرار وخلق آدم وكيفية القرانات والادوار

قد علمت ان الاجرام السماوية نفوسا فاطقة مجردة عن المادة محركة لها من مبدأ عقلي فلها لا محالة شعور ويحركاتها الصادرة عنها ولو ازم تلك الحركات الحاصلة عنها في عالم الاجرام ولها علوم بما فوقها من عالم المجردات والامور الغيبية المادية وبما تحتها من الامور السقلية وبرهان ذلك ان كل واحد ثبت عنده صحة منامات وصدقات اندارات

أما السالك المحقق فقد جرت من نفسه في اليقظة والنوم وأما غيرهم من الكافة
 فيحصل لهم الانذارات بالمغيبات من المنامات التي يرونها من أنفسهم أو من غيرهم
 وكما هم يعترفون بأن هذه الانذارات بالمغيبات الماضية والمستقبلية إنما تحصل
 لهم من ذات مدرجة مطاعة على جميع الحوادث والأحوال الماضية والمستقبلية
 وهو المقيد لنفسنا الاطلاع على المغيبات بقلعة ونوم ما فان المقيد انفسنا
 العلوم والمعارف والانذارات بالمغيبات كيف يمكن أن يكون جاهلاً بها
 فالحق أن معلنا العلوم في النوم أو منذرنا بالمغيبات له علينا اطلاع والسالك
 القوى وهو الذي حصل له ملكة الاشراقات النورية والاختبارات الغيبية
 لا يقتصر في حصول ذلك الى حوسب شئ بل يعلم بالمشاهدة أن الملقى للمغيبات
 ذواته والحيات وأن له مظاهر كثيرة مختلفة يظهر فيها بحسب استعداد
 ذلك الذي يظهر له وان كان قليلاً يشابه له مظهران ويشاهده هذا الشخص المستعد
 لهذا الاقام من العجائب والغرائب ما لا يقتصر معه الى برهان وأما من هو دون
 هؤلاء في المرتبة فله أن يتطرق في أحوال المنامات وما يحصل فيها من الانذارات
 بالامور الغيبية وذلك ليس الاقله شواغل النفس في تلك الحال التي يقع فيها الاطلاع
 وأنت تعلم أن حصول هذا الاطلاع ليس عن تصرف فكري والالكان الانسان
 في حال اليقظة أقدر على الفكرة من حال النوم مع أنه لا يتيسر له ذلك الا في حال النوم
 فذلك الاطلاع ليس له سبب الا اتصال النفس بالامور التي عندها الانذارات
 بالمغيبات الماضية والمستقبلية والكائنات المتعاقبة بالازمنة وذلك انما يكون للنفس
 الفلكية العاملة بجميع الحوادث والوقائع الحاصلة في حركتها زمان بسبب الحركات
 الفلكية ولما كانت عالمة بحركاتها ولوازم حركاتها وكان كل ما يحدث في عالمها هذا هو
 من آثار الحركات وجب أن يكون لها على جميع الكائنات الزمانية اطلاع واذا عرفت
 أن النفوس الفلكية عالمة بجميع الحوادث الواقعة في الماضي والمستقبل والحال
 وكانت الحوادث في الماضي والمستقبل غير متناهية فلا يحلوا ما أن تكون علومها
 غير متناهية مترتبة الحوادث غير متناهية في أزمنة غير متناهية مترتبة يقع شئ منها
 بعد شئ فتكون تلك الامور الغير المتناهية بالحوادث الغير المتناهية مترتبة بحسب
 ترتيب الازمنة الغير المتناهية وأما أن تكون علومها متناهية بحيث تنتهي الى
 جهل وأما أن تكون لها علوم كلية هي ضوابط وقوانين بجميع الحوادث والكائنات
 واجبة التكرار الى غير النهاية والقسم الاول باطلان فتعين القسم الثالث أما
 باطلان القسم الاول وهو أن يكون لها علوم غير متناهية مترتبة بحسب ترتيب الازمنة
 لشكل زمان مقتضاها فتبين لك من وجوه ثلاثة أما اولها فانه يلزم أن تكون العلوم
 بالحوادث الغير المتناهية التي لا تجتمع في الوجود مترتبة في النفوس المدركة لها فيحصل

منها سلسلة غير متناهية مترتبة بترتيب الازمنة فان الزمان الثاني كما لا يوجد الا بعد الزمان الاول فكذلك العلم بالزمان الثاني لا يكون الا بعد العلم بالزمان الاول واذا كانت العلوم المترتبة بترتيب الازمنة غير متناهية لزم وجود السلسلة المترتبة الغير المتناهية وقد عرفت امتناع وجود أمثال هذه السلاسل وأما ثانياً فلان علمها بالحوادث الغير المتناهية المترتبة التي تقع في المستقبل اما أن يكون كل واحد منها لا يتدوان في زمان مآ أو يكون فيها مالا يقع فيه أبداً والا قول باطل فان كل واحد منها لا يتدوان يقع في زمان فيأتي زمان بالضرورة يقع فيه الكل فيلزم تناسل السلسلة المفروضة غير متناهية وذلك محال وان كان في تلك الحوادث المستقبلية المفروضة غير متناهية مالا يقع أصلاً فليس من المدركات المفروضة أنها ستكون في الزمان المستقبل وقد فرضنا أنها ستكون فيه هذا محال وأما ثالثاً فلانه لو كان لها علوم غير متناهية بحوادث غير متناهية مترتبة بترتيب الازمنة فعلومها اذا كانت بالماضي كعلومها بالمستقبل ثم الحوادث المستقبلية لا يتدوان تصير ماضية وهي غير متناهية فاذا كانت عندنا علوم غير متناهية بحوادث غير متناهية مترتبة بترتيب الازمنة فتكون فيها صور الحوادث الماضية الغير المتناهية مجمعة في احاطتها وليست الادوار والا كوار الماضية الغير المتناهية والاقرون الخالصة معاً بل هي مترتبة فاذا فرضنا النفوس الفلكية محبطة بالكل على سبيل التفصيل وجدنا بالضرورة انها قد فرضت غير متناهية هذا خلاف فبطل أن يكون لها علوم غير متناهية مترتبة بترتيب الازمنة وأما بيان بطلان القسم الثاني وهو أن يكون عندنا علوم متناهية تنتهي الى جهل فهو محال أيضاً اذ لو صح ذلك لوجب أن تنقرض علومها في الادوار الغير المتناهية فما كان يصح بعد ذلك انذار غيبي ولا يصح تغيير منام يتعلق بالزمان المستقبل بعد ذلك لان الملقى للامور الغيبية المطلع عليها قد صار جاهلاً وذلك باطل بالضرورة بصحة المنامات والاندارات الغيبية فان قال قائل بأن علومها متناهية الا أنها تستفيد العلم مما فوقها فيعود الكلام المذكور الى ذلك الغير الذي يفيد ذلك العلم وان قال بانه كلما انقضت علوم خلق فيها علوم أخرى فيعود الكلام أيضاً الى ذلك الخلق في أنفسها تلك العلوم وهو المخرج لها من القوة الى الفعل ان كان هو أنفسها فالشيء لا يجوز أن يخرج نفسه من القوة الى الفعل في تلك العلوم وان كان المخرج لها هو غيرها عاد الكلام السابق بعينه اليه واذا بطل القسم الاول لان تعيين صحة القسم الثالث وهو أن تكون الحوادث لها ضوابط كلية واجبة التكرار ومعناه أن الامور الالائية في كل دور من الادوار المستقبلية تعود الى شبيه ما كان في الدور الاول الذي قبله لان المعدوم الذي كان في الدور الاول بعينه يعاد فانك قد علمت أن إعادة المعدوم بعينه محال بل يعاد شبيهه فيكون عند النفوس الفلكية والمبادئ العالية أحكام الحوادث

مضبوطة معينة يقع جلتهافي كل دور تام وهو مبلغ من الالوف الجمة مضبوطة يوما بعد
 يوم وشهرا بعد شهر وسنة بعد سنة والفا بعد ألف الى تمام ذلك الدور ثم تعود الحركات
 بعد عبور تلك المدة الى شبيه ما كانت في الدور الاول وهكذا يضي دور بعد دور الى
 غير النهاية في تلك ولا يكون مضبوطا عند المبادئ العالية الا هذه الضوابط الواقعة
 في كل دور لم يتكرر مقتضاها في العالم فان الغير المتناهي لا يمكن أن يضبط تكرره
 واستئنافه لا في الماضي ولا في المستقبل فوصولها الى كل نقطة وادراك ما يلزم
 من ذلك عندها كاستثناء شرطيات كلية فتحوكلما كان كذا كان كذا وهذه المسئلة
 من الاسرار المشتملة على كثير من اللطائف والمعارف ويمكن أن تستخرج منها فروعا
 كثيرة ومسائل متعددة لا ينبغي أن يساح بها الا الى أهلها وجميع حكماء أهل الهند
 والصين وقارس وبابل والروم ومصر وغيرهم من أفاضل أهل الملل والنحل قائلون
 بتكرار الضوابط والادوار على الوجه الذي ذكرناه لا يختلفون في ذلك وهذا هو تناسخ
 الادوار والاكوار فان حركات الافلاك لما كانت دورية فلا بد من وصول رأس البركار
 الى ما بدأ منه فاذا دار دورة ثانية على الخط الاول فانه لا بد وان يفيد ما افاده الدور
 الاول اذ لا اختلاف بين الدور والدور ليتصور اختلاف بين الاثرين فان المثرات
 عادت الى ما بدأت والحجومات والافلاك دارت على المركز الاول وما اختلفت ابعادها
 واتصالاتها ونظراتها ومناسباتها بوجه من الوجوه وبهذا يظهر أن كل كائن فاسد
 وكل فاسد كائن فلا يبقى من المركبات من المواليد الثلاثة شيء دائما اذ لو بقي شيء منها لزم
 أن لا يعود في كل دور مثله والادوار غير متناهية في التكرار فتصير أعداد من تلك
 الانواع من الاجسام باقية مع كونها غير متناهية وذلك محال فانك قد عرفت
 تناسخ الابعاد ثم لا تنفي بها الماددة والاجسام الغير المتناهية واختلف حكماء أهل
 الاقاليم والاعم والارضاد في مقدار الدور الذي يعود كل ما فيه من دقيق وجليل
 الى الدور الاخر الذي بعده فقال قوم من حكماء بابل ان الدور التسام تسعة وأربعون
 ألف سنة وجعلوا المدير للعالم في كل سبعة آلاف سنة كوكبا من الكواكب السيارة
 فامدبر للعالم في أول الدور سبعة آلاف سنة زحل وفي زمان تدبيره يخلق الله تعالى
 بواسطة الحركات الفلكية والمبادئ العقلية آدم الاول وهو أبو البشر من الطين وكذا
 زوجته ويرعون أن في أول دور زحل يستولي البرد والبس الذي في طبيعته على
 العالم حتى لا يبقى شيء من الحيوان والنبات لشدة البرد والجود وكثرة الثلج حتى
 ان الحجارة تنفت وتصير كالرمل وتنشق الارض فتصير أغوارا بعيدة فاذا دكت
 الجبال وطغنت الحجارة فصارت رملا وانساب ذلك الرمل في شقوقات الارض
 استوت حيث نذ جميع الارض وصارت بسيطا واحدا وذلك في مائة سنة من الالف
 الاولى ثم تولدت الغيوم الكثيرة المتراكمة من البخارات المتكاثفة وارتفعت وصارت

طبقات وابدها البرد فجهد الغيم في الجوق بعد احاطته بجميع الارض فينتد تشتد ظلمة الارض وضوء الشمس والكواكب من فوقها يسخنها فاذا صارت مدة التسخين سنة ابتدأت تلك الغيوم بالتحلل وكثرت الامطار والسيول العظيمة الدائمة مع شدة البرد الى أن تتم الالف سنة الاولى من دور زحل بانفراده فاذا دخلت الالف الثانية التي لزحل بمشاركة المشتري سكن المطر وتبقى الارض في هذه الالف الثانية ميتة معقسة وفي الالف الثالثة التي بمشاركة المريخ تتولد على وجه الارض الحشرات كالحيات والعقارب والوزغ وأنواع البق والذباب وما أشبهها من الديدب الذي يحيا بالتسمم لهبوبهم في هذه الالف واذا امتلأت الارض بالحشرات أكل بعضها بعضها حتى لا يبقى منها شيء ثم اذا دخلت الالف الرابعة التي بمشاركة الشمس تجلل باقي تلك الغيوم وسكن البرد في كل يوم لشدة الحر ثم يقع شعاع الشمس على الارض فيبهرن وجه الارض ويتميز النهار من الليل وتتغفن الارض وتتولد الحيوانات الصغار من تلك العفونة مثل الفأر والنور واليربوع وما أشبهها وفي آخر هذه الالف تتولد أنواع السباع والحشرات والخيل والحمير وسائر ذوات الحافر والخف وفي هذه الالف تجف الارض وتنبع المياه وتظهر الانهار جارية على وجه الارض ويتبدئ النبات في الظهور في هذه الالف أيضا وكلما ظهر شيء منه أقمته ثم تدخل الالف الخامسة التي بمشاركة الزهرة فتجبي الامطار المعتدلة الغيرة الدائمة وتهب الرياح الباردة وتنبت الاشجار النافعة ذوات الفواكه الحسنة والروائح الطيبة والطعوم الملمذة والالوان المستهجة والرياحين المتبوعة وتتولد فيها الحيوانات النافعة كالجمال والحواميس والبقر والغنم وما أشبهها ويتكون أنواع الطيور في المائة الاخيرة من هذه الالف وتمتلئ الارض بالاشجار المثمرة ثم تدخل الالف السادسة التي بمشاركة عطارد فيكثر هبوب الرياح وتكون الحبوب النافعة كالخنطة والشعير والذرة والجنس والعديد من ما أشبهها ثم ان الشيخ الكبير زحل والحكيم المهتمدين الاطيف عطارد يتدثان في تكون الانسان بعد أن يمضي سبعون سنة من هذه الالف وحكما بابل يذكرون في تكونه طريقين الاول التناسل وهو المشهور وهو الذي تكوننا نحن منه والطريق الثاني الطويل وهو التولد فتقول في صفته ان أصل جميع ما يتكون على وجه الارض من سائر المركبات انما هو الماء وحرارة الشمس بمعاونة أشعة باقي الكواكب والماء الذي يتكون منه الانسان أطف المياه وأعذبها وأصفها فاذا مضى من هذا الالف قريب من سبعين سنة واشتدت عناية زحل وعطارد وباقي المبادي في تكون الانسان ارتفع من أعدل الاقاليم والنواحي بخار اطف معتدل فأنعقد برودة زحل وعطارد مع اطف فأنزل الى الارض معتدلة وكانت الشمس حينئذ في البرج الذي هو على صورة الانسان وهو برج الدلو وكان عطارد في اثنين

وعشرين درجة منه وكان الدلو برجاه واثباها وبيت زحل ومثلته عطارد وزحل
 في أول برج الجسدي ينظر الى المشتري تطرئ سدس وكان الطالع برج الجوزاء والقمر
 مقارن لعطارد في الدلو فاذا نزل ذلك المطر بعد ان عقاده سحابا على أرض معتدلة
 نقيمة التربة صحيحة سليمة من جميع الطعوم المخالفة للعدوية وكانت تلك التربة
 شديدة البياض متخللة المسام خرق السيل بقوة موضعها كالبئر الصغيرة غير
 العميقة فدخل فيها ماء ذلك المطر وتخلل باجزاء ترابها واستنقع فيها ذلك الماء النازل
 اللطيف وامتزج بترتبهما امتزاجا معتدلا ثم يحرق بحرارة باطن الارض باعتماد فيرتقي
 ذلك الماء عند لطفه بالسخونة ويصير ورته بخارا الى الطبقة الباردة فيسكن في ذلك
 القدر من البرد فينجد الى ذلك الموضع من البئر الذي صعد منه ولا يزال ذلك دأبه
 في الصعود عند اللطف والنزول عند الكثافة الى أن تزول عنه أكنماثيته ويستند
 لطفه بالسخونة والحركة في الصعود والنزول حتى يصير دهنيا طول الزمان
 بسخونته اللينة رطبا سيبالا فاذا انتهت الشمس الى برج الجوزاء وسخن الجو وظاهر
 الارض جف ذلك الدهن وابتدأ ينعدب بسخونة باطن الارض وظاهرها ولما كانت
 تلك الارض متخللة المسام لا جرم نفذ فيها النسيم الى ذلك الدهن فتفخه نفخا يسيرا
 وكانت حرارة ظاهر الارض تزيد في كل يوم وهي عاملة في ذلك الدهن الى أن ينعدب
 ويقوى ويصلب شيئا يسيرا فينفذ ينشأ في التصوير بسبب الحر والبرد العاملين
 في تلك الرطوبة باليبس ثم النسيم الواصل اليه لم يكن يصل اليه من جهة المباشرة
 والمخالطة بل كان يصل اليه من جهة حجاب لطيف فلما بلغ الحال في هذه المادة
 الذهبية الى هذا الحد صور الباري تعالى والمبادئ العقلية صورة الانسان وتمت
 في تلك البئر على الهيئة المذكورة وتولى كل واحد من الكواكب جزأ من جسده
 في حال التصوير وأحدث فيه شيئا وكان المتولى لنفس الصورة الانسانية عطارد
 بمشاركه زحل والقمر وكان هذا الشخص عند كمال صورته قاعدا على ألبته وذقنه
 على ركبتيه قد ضم ذراعيه الى ما يليه ما من جسمه وضم ساقيه كذلك وهو مجتمع على
 هذه الهيئة فلما كملت جميع أعضائه وتم تحاطيط بدنه نفخ فيه الروح الذي يحيا به
 البدن من القمر بنفس من منخرية وشم النسيم الحار المعتدل فانبط بدنه وتحرك فيه
 الروح وعملت أفعالها في ذلك الجسد وأعطت كل عضو ما يليق به فقام حينئذ قائما
 عريانا يمتطى ويتنفس ورجلا متجذبا بقية ذلك الدهن الفاضل عن جسده بالطبع
 للمشاكلة والمناسبة التي بينهم ما ثم انه الماعطى وتنفس حصل له كسل فوقع وصار يتمرغ
 في ذلك الدهن الباقي وبدنه يجذب تلك الرطوبات الذهبية التي هي غذاء بدنه الى
 تسعة أشهر ووصل النير الأعظم الى أول العقرب فقوى حينئذ ذلك الانسان واتعش
 وفتح فم طلب الغذاء فقام عيشي بعد اتمام أربع سنين اطلب ما يتغذى به وكانت العناية

الازلية قد هيأت له ما يصلح ويحتاج اليه من الماء كل فوجد قريسا منه شجر من شجر
التين والعنب فجعل يأكل ما بالغ ونضج منه حتى شبع ولم يزل القصر يحفظه ويحوطه
الى أربع سنين وكان أكله التين والعنب في آخر الاربع سنين وهو أول أكل أكله بضمه
وبعد ذلك شرع في أكل الثمار غير التين والعنب وغيرهما من الحبوب فهذا كيفية
التكون الطويل وهو مناسب لتكون التناسل فالرحم كالبرواغت ذواته للدهن
بالمص كاغتذاء الجنين بالدم وحرارة الارض كحرارة بطن المرأة وتكون الاتي من
بقية تلك الرطوبة الدهنية كتكون الذكر الا انه غلب على تلك المادة الباقية الباردة
والرطوبة وكان أيضا زمان تكونها و زمان برد الهواء وازدياد رطوبته وهذا
الانسان المتولد على هذه الصفة هو آدم الأول أبو البشر الذي خلقه الله تعالى من
الطين وتسمى الاتي حواء وعند هؤلاء أن لكل واحد من هذه الكواكب السيارة
السبعة تدبير هذا العالم مقدار مدة تدبير كل واحد منها السبعة آلاف سنة ألف
بانه واحد بنفسه وستة آلاف أخرى بمشاركته السنة الكواكب الاخرى كل ألف بمشاركته
كوكب واحد وفي أول كل تدبير لكل كوكب يحيى آدم يرسله ذلك الكوكب رسولا
الى كافة الخلق ويهبه العلوم والمعارف والاعمال العجيبة الخارقة للعادة وتكون
هؤلاء بالتولد والتناسل غير آدم المتكئون في دور زحل بالتولد المذكور وقد ضاعت
نواحي هؤلاء المسمين بآدم وعلومهم وما كانوا عليه من الحال لبعده زمانهم وطول
المدة التي بيننا وبينهم وكثرة وقوع الحوادث العامة المغسية لا كثر الخلق وأفاضلهم
وبقي الباقي من الارذل منهم كالبهايم لا يفقهون شيئا وتلف أكثر الكتب والاقلام
ولم نعرف من أسمائهم على ما وجدنا في الكتب الا آدم الذي كان في أول دور الشمس
فان اسمه قشوق ونيارأيت له كتابا سماه بأسرار النيرين وقد ظهر بعده في هذا الدور
الذي للشمس بعده مضي ألفين أو ثلاثة آلاف سنة رجل يسمى بذوانا ويسميه أهل زمانه
بسيد البشر وكان من أفاضل خلق الله تعالى علما وعملا ورأيت له كتابا سماه بأسرار
النيرين أيضا يذكر فيه أنه عمل دعوة القمر ثم ترقى حتى دعا النير الا عظم فكث اثنين
وأربعين يوما بليليا لها مواجها الشمس يدعو ويتضرع له ويثني عليه الليل والنهار من
غير فتور وهو مع ذلك لم يذق في هذه المدة طعاما ولا شرابا ولا نوما ولا راحة ولا قعود
في هذه المدة بل كان قائما متوجها اليه بالنهار والي باقي الكواكب في الليل فلما كان
بعد تمام هذه المدة وكان في صبيحة يوم الاخذ حين طلع هذا النير بالابهة والعظمة
وشعشة الانوار واما ان الاضواء وامتلا توافي آفاق العالم بالانوار المبتهجة المحيية
والاضواء المملدة المنجية أخذت سكينا ووضعها على حلقه ليقرب نفسه الى هذا النير
الاعظم والاساطان الاكرم فحاط به عند ذلك ونهاه عن قتل نفسه وقال له ان الاله
الاعظم والاله الاولي الذي فوقنا ورؤساء حضرة مستغنون عن دمك وانك

حاجتك وعرض عليه ملك الدنيا واعطاء خزان كنوز الارض من الذهب وغيره
 مما يناسبه فلم يرض بذلك وطلب أن يريه جميع العوالم وأن يكشف له بالعلمة الاولى سائر
 مصنفاته فأعطاه ذلك كله وخطبه أياما وأمره أن يقف تجاهه عند الطلوع في كل
 يوم أحد بالشباب المنسوجة بالذهب والتاج المرصع مشدود الوسط بالزمار بعد ان نهى
 عن المأككل الكثيرة والمشارب العذبة الطيبة من كل نوع والضيافات الهائلة لجميع
 الخلق فيسجد عند طلوعه ويتضرع ويقف ذليلا بين يديه فينتدح خطبه بأنواع العلوم
 فيشافهه بأصناف المعارف والصنائع قال سيد البشر ذوانا فعلمني تسعين ألف مسألة
 وأمرني أن لا أظهر منها ثلاثين ألفا لاحد من خلق الله تعالى وأن أظهر خواص البشر
 على ثلاثين ألفا أخرى دون عوامهم وأن أظهر الخاص والعام على الثلاثين ألفا
 الاخرى ثم صب عليه العلوم وأرشدته الى العوالم ثم ألمه هل يأتي أحد من أبناء البشر
 من بعدى يدرك ما أدركت ويصل الى ما وصلت فقال له نعم يأتي من أولادك في أول
 دور القمر رجل يقال له آدم نعطي به جلة من العلوم وهذا يدل على أن هذا آدم الفاضل
 الذي ابنه شيث وسائر الانبياء من أولاد ابنه شيث كان متولدا باا تناسل والتوالد
 دون التولد ورأيت لآدم هذا كتابها كتاب أسرار النيرين وله في التعفينات والعلوم
 الروحانية كتب ومن عيون كعبة السفر المعروف بسفر آدم وغير ذلك مما ذكرنا ونظم
 ولم يقع الينا فمن قد وقعنا في آخر هذه الادوار وقد بقي من تمام هذا الدور على ما عليه
 أهل الكتب المنزلة وبعض المنجمين والحكام ثلثمائة وعشرون سنة تقريبا فاذا تم كانت
 القيامة الكبرى والطامة العظمى فيقع الفناء والذئور في هذا العالم كما أشار اليه
 محمد صلى الله عليه وسلم بقوله بعثت أنا والساعة كهاتين وقول عمر الديناسبعة آلاف
 بعثت في اخرها ألفا وكما وصل التدبير الى كوكب من هذه السيارات كان عالما
 ودنيا أخرى وقد ذكرنا ما عليه الحال في أول دور رجل وهو رب الدور بعد تمام دور
 القمر فتم عود الاشياء الى شبيه ما كانت عليه في الدور الاول فهذه حكاية مذاهب
 كما بابل على ما حكاه أبو بكر بن وحشية فيما نقل عنهم من الكتب وهذه وان لم يقم
 برهان على صحتها الا أن فيها عبرة لمن اعتبر من الاذكياء فليس جميع مطالب الحكمة
 يمكن أن يقام عليها برهان ولا كل مقاصد السالكين يتصور أن يدل عليها
 تبيان بل لابد للحكيم من فكر صحيح ونظر مستقيم وحسن قوى وقلب ذكي والهام
 شديد وغور بعيد فتستقر الحكمة حينئذ في النفس وتخرج بنور العقل وذلك فضل الله
 يؤتيه من يشاء وعند قوم من أهل الادوار أن كل سنة وثلاثين ألف سنة تنقل
 أوجات الكواكب وجوزهراتها ونوهراتها الى موضع حضياتها وبالعكس
 على ان كرة الثوابت تتحرك كل مائة سنة درجة واحدة فان الاوجات تتحرك بحركة
 الثوابت فاذا كان كذلك عاد العالم الى شبيه ما كان عليه من الحال في الزمان

والمكان والاشخاص والامواضع لا تخالف في ذلك مثقال ذرة وقوم من قدماء الحكماء الهند ومن وافقهم من أصحاب الهزارات يقولون ان الدور الاعظم هو ثلثمائة وستون ألف سنة لان لفلك مقسوم اليها فيعطون لكل درجة منه ألف سنة وبهذه السنة في آخر هذه المدة بأسره ويبقى هالكاً ثلثمائة وستين ألف سنة عند قوم وعند قوم أقل من ذلك ثم يعود بعد ذلك الى الحال الذي كان عليه في الاول لا يخرج ذرة واحدة الا ان النفوس المدبرة للابدان غير النفوس التي كانت مدبرة لها في الدور الاول وزمانها غير الزمان وما عدا ذلك فيعود موجوداً وقوم آخرون يقولون ان الولاية لكل واحد من الكواكب السبعة على العالم ألف سنة ويسمونه دوراً فيقولون هذا الدور لرحل وبعد انقضائه يصير الدور للمشتري وهكذا الى آخر الادوار التي للقمر فاذ تمت الادوار السبعة هلك العالم ثم يعود كما بدا وزعم قوم ان الدور مأخوذ من سلطنة البروج على هذا العالم لكل برج منها مدة فجعلوا سلطنة برج الحمل اثني عشر ألف سنة وسلطنة الثور احدى عشر ألف سنة وسلطنة الجوزاء عشرة آلاف سنة وسلطنة السرطان تسعة آلاف سنة وسلطنة الاسد ثمانية آلاف وكذلك يتناقص ألف سنة في كل برج حتى تنتهي الى الحوت فتكون سلطنته ألف سنة فجمعوا ذلك ثمانية وسبعون ألف سنة وزعموا ان العالم يقضي عند انقضائه ثم يعود جديداً وزعموا ان السلطان في هذا الوقت السبيلة وهو سبعة آلاف سنة وذلك هو عمر هذا العالم واذا استكمل قطع الكواكب التي لها التدبير مسافة ذكرها فيقع هناك الدثور والفناء واذا استكملت الكواكب ما لها من تكرور ودور عاد التدبير الى الاول وحينئذ تعود الاشخاص التي كانت في كل دور على صور وهيئات مع اجتماع المراتب التي كانت لها في الحال الاول وهكذا يكون شأن العالم سمرمد الى غير النهاية وذكر جماعة من أصحاب الادوار والاكواد من جملتهم صاحب رسائل اخوان الصفاء ان للاشخاص الفلكية حول الاركان الاربعة ادواراً كثيرة ولادوارها اكواد ولكواكبها في ادوارها اكوادها قرانات ويحدث في كل دور وكور وقران في عالم الاركان حوادث لا يمكن عدتها واحصاؤها الا انهم ذكروا من الادوار خمسة انواع وما يحصل في كل نوع في عالم الكون والفساد الاول ادوار الكواكب السيارة في افلاك تدويرها والثاني ادوار مراكز تدويرها في افلاكها الحاملة والثالث ادوار افلاكها الحاملة في فلك البروج والرابع ادوار الكواكب الثابتة في فلك البروج والخامس ادوار الفلك المحيط وأما الاكواد فهي عبارة عن استئناف الادوار وعودات هذه الكواكب والنقط الى مواضعها مرة بعد أخرى وأما القرانات فهي اجتماعاتها في درجاتها وارتفاعاتها وهي ستة اجناس ومائة وعشرون نوعاً منها ٢١ قرانات ثمانية و٢٩ قرانات ثلاثية و٣٩ قرانات رباعية و٢١ قرانات خاسية و٧ قرانات سداسية وقران واحد سباعي وأما ادوار الالوف فهي

انواع أربعة فمنها سبعة آلاف سنة ومنها اثنا عشر ألف سنة ومنها أحد وخمسون
ألف سنة ومنها ثلاثمائة وستون ألف سنة على ما تزييناه فأعظم الادوار الواقعة
في زمان طويل أدوار الكواكب الثابتة وهو يقع في كل سنة وثلاثين ألف سنة
مرة واحدة وأما الادوار الواقعة في أقصر الازمنة وهو دوران الفلك المحيط في كل أربع
وعشرين ساعة مرة واحدة وباقي الادوار يقع بينهما ومن القرانات ما يقع في كل سنة
وثلاثين ألف سنة مرة واحدة وهو ان تجتمع الكواكب السيارة بأوساطها
في أقل دقيقة من برج الحمل الى ان تجتمع فيها مرة أخرى ويسمى السند والهند هذا
الدور بأيام العالم وأما القرانات التي تكون في كل شهر مرة واحدة فهي اجتماع القمر
مع كل واحد من السيارات والثوابت وباقي القرانات فيقع بين هذين الوقتين في
الادوار القصار ما يكون في كل أربعة عشر يوما مرة واحدة وهو دور مركز فلک
تدوير القمر في فلک الحامل له ومن الادوار ما يكون في كل سبعة وعشرين يوما وسبع
ساعات ونصف مرة واحدة وهو دوران القمر بحركة الحامل ومن ادوار حركة
الجوزهر في كل سبع عشرة سنة ومائتين وسبعة وعشرين يوما مرة واحدة ومن
الادوار ما يكون في كل مائة وستة عشر يوما مرة واحدة وهو دور عطارد في فلک
تدويره ومن الادوار ما يكون في كل ثلاثمائة وخمسة وستين يوما أربع يوم
مرة واحدة وهو دوران الشمس والزهرة وعطارد في أفلاك حواملها ومن الادوار
ما يكون في كل ثلاثمائة وثمانية وسبعين يوما مرة واحدة وهو دور زحل في فلک
تدويره ومن الادوار ما يكون في كل ثلاثمائة وتسعة وتسعين يوما مرة واحدة وهو
دور المشتري في فلک تدويره ومن الادوار ما يكون في كل خمسمائة وأربعة وستين يوما
مرة واحدة وهو دوران الزهرة في فلک تدويرها ومن الادوار ما يكون في كل سبعمائة
وثمانين يوما مرة واحدة وهو دوران المريخ في فلک تدويره ومن الادوار ما يكون
في كل ستمائة وسبعة وثمانين يوما مرة واحدة وهو دور مركز تدوير المريخ في فلک
البروج بحركة الحامل ومن الادوار ما يكون في كل أربعة آلاف وثلاثمائة وثلاثين
يوما مرة واحدة وهو دور مركز تدوير المشتري في فلک البروج ومن الادوار ما يكون في
عشرة آلاف وسبعمائة وأحد وأربعين يوما مرة واحدة وهو دور مركز تدوير زحل
في فلک البروج فجميع هذه الادوار أربعة عشر نوعا وأما القرانات التي يكون زمانها
قصيرا فهي أنواع فمن ذلك ما يكون في كل مائة وستة عشر يوما مرة واحدة وهو اقتران
عطارد مع الشمس ومن ذلك ما يكون في كل مائتين واحد وتسعين يوما مرة وهو
اقتران الشمس والزهرة وعطارد مع زحل ومنه ما يكون في كل ثلاثمائة وتسعة
وتسعين يوما مرة وهو اقتران المشتري والزهرة وعطارد والشمس ومنه ما يكون في
كل خمسمائة وأربعة وسبعين يوما مرتين وهو اقتران الزهرة مع الشمس ومنه ما يكون

في كل سبع مائة وخمسة وعشرين يوما مرة وهو اقتران المريخ مع الشمس ومنه ما يكون في كل ستين ونصف بالتقريب مرة واحدة وهو اقتران المريخ وزحل والمشتري ومنه ما يكون في كل عشرين سنة بالتقريب مرة واحدة وهو اقتران المشتري وزحل ومن القرائن التي يطول زمانها ما يستأنف في كل مائتين وأربعين سنة مرة وهو ان يستوفي زحل والمشتري اثني عشر قرانا في ثلاثة واحدة ومن هذه ما يكون في كل تسعمائة وستين سنة مرة واحدة وهو ان يستوفي زحل والمشتري ثمانية وأربعين قرانا في المثلثات الاربعة ومن هذه ما يكون في كل ثلاثة آلاف وثمانمائة وأربعين سنة مرة وهو ان يستوفي زحل والمشتري القرائن في المثلثات كلها وتفصيله مذکور في كتب الاحكام وأما الحوادث والاسكام التابعة لهذه الادوار والقرائن في العالم الارضي فقد علمت أن جميع الحوادث التي عندنا تابعة لمركات الافلاك والكواكب والبروج وقرائن بعضها مع بعض واتصالها الا أن بعض الحوادث ظاهري جلي للكافة وبعضها خفي يفتقر الى فكر وتأمل وذلك أن كل حادث في عالمنا هذا سريع النشوق ليل البقا قريب الاستئفاف سريع الفساد فهو كائن عن حركة قصيرة الزمان قريبة الاستئفاف كحركة الفلك التي تتم في كل أربع وعشرين ساعة وهي التي يكون بها الليل والنهار والنوم واليقظة فان الشمس اذا طلعت اضاء الهواء واشرق وجه الارض فانتبهت أكثر الحيوانات وتحركت وترغمت وانتشرت في طلب المعاش وتفتق أكثر اكل زهر النبات وفاح نسيم روائحها وذهب الناس في مطالعهم واذا غابت الشمس اظلم الهواء ووجه الارض فاستوحشت الحيوانات ورجعت الى أوطانها وانصرف الناس عن الاسواق ومواضع أعمالهم الى بيوتهم ووقع عليهم النوم والكسل والسكون فيكون هذا العالم بالنهار كانه حيوان متنبه متحرك حساس وبالليل كانه نائم أوميت وية كونه أيضا عن هذه الحركة بعض النبات كخضراء الدمن فانهم تكون بالغسودات خضرة ريانة من نداوة الليل وطيب نسيم الهواء ثم تجف نصف النهار من حرارة الشمس وأكثر ما تكون في أيام الربيع ويتكاثرون عن هذه الحركة اليومية أيضا بعض الحيوانات الضعيفة كالذباب والبراغيث المتولدة من العفونات السماوية والروثية والجيفية واما لها ثم يهلك بأقل أذى من حر وبرد ولا يبقى ما يتولد من هذه الحركة من النباتات والحيوانات الضعيفة سنة تامة اهلا كهياكل البحر الصيف وبرد الشتاء والذي يحصل من حركة القمر على محيط التدوير وقطعه له في كل أربعة عشر يوما مرة وهو نصف الشهر الاول وهو الذي يكون النصف الذي يليه اضعافه بمثلثا كثير النمو والزيادة في الاشياء من المعادن والنبات والحيوان والمد وكثرة الرطوبات والانداء وفي النصف الثاني من الشهر يدور القمر في التدوير مرة ثانية ويكون المعتمل من النصف الذي لا يليه يحصل من هذه الحركة الذبول والهزال في الاشياء

النامية والنضج والجفاف واليبس في الاشياء البالغة الى القمام من الحبوب والثمار
ويتكون في مدة هذه الحركة أيضا من المعادن الملح والكفاءة وامثالهما ومن
النبات البقول وبعض الحشائش ويتكون بعض الحيوانات كالطيور والزناجير وكثير
من الديدان فان أكثر هذه يتم خلقها في أربعة عشر يوما ويخرج بعد أحد وعشرين
يوما ومدة بقاء الحيوانات والنباتات من هذه الحركة لا تتجاوز مائة وعشرين يوما
في الاطول بقاء وفي الاقصر دون ذلك وأما الذي يحصل من حركة عطاردي في تدويره
وقطعه له في كل أربعة أشهر تقريباً مرة واحدة وتتم فيه صنعة الاكسيرا من
النبات فالسمسم والذرة والشعير وما شاكلها وأما من الحيوانات كبعض السباع
والوحوش والغزلان وبعض الغنم ويعرض عن هذه الحركة لبعض الناس عند
احتراقه أمراض وأوجاع لاسيما الصبيان ويعرض لبعض المكاتب والعمال
والوزراء وأصحاب الدواوين من العزل والحبس والمصادرات وللبعض الصناع من
العطالة والكسل وبعض التجار من الخسران والمحق وللبعض الناس من الحسب
والاستتار والغربة فان استقام وشرف يعرض لهم السلامة والظهور
والولاية والنشاط واستقامة الاحوال فاذا وقف ورجع يعرض لهم الحيرة
والشكوك والظنون والتوقف والتخاف والادبار والعصيان وما أشبه ذلك فاذا هبط
الى الخضم يعرض سقوط المياه وذهاب العز ونقصان المراتب وهذا كله بحسب
تشكل الثلث في اصول المواليد وطبقاتها وأما الذي يحصل من حركة الشمس ومركز
فلكي تدوير الزهرة وعطاردي في كل سنة مرة واحدة ففي جميع الحالات أما في أول برج
الجدى صاعدة في الجنوب الى الشمال فتبتدئ الطبيعة في جذب الرطوبات المختلفة
بالتراب وامتصاصها من عروق الشجر والنبات الى اصولها وقضبانها وامساكها
هنالك الى أن تبلغ الشمس آخر الحوت فاذا نزلت أول دقيقة من الحمل امتوى الليل
والنهار في الاقاليم واعتدل الزمان وطاب الهواء وهب التسيم وذابت الثلوج وسالت
الادوية وانبعثت العيون وارتفعت الرطوبات الى أعلى فروع الاشجار ونبت العشب
وطال الزرع وتنبت الحشيش وتلا لا الزهر وأوراق الشجر وهاج النور واخضر
وجه الارض وتلونت الجمال والحيوان وتجت البهائم ودرت الضروع وانتشر
الحيوان في البلاد وأخذت الارض زخرفها وفرح الحيوان بطيب نسيم الهواء
وصارت الدنيا كذلك كأنها جارية شابة قد تزينت وتجهت للانتظار فلا يزال الامر كذلك
الى أن تبلغ الشمس أول السرطان فينمذ يتناهي طول النهار وقصر الليل فبدأ أخذ
النهار في النقصان والليل في الزيادة ويدخل الصيف ويستند الحروبى الجوف تهب
السمائم وتنقص المياه ويبس العشب ويستحكم الحب وأدرك الحصاد والثمار
وأخذت الارض وسمت البهائم واتسع القوت من الثمار والحب للحيوان وضارت

الدنيا كأنها عروس منعمة بالغة تامة كاملة كثيرة العشاق فلا يزال الامر
 كذلك الى أن تبلغ الشمس أول الميزان وحينئذ يدخل الخريف ويستوى الليل
 والنهار مرة أخرى ويتبدى الليل بالزيادة والنهار بالنقصان ويبرد الهواء ويهب
 الشمال ويتغير الزمان وتنقص المياه وتجف الارض وتغور العيون وتنفى الثمار
 وأحرز الناس الحب والثمر ويعرى وجه الارض من التنبات وقوت الهوام وانجمرت
 الحشرات وانصرف الطير والوحش الى البلاد الحارة وأحرز الناس القوت للشتاء
 ودخلوا البيوت ولبسوا الجلود وتغير الهواء وصارت الدنيا كأنها كاهنة
 مدبرة قد نوات عنها أيام الشباب فلا يزال الامر كذلك الى أن تبلغ الشمس
 أول الجدى فيدخل الشتاء ويتناهى طول الليل وقصر النهار ثم يأخذ النهار في الزيادة
 ويشتد البرد وتساقط الورق وماتت أكثر التنبات وانجمرت أكثر الحيوانات في باطن
 الارض وكهوف الجبال وكثرت الانداء والغيوم وأظلم الجود كلج وجه الزمان
 وهزات البهائم وضعفت قوى الابدان وصارت الدنيا كأنها عجوز هرمية قد دنا منها
 الموت وأما الذي يحصل من حركتي زحل والمشتري في فلكي تدويرهما في كل ثلاثة
 عشر شهرا بالتقريب مرة واحدة من الحوادث في المشايخ والعجائز والتجار والأكرة
 والبنات والاشراف والقضاة والعدول والعلماء وأمثالهم عن استولى عليه زحل
 والمشتري في ولده فهو ما يعرض لأصحاب عطارد ويحصل أيضا من هاتين الحركتين
 وأحوالهما المختلفة كثير من المعادن والتنبات والحيوان وأما الذي يحصل من حركة
 الزهرة في فلك تدويرها في كل خمسمائة وأربعة وثلاثين يوما مرة واحدة وحركة المريخ
 في فلك تدويره في كل سبعمائة وثلاثين يوما مرة مما يعرض لعامة الناس من النساء
 والصبيان والمخانين وأصحاب اللذات والآله والشطار والعيارين والجند وساسة
 الدواب وأمثالهم فهو ما يعرض لأصحاب عطارد والذي يحصل من حركة فلك
 المشتري في فلكه الحامل في كل أربعة آلاف وثلاثمائة وأربعة وثلاثين يوما مرة واحدة
 من الحوادث اعتدال أهوية بعض البلاد بعد فسادها وعمارة بعض البقاع بعد
 خرابها وتكون بعض المعادن ونشوب بعض التنبات وزكاة بعض الثمار وصلاح بعض
 الحيوانات في بعض المدن وتجديد النعم على أقوام وغير ذلك من الصلاح والخير
 والذي يحصل من حركة المريخ في اثني عشر برجاً اثنتا عشرة رجعة في كل
 خمس وعشرين سنة مرة واحدة ونفج بعض المعادن وسرعة النشوب في بعض التنبات
 وزيادة القوة في بعض السلاطين وخروج بعض الخوارج وتجديد الآثار في الملك
 وماشا كل ذلك من قوة المريخ والقصد فيها اصلاح حال الكائنات والفرض منها
 وصولها الى الكمال الا أنه قد يتفق أسباب موجبة لافساد مثل اثاره فتن وحروب
 ونعصب في طلب الغارات وحينئذ يخرب بعض البلدان وتذهب دولة قوم وتزول

نعمتهم ولكن ما يمرض من الفساد عن هذه الحركة في جذب ما يكون من الله - لاج
 في العالم شيء يسير كما يحدث من حر الشمس - لالابعض الحيوان والنبات لكن ذلك
 يسير بالنسبة الى النفع الحاصل منها في جميع أنواع الكائنات وكذلك حكم الامطار
 والسيول وهما كذلك احكم المريح وزحل والذنب ومناجسها أمر يسير بالنسبة الى
 ما يحصل من حركاتها من الصلاح في العالم ومن هذا يعلم أن زحل والمريخ والذنب
 ليسوا بخصوس مطلقا والزهرة والقمر والمستري ليسوا بعود مطلقا لانه قد يعرض
 من افراط الرطوبة والبرودات فساد مثل ما يعرض من افراط حر الشمس وبرد زحل
 ويسبب المريخ ورطوبة الزهرة والقمر وكما يعرض أكثر العفونات عن المريخ وزحل
 وأما الذي يحصل عن حركة تدوير زحل في تلك الحاصل في كل عشرة آلاف وسبع مائة
 واحد وأربعين يوما من الحوادث أما من المعادن كالحديد والزرنيخ والحديد
 ونحو بعض الزروع والنبات كالزيتون والجوز وبوغ بعض الناس أشده وعمارة بعض
 البلاد واستحداث بعض المدن والقرى وانتقال الملك والمال من قوم الى قوم وأمثال
 ذلك والذي يحصل من آثار الحركة البطيئة الطويلة الزمان كحركة النوبات التي تتم
 في كل سنة وثلاثين ألف سنة وأوجبات الساعات وحضياتها ووجوه راتهم من
 الحوادث في هذا العالم انتقال العمارة من ربع الى ربع فبصير البحر والبحريرا وأما
 الحوادث الحاصلة من القرائن في هذا العالم فهي سبعة أنواع فمن الملل والدول اللتان
 يستبدل عليهما من القرائن الكبار الكائنة في كل ألف سنة بالتحريب مرة
 واحدة ومنهن انتقال الممالك من أمة الى أمة ومن بلد الى بلد ومن بيت الى آخر وهي التي
 يستبدل عليها بالقرائن الكائنة في كل مائتين وأربعين سنة مرة واحدة ومنهن ما يتبدل
 الاشخاص على سرير الملك ويحدث بسبب ذلك قتل وحروب يستبدل عليها من
 القرائن الكائنة في كل عشرين سنة مرة واحدة ومنهن الحوادث التي تحدث في كل
 سنة من الرخص والغلاء والحرب والوباء والأمراض والسلامة ويستبدل على حدوثها
 من تحاويل سبب العالم في التقاويم ومنها حوادث الايام شهراف شهر او يوما فيوما
 ويستبدل عليها من أوقات الاجتماعات والاستقبالات المذكورة في التقاويم ومن
 ذلك أحكام المواليد لكل واحد من الناس في تحاويل سنهم بحسب ما يقتضيه شكل
 الفلك ومواضع الكواكب والقرائن الدالة على قوة النحوس وفساد الزمان وخروج
 المزاج عن الاعتدال وقلة العلماء وموت الاخير وجور الملوك وفساد أخلاق الناس
 واختلاف آرائهم وقلة الامطار وهلاك الحيوان وخراب البلدان والامصار اذا هي
 نزلت أمر القران وأما القرائن الدالة على قوة السعود فبالعكس مما ذكر اذا هي نزلت
 القران وهذه الاحكام من هؤلاء لم تكن راجعة الى قياس بل كانوا يأخذونها من
 كهانهم ومثاليهم حكمائهم وزعم قوم ان هذه الاحكام أخذت بالوحي والالهام

وتوقيف من الروايات وبواسطة دعوة الكواكب والرياضات ولما لم يظهر
لبطل يوم حركة أوج الشمس بل وآه ثابتا غير متغير حكم بسمودية العالم على ما هو
عليه من الترتيب والنظام كما هو مذهب الفلاسفة الطبيعيين واللاهيين والله أعلم
الى هنا من الشجرة الالهية لمحمد الشهر فوري رحمه الله تعالى

(بسم الله الرحمن الرحيم)

هذا كتاب الفلاحة النبطية نقله من لسان الكسديين الى العربية أبو بكر أحمد بن علي
ابن قيس الكسدي اقيسي المعروف بابن وحشية في سنة احدى وتسعين ومائتين من
تاريخ العرب من الهجرة وأملأه على أبي طالب أحمد بن الحسين بن علي بن محمد بن عبد
المالك الزيات في سنة ثمان وعشرين وثلاثمائة من تاريخ العرب من الهجرة فقال له ياخي
اني وجدت هذا الكتاب في جملة ما وجدت من كتب الكسديين منسوبا الى ثلاثة
من حكماء الكسديين القدماء ذكروا أن أصلهم ابتداء وأن الثاني أضاف الى ذلك
الابتداء أشياء أخر وأن الثالث غممه وكان مكتوبا بالسرانية القديمة في نحو ألف
وخمسمائة ورقة فأما الاول الذي ابتداءه فذكروا أنه رجل ظهر في الالف السابع من
سبعة آلاف سني رجل وهو الالف الذي يشارك فيه رجل القمر وكان اسمه ضغريث
وأن الذي أضاف اليه شيئا آخر رجل ظهر في آخر هذا الالف وكان اسمه بنوشاد وأن
الثالث الذي غممه رجل ظهر بعده مضي أربعة آلاف سنة من دور الشمس في هذه الدورة
التي كان لرجل فيها تلك الالف التي ظهر فيها الرجلان فتطورت ما بين الزمانين فاذا هو
أحد وعشرون ألف سنة وذلك أن اسم هذا الثالث كان قوتاحي قال انه ظهر بعد
مضي أربعة آلاف سنة من دورة الشمس التي هي سبعة آلاف سنة فكان بينهما ما
ما ذكرت لك من المدة وكان زيادة كل واحد من الاثنين على ما ألقاه الاول الذي كان
اسمه ضغريث زيادة في كل باب من الابواب التي رسمها ضغريث فانهم لم يغيروا شيئا
من قوله ورسمه وما تكلم به على المعاني التي ذكرها وترتيبه الذي رتبها وانما زادوا على
كل شيء منه بحسب استخراجهم واستنباطهم بعده فصار صدر الكتاب وابتداءه
اضغريث فابتداء الكتاب بأن قال الصمد والتعظيم والصلاة والعبادة والتقديس
والتمجيد لالهنا وخالقنا ونحن قيام على أرجلنا منتصبون لالهنا الحى القيوم القديم
الذي لم يزل ولا يزال المتوحد بالربوبية المفرد بالقدرة والجبروت والكبرياء والعظمة
المحيط بالكل القادر على الكل الذي وسع ملكه ما يرى وما لا يرى له ما في الارضين
السفلى وما أساطير الفلك الاعلى وما بينهما وما تحت الثرى الذي أمد الوجود من قبض
جوده وأدار الافلاك بعظم سلطانه وأقر الارض على ما سبق في علمه وأجرى المياه سائلة
كسيلان رحمة وجعل بعضها سائغا عذبا كعذوبة ذكره وبعضها لها أجاجا سيرا كترارة
غصانه تباركت يا رب السماء والارض وغيرهما وتقدست وتطهرت أسماؤه المحسني

نعبدك يا الهنا نصل لك وتدعوك ونقدسك ونسبح باسمك ونسألك بكرمك أن تثبت
عقولنا مائة أجيال على سبيلك القويم وان ترفق بأجسادنا بعد مفارقة الحياة
إلهنا في البلا لانيك ربنا رحيم من أعطيتنا فلا مانع بقدر على منعه ومن منعتنا لا يقدر
على إعماؤنا أنت الرب المتفرد بالرؤية المتوحدة في سلطانك رب الاجرام والكواكب
الغمام الدائرة في دوائرها السائرة في أفلاكها المقدرة بأوقاتها المحدودة في مجاريها
التي تفرق من خشيتك وتخاف من سطوتك نسألك يا ربنا أن تؤمننا سطوتك
وتدفع عنا نقمتك وترزقنا خشيتك نسألك يا أسماءك الحسنى التي من توسل بها إلى
رحمتك رحمتك فارحنا ربنا ثم ارحمنا وباسمك العالي الرفيع العظيم الكريم
أن ترحمنا ثم قال احذروا مخالفة هذا الإله وعصيانه وغضبه فإنه لا يقوم شيء لغضبه
وهو ليكم بالصلاة والدعاء لهذا الإله العظيم الذي هو رب الارباب والقيام له خاشعين
والاستعاذة به منه والبراءة من أطول والقوة فانه لا حول ولا قوة الا به واسجدوا له
في عياكاه المتصور به لعبادته وقربوا له من القرابين الزكية الطاهرة من الادناس
البرية من الاكدار مما تالون به بركته وترجون معده رحمة واحذروا زحل فإنه من
مربوبانه ومهترانه ومخلوقاته فقامه معلوم وادواره مخوفة واستعبدوا بهذا الإله
من شره وشؤمه فافعله باذن ربه في أبناء البشر اذا كان سائحيا بسخط ربه قال بكاء
والنسيج والحزن والهويل والفقر والذلة والضيق والقدر والوسخ والسواد والقتل
واذا كان راضيا برضوان ربه فطول الاعمار ورفعة الذكربعد الموت والصيت والقبول
من الناظر اليهم وطلاقة المنطق فسخطه أن يكون على ما وصفت آتقا ورضاه أن
يكون مشرقا من الشمس في وسط استقامته وفي موضع موافقة فعله وفي سر عتسه به
وفي صعوده في دائرة صعوده قال أبو بكر أحمد بن محمد بن حشمة يهني بذلك أوجه فان
استعدتم بالله من شره يوشك أن تبصروا من قبض أفعاله إلى هناء لمصامير ديساجنة
الكتاب المذكور (في معرفة وجود المأموقلة وكثرتها في أرض تريد حفر البئر فيها)
فاما اذا حفرنا الأرض طالعين لظهور الماء في ذلك الحفر فينبغي ان أردنا الاستدلال
على كثرة الماء وقلة أو وجوده وعدمه أن نعلم ذلك بالاداة التي نسميها عمرا نأقال أبو بكر
نعني بهذه الالة أنها آلة على هيئة المحجمة قال صاحب الكتاب أن تصنع من الاسرب
أو من النحاس فانه يملؤه أو من الخرف فيصنع من ذلك اناء كصنف كرة تسع أحدا
وعشرين وطولها من ماء إلى سبعة أرمال فتؤخذ هذه الالة فيجعل في قعرها قطع شمع
مذاب وتلصق بذلك الشمع الصا فاجيدوا وان أحببت أحكم من هذا فاكملق الصوفة
بشيء من زفت جيد أو تكن الصوفة بيضاء منقوشة واصح حيطان الآلة من داخلها
بأزيت الشامي الجيد ثم اكب هذه الآلة على حروفها في جوف الحفرة التي حفرت
ثم ألق التراب على هذه الآلة وطمها في الحفرة جيد انم اتركها كذلك يوما وليلة

ثم انبش التراب عن هذه لالة آخر الليل قبل طلوع الشمس وأخرجها وانظر الى
الصوفة فان وجدت سامة لاله قد عرقت وترطبت أو ابتلت اما بللا يسيرا أو ترطبت
كثيرا بقطر منها الماء ووجدت داخل الاكلة أيضا قد ترطبت وتندى وابتلت فاستدل
من ذلك على أن هذا المكان وذلك الارض ذات ماء غزير أو قليل بحسب ما تجده
من كثرة البلال أو قلته وان خرجت غير مبتلة هي ولا صوفها فليست فيها ماء البتة
الا بهيد الغور من الكتاب المذکور (قال أبو بكر بن وحشية) في الفلاحة النبطية
في باب ذكر شجرة الغار بعد ما وصف الشجرة وعلم من خواصها أشياء مانصة وقد جربنا
فمن في الغار خاصية طريفة وهي أنه من أخذ ورقة من ورقه يقطها بيده قطعاً ليس
بما يسقط على الارض فجعلها خلف اذنه ثم شرب من الشراب ما يشاء ثم ان يشربه
لم يسكر البتة ولم يصدع من الاكثار من الشراب وانه ليس بطريف وفيه خاصية أخرى
بعمية ذكرها مامي السوراني قال ان أخذ من ورق شجرة الغار وزن ثلاثة دراهم
ومن أغصانها وزن سبعة دراهم ومن حبها وزن درهمين فحفف ذلك وسحق
كالذرو وذر عليه من خرد النحاس مسحوقاً وزن نصف الجميع ثم يجمعه بعسل رقيق
ولا يعمل أكثر من هذا الوزن البتة ثم خزنه في ظرف فضة أو ذهب كان دواء كبيراً ينيل
ضرر جميع السموم من سموم ذوات السموم ومن الملقاة في الاطعمة والاشربة وهو
مع ذلك يعلق بالشيب ومن خواصه العجيبة هرب ذوات السموم منه فلا تدنو الى
موضع هو فيه وكذلك الذراري مع كاهها وان دق ورقه جيداً ووضع على الثآليل الكبار
مرا اقلعها وان أخذ عود من شجرة الغار وعلق على موضع ينام فيه طفل من
الصبيان يتفرع كثير تنفعه منفعه عظيمة وزعم ملكنا أن من أخذ من ورق شجرة
الغار فدقه وطباو خطابه في الدق فلققه مثل وزنه وصحته بعد بالخل الجيد وطلبي به
موضعاً من بدنه ووضع على ذلك الموضع حديد نحاسي لم يحرقه ولم يحس به وان طلى
بهذا كفه وأصابه رأد دخلها في قارم غلي أو قبض بها على حديد نحاسي أو من لم يضربه
ولم يحرقه ولم يؤذها انتهى من الكتاب المذکور (قال ابن وحشية) في باب ذكر الاعمال
الموافقة من القوس والزرع والازمنة المتعلقة بهم باعتماد عدة سطور وفي عشرين من
ادار بطلع القوس في المشرق فيكون يعقب طلوعه دفن ظاهراً وبعد ذلك بأربعة أيام
يقول قوم انه الانقلاب الربيعي وذلك أنهم يقولون ان الشمس تنزل براس الحمل في أربعة
وعشرين من ادار فان ما في القديم الذي كان قبل زمان آدمي واشبهوا لوسافانهم
زعموا ان الشمس كانت تنزل براس الحمل في أول نيسان ثم تأخرت في طول الزمان
الى أن صار ذلك في أربعة وعشرين من ادار فن أراد الوقوف على صحة هذا فقلعوا
كتاب طيفه اسالكبير الذي وضع في الطلسمات فان هذا كاه مسطور فيه وان هذه
الشهور أعادها الاجيال الماضية جيلاً بعد جيل في الدهر السالف ورتبوها

على نزول الشمس برأس كل برج في أول كل يوم منها كان ينزل في نيسان برأس الحمل
 وفي أول ايار برأس برج الثور وفي أول حزيران برأس الجوزاء وفي أول تموز برأس
 السرطان وفي أول آب برأس برج الاسد وفي أول ايلول برأس السنبلة وفي أول
 تشرين الاول برأس برج الميزان وفي أول تشرين الثاني برأس برج العقرب وفي أول
 كانون الاول برأس برج القوس وفي أول كانون الثاني برأس برج الجدى وفي أول
 شباط برأس برج الدلو وفي أول اذار برأس برج الحوت ثم يرجع الى برج الحمل في أول
 نيسان هكذا ذكرنا ما في زماننا هذا فان الشمس تنزل برأس الحمل في أربعة وعشرين
 من اذار ثم كذلك يتتابع سير الشمس فقد جربنا الآن أن الزمان يتغير وأما هذا التغيير
 أن نحتاج الى مراعاة أحوال الشجر والزروع في مشاهدتنا للزمان ولا نقول على
 ما ذكره القدماء من ابتداء الاعمال في الاوقات اذ قد رأينا تلك الاوقات تغيرات
 فوجب من ذلك أن تتبّع التغيير الذي تحسسه حساس من حر أو برد ومن طول النهار
 أو قصره فيكون افلا حنا ما يفلح من الثمر وغيره والزروع لاوقاتنا بحسب ما نشاهد
 ونحسب لا بحسب الرسوم القديمة أخبرنا السيد زواياي بهذا التغيير فذكر أن في كل ألف
 وثمانمائة سنة يرجع ما كان اجتمع من التغيير في شيء ويكون بخلاف ما تقدم به ذلك
 في تسعمائة سنة ثم تعود الاشياء الى ما كانت عليه في ألف وثمانمائة سنة الا اني
 أعجب من أن غيره لم يذكر من هذا شيئا وقد رأينا ما قال هذا السيد زواياي حقا وصدا
 فالعجب من أن نرى غيره لم يظن هذا ولم يعلمه أو كيف الحال فيه فاما أصحاب
 الطلسمات فانهم ذكروا أن للأفلاك صعودا وهبوطا في كلبته يعنون القلك الاعظم
 الطاووس لكل والقاهر لكل يتغير بتغيره في هذا الصعود والهبوط تسع درج يحدث
 منها التغيير في كل مائة سنة درجة فعلى هذا اصح قول سيدنا زواياي من أن التغيير
 المحسوس السكون يكون في ألف وثمانمائة سنة اذ ارتفع الأفلاك تسع درج في تسعمائة
 سنة ثم يرجع فانحط في تسعمائة سنة تسع درج فترجع الاشياء من باب التغييرات
 الى ما كانت عليه سواء عند استكمال الالف وثمانمائة سنة فيكون التغيير المحسوس
 هو الحادث عند كمال تسعمائة سنة ثم يرجع فانحط في تسعمائة سنة قال في باب
 ذكره تكون البخارات بعد سبع أو ثمان ورفات وقد ادعى أهل زمان نبوشاد
 أن جميع سكان الآلهة والاصنام ناحت على نبوشاد بعد موته كما ناحت الملائكة
 والسكان كلها على تموزي وان الاصنام زعموا أنها اجتمعت من جميع اقطار الارض
 الى بيت الاسكول في بابل فقصدوا كلهم هيكल الشمس الى صنم الاعظم المعاق بين السماء
 والارض واذا صنم الشمس خاصة قام وسط الهيكل وقامت اصنام الارض كلها حوله
 أولها على يمينه اصنام الشمس في جميع البدن ثم اصنام المشتري ثم اصنام القمر
 ثم اصنام المريخ ثم اصنام عطارد ثم اصنام الزهرة ثم اصنام زحل فجعل صنم الشمس

يتروح على قوموزى والاصنام تبكى وصنم الشمس يعدد على قوموزى ويذكر شرح
 قصته والاصنام كلها تبكى منذ غروب الشمس الى طلوعها آخر تلك الليلة ثم طارت
 الاصنام راجعة الى بلدانها وان صنم تهامة المسمى نسرا عينا تدمعان وتجران
 الدهر كله والى الابد منذ تلك الليلة التي ناح فيها على قوموزى مع صنم الشمس لما يختص
 به هذا الصنم من تلك القصة التي كانت لقوموزى وان هذا الصنم المسمى نسرا هو الذي
 أفاد العرب الكهانة حتى أخبروا بالغيب وفسروا المنايا قبل شرح أصحابها قالوا
 فكذلك ناحت الاصنام على نبوشاد ليلة في الاقاليم اى اقليم بابل متفرقين
 في هياكلهم ليلة تامة الى الغداة وأنه سال آخر تلك الليلة سبل عظيم يرق ورعد عظيم
 شديد وزلزلة عظيمة كانت من حد عقبة حلوان الى شط دجلة بلاد نينوى من الجانب
 الشرقى من دجلة وان الاصنام رجعت الى مواضعها في حال السيل لانهم كانوا
 انزعجوا عن مواضعهم قليلا وانهم انما أسالوا ذلك السيل عقوبة لآباء البشر من اقليم
 بابل على تركهم جنة نبوشاد وهو بالعراق في تربة شامص حتى حمله السيل الى وادى
 الاخضر ثم أخرج الجنة من ذلك الوادى الى البحر ووقع الطاعون والقحط في اقليم
 بابل ثلاثة أشهر حتى لم يلق الاحياء من الناس دفن الموتى منهم فهذه احاديث
 دونهاية لونها في الهياكل عقب الصلوات ويكون ويتعجبون من ذلك واني كثيرا اذا
 حضرت مع الناس في الهيكل خاصة في عيد قوموزى الذي يكون في شهره وتلوا قصته
 وبكوا فاني أبكى معهم دائما مساعدا لهم على البكاء ورقة متى لبكائهم لا ايمان بشئ
 مما يذكرون من ذلك فاما نبوشاد فاني أومن بقصته فاذا تلوها وبكوا بكيت مع بكائهم
 خلاف بكائي على قوموزى والعله في هذا ان عهد نبوشاد الى زماننا هذا اقرب من
 عهد قوموزى فخير أثبت وأصح عندي ويجوز ان يكون بعض قصة قوموزى صحيحا لكن
 لبعده زمانه من زماننا شككت في بعض الى هنا كلام صاحب أصل الكتاب (قال أبو
 بكر أحمد بن وحشية) ان هذا الشهر المسمى قوموز هو فيما ذكر النبط ويحسب ما وجدت
 في كتبهم اسم رجل كانت له قصة طويلة وزعموا أنه قتل قتلات قبيحة بعضها يعقب
 بعضها وان شهرهم هذه كل واحد منها اسم رجل فاضل عالم كان في القديم من النبط
 الذين كانوا سكان اقليم بابل قبل الكلدانيين ليسوا منهم ولا من الكنعانيين
 ولا العبرانيين ولا الجرامقة وانما هم من الحبشيين من الاولين وكذلك يقولون في كل
 شهرهم انها اسماء رجال مضوا وان تشرين الاول وتشرين الثاني اسماء اخوين كانا
 فاضلين في العلوم وكذلك كانوا الاول وكانون الثاني وان شباط اسم رجل كان تكلم
 زعموا ألف امرأة ابكارا كلهن ولم ينسل نسلا ولا ولدا فجعلوه في آخر شهرهم لنعصانه
 عن النسل فصار النقصان من العدد فيه والصائبون كلهم في زماننا هذا من هؤلاء
 البابليين والحرايين جميعا الى وقتنا هذا ينوحون ويبكون على قوموزى في هذا

الشهر المسمى تموز في عييدهم منسوب الى تموز ويعتدون تعديدا عظيما ويهذون في
 أمره هذيانا طويلا الا انني تبينت أنه ليس لاحد من الفريقين خبر صحيح لتموزي ولا ما
 العلة في نوحهم عليه فلما نقلت هذا الكتاب مر بي فيه أن تموزي رجل كانت له قصة
 وأنه قتل قتله صحيحة فقط لا زيادة على هذا من أمره أكثر من أن يقولوا هكذا وجدنا
 أسلافنا يوحون عليه ويكون في هذا العيد المنسوب اليه * الى هنا من الكتاب
 المذكور المسمى بالفلاحة البطبية (مما يتعلق بعلم الحديث) وأكثرها أي أكثر
 الاحاديث الحسان صحاح أراد بها الصحاح التي في مقابلة المقام وهي ما كان
 رواها عدولا ولهذا قيدها بنقل العدل عن العدل وهذا القدر كاف في صحتها غير أنها
 لا تبلغ غاية شرط الشيخين يعني البخاري ومسلم في علو الدرجة في صحة الاسناد
 وشرطهما أن يروى الصحابي المشهور وبالرواية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
 حديثا ثم يرويه عنه راويان ثقتان أو أكثر من التابعين المشهورين بالرواية عن ذلك
 الصحابي ثم يرويه عن كل واحد ثقتان من اتباع التابعين مشهوران بالحفظ والاتقان
 ثم يرويه عن كل واحد منهم مارواة ثقتان ثم يرويه عن كل منهم الشيخان أو أحدهما وهذا
 النوع من الاحاديث في المرتبة العليا وهي قريبة من عشرة آلاف حديث احتج بها
 الأئمة في المسائل الشرعية وجعلوه متمسكاتهم في المناظرات وأما مطلق الصحاح فقد
 قال الامام أحمد بن حنبل أنه سبعة مائة ألف حديث (اعلم) أن ما نزل عن الرسول عليه
 السلام على ثلاثة أقسام الاول ما علم صدقه وهو كل خبر بلغت روايته في كل طبقة
 مبلغا حال العقل فواطأهم على الكذب ويسمى متواترا والثاني ما علم كذبه وهو
 ما خالف قطعيا ولم يقبل التأويل أو متضمنا لما يتوفر الداعي على نقله وإشاعته
 أما الغريبه أول كونه أصلا في الدين ولم يتواتر ويسمى موضوعا ولا يجوز روايته لمن علم
 حاله الا مقرونا ببيان وضعه والمثالث ما لا يعلم أحدهما وهو أيضا على ثلاثة أقسام
 راجح الصدق أو راجح الكذب أو متساوي الطرفين والاول ما سلم لفظه ومعناه عن
 مخالفة آية أو خبر متواتر أو إجماع وانصل اسناده الى النبي صلى الله عليه وسلم به عن
 ثقات معلومى العدالة ويسمى صحيحا ومسند او معروف وقد يقسم هذا القسم الى أربعة
 أقسام أحدها أن رواه ان كانوا مثنى أو أكثر في كل طبقة كالأحاديث التي أوردها
 الشيخان تسمى صحاحا وان كانت فرادى في كل طبقة أو في بعضها تسمى حسانا
 وثانيها ان الحديث ان كان موارونه الحفظ وشك الراوى فيما بينهم يسمى مشهورا وان
 تفرد به حافظ واحد ولم يذكره غيره يسمى غريبا وقد كان يطلق الغريب على ما رواه
 التابعي عن صحابي لم يكن مشهورا به والثاني أن يكون راجح الكذب وهو ما في لفظه
 ركاه أو خلل لا يحسن اصلاحه أو في معناه بان كان على خلاف آية أو خبر متواتر
 أو إجماع ويسمى سقيا أو في أحد رواياته قدح وتهمة ويسمى ضعيفا ومنكرا والمثالث

ما لا يكون في مثله ولا في روايته خلل بين ولكن بعض رواته لم يعلم بعينه فان كان هو
 الصحابي يسمى مرسلان كان غيره يسمى منقطعاً وان كان كلاهما يسمى معضلاً
 أو بصفته من العدة وغيرهما يسمى مجهولاً والمنقطع والمعضل لا استدلال بهما
 وفي المرسل والمجهول خلاف وأكثر الأحكام الشرعية التي حكم بها الأئمة الأربعة
 بثبوتها بطريق حسن أي أكثرها ثبت بالأحاديث الحسان وأعني بالحسان ما أورده
 أبو داود وسليمان بن الأشعث السجستاني وأبو عيسى محمد بن عيسى الترمذي وغيرهما
 من الأئمة كابي عبد الرحمن بن شعيب النسائي وأبي محمد عبد الله بن عبد الرحمن
 الدارمي السمرقندي وأبي عبد الله محمد بن يزيد بن ماجه فان أحاديث المصاييح
 لا تتجاوز عن كتب الأئمة السبعة كتب هؤلاء الخمسة وصحبي الشيخين (مختصان
 شرح المصاييح لابن الملك) الحديث صحيح وحسن وضعيف الأول الصحيح وفيه مسائل
 الأولى في حقه وهو ما اتصل بسنده بالعدل الضابطين من غير شذوذ ولا علة فاذا قيل
 حسن صحيح فهذا معناه لانه مقطوع به واذا قيل غير صحيح فمعناه لم يصح اسناده والمختار
 أنه لا يجوز في اسناده أنه أصح الاسانيد مطلقاً وقيل أصحها الزهري عن سالم عن أبيه
 وقيل ابن سيرين عن عبيدة عن علي وقيل الأعمش عن إبراهيم عن علقمة عن ابن
 مسعود وقيل الزهري عن علي بن الحسين عن أبيه عن علي وقيل مالك عن نافع عن
 ابن عمر فعلى هذا الشافعي عن مالك عن نافع عن ابن عمر رضي الله تعالى عنهم الثانية
 أول مصنف في الصحيح المجرد صحيح البخاري ثم مسلم وهو ما أصح الكتب بعد القرآن
 والبخاري أصحهما وأكثرهما قوياً وقيل مسلم والواب الأول واختصر مسلم بجمع
 طرق الحديث في مكان ولم يستوعبها الصحيح ولا التزامه قيل ولم يفهم منه الاقليل
 وأنكر هذا الصحيح أنه لم يفت الاصول الخمسة الا اليسير أعني الصحيحين وسنن أبي داود
 والترمذي والنسائي وجملة ما في البخاري سبعة آلاف ومائتان وخمسة وسبعون
 حديثاً مع المكرر ويحذف المكرر أربعة آلاف ومسلم بإسقاط المكرر نحو أربعة آلاف
 ثم ان الزيادة في الصحيح تعرف من السنن المعتمدة كسنن أبي داود والترمذي والنسائي
 وابن خزيمة والدارقطني والحاكم والبيهقي وغيرهم من مصنفات علي حقه ولا يكفي
 وجوده فيها الا في كتاب من شرط الاختصار على الصحيح واعتنى الحاكم بضبط الزائد
 عليها وهو متساهل فيه فاصححه ولم يميز فيه لغيره من المعتمدين تصحيحاً ولا تضعيفاً
 حكماً بانه حسن الا أن يظهر فيه علة توجب ضعفه ويقاربه في حكمه صحيح أبي حاتم
 ابن حبان الثالثة الكتب المخرجة على الصحيحين لم يلتزم فيها موافقته ما في الالفاظ
 فحصل فيها تفاوت في اللفظ والمعنى وكذا ما رواه البيهقي والبعقوي وشبههما قائلين
 رواه البخاري ومسلم وقد وقع في بعضه تفاوت في المعنى فرادهم أنهم ما روي أصله
 فلا يجوز أن تنقل منها أحاديثاً تقول هو هكذا فيها الا أن تقابله بما أورد يقول المصنف

أخرجناه بالقطر بخلاف المختصرات من الصحيحين فانهم نقلوا فيها ألفاظهما ولا يكتب
المخرجة عليهم ما فائدتان علوا لاسناد وزيادة الصحيح فان تلك الزيادات صحيحة لكونها
باسنادهما (الرابعة) ما رويها بالاسناد المتصل فهو المحكوم بصحته واما ما حذف من
مبتدأ اسناده واحدا كثيرا كان منه بصيغة الجزم كقال وفعل وأمر وروى وذكر
فلان كذا فهو وحكم بصحته عن المضاف اليه وما ليس فيه جزم كبروى وبذ كروى يحيى
ويقال وروى وذكر يحيى عن فلان كذا فليس فيه حكم بصحته عن المضاف اليه وليس
هو بواه لا دخاله في الكتاب الموسوم بالصحيح والله أعلم (الخامسة) الصحيح أقسام
أعلاها ما اتفق عليه البخاري ومسلم ثم ما انفرد به البخاري ثم مسلم ثم ما على شرطهما
ثم ما على شرط البخاري ثم مسلم ثم صحيح عند غيرهما وإذا قالوا صحيح متفق عليه أو على
صحته فإرادهم اتفاق الشيخين وذكر الشيخ أن ما رويها أو أحدهما فهو مقطوع بصحته
والعلم القطعي حاصل فيه وخالفه المحققون والأكثرون فقالوا يفيد الظن ما لم يتواتر
(السادسة) من رأى في هذه الأزمان حديثا صحيح الاسناد في كتاب أو جزء لم ينص على
صحته حافظ معتمد قال الشيخ لا يحكم بصحته أضعف أهلية أهل هذه الأزمان
والأظهر عندي جوازهم أن تمكن وقويت معرفته ومن أراد العمل بحديث من كتاب
فطريقه أن يأخذ من نسخة معتمدة قابلهما هو أو ثقة بأصول صحيحة فان قابلهما
بأصل معتمد يحقق أجزأ والله أعلم (النوع الثاني) الحسن قال الخطابي رحمه الله هو
ما عرف مخرجه واشهر رجاله وعليه مدار أكثر الحديث ونقله أكثر العلماء واستعمله
غامة الفقهاء قال الشيخ هو قسمان (أحدهما) ما لا يخلو اسناده من مستور لم يتحقق
أهليته وليس موقفا كذا في الخطأ ولا ظهر منه سبب مفسق ويكون متن الحديث
معروفا برواية مثله أو نحوه من وجه آخر (الثاني) أن يكون راويه مشهورا بالصدق
والأمانة ولم يبلغ درجة الصحيح لقصوره في الحفظ والانتقان وهو مرتفع عن حال من
يعتمد تفردة منكراته الحسن كالصحيح في الاحتجاج به وإن كان دونه في القوة وإلهذا
أدرجته طائفة في نوع الصحيح وقولهم حديث حسن الاسناد أو صحيحه دون قولهم
حديث صحيح أو حسن لأنه قد يصح أو يحسن الاسناد دون المتن لشذوذ أو قلة
فإن اقتصر على ذلك حافظ معتمد فالظاهر صحة المتن وحسنه وأما قول الترمذي
وغيره حديث حسن صحيح فعناه روى بأسنادين أحدهما ما يقتضي الصحة والآخر
الحسن وأما تقسيم البغوي أحاديث المصايح إلى حسان وصحاح مریدا بالصحيح
ما في الصحيحين وبالحسان ما في السنن فليس بصواب لأن في السنن الصحيح والحسن
والضعيف والمنكر (فروع) أحدها كتاب الترمذي أصل في معرفة الحسن وهو الذي
شهره ويختلف النسخ منه في قوله حسن أو حسن صحيح ونحوه فينبغي أن نعني بمقابله
أصلنا بأصول معتمدة وتعتمد ما اتفقت عليه ومن مظانه سنن أبي داود وقد جاء عنه

انه يذكر فيه الصحيح وما يشبهه ويقاربه وما كان فيه وعن شديد يتيه عليه وما لم يذكر فيه
شيئا فهو صالح فعلى هذا ما وجدنا في كتاب مطلقا ولم يصححه غيره من المعقدين وضعفه
فهو حسن عند أبي داود وأما مسند أحمد بن حنبل وأبي داود الطيالسي وغيرهما
من المسانيد فلا يلتحق بالاصول الخمسة وما أشبهها في الاحتجاج بها والركون الى
ما فيها والله أعلم (من التقريب للإمام الجليل شيخ الاسلام النووي عليه الرحمة) نقلته
من نسخة مكتوبة بخطه الشريف وهما يفتي صحيح البخاري ومسلم أصح الكتب بعد
القرآن العزيز قال ابن الصلاح اما ما رويته من الشافعي من انه قال ما أعلم في الارض
كتابا أكثر صوابا من كتاب مالك وفي لفظ عنه ما بعد كتاب الله أصح من موطأ
مالك فذلك قبل وجود الكنايين صرح الخطيب وغيره بأن الموطأ مقدم على كل
كتاب من الجوامع والمانيد فعلى هذا هو بعد صحيح الحاشيكم وهو روايات كثيرة
وأكثرها رواية القعبي قال العسلائي روى الموطأ عن مالك جماعات كثيرة وبين
رواياتهم اختلاف من تقديم وتأخير وزيادة ونقص ومن أكبرها زيادات رواية أبي
مصعب قال ابن خزم في موطأ أبي مصعب هذا زيادة على سائر الموطآت نحو مائة
حديث (من شرح التقريب للسيوطي) قيل الملائكة مكلفون بالتكليفات الكونية
لا الشرعية التي بعث بها الرسل وليس كذلك وقد دلت الآثار على انهم مكلفون
بشرعنا فيؤذنون أذانا ويصلون صلاتنا وملائكة الليل والنهار يشهدون صلاة
التجر يصلون في جماعتنا ويحضرون مع الامة قتال العدو ونصرة الدين وهذه
خصوصية مستقرة الى يوم القيامة لا محتصة يسدروا وقد أعطيت لهم قراءة سورة
الفاحة من القرآن لا غير ومطالعة اللوح المحفوظ عما لا تحقق له (من كليات أبي البقاء)
في تعريف الملك جاء في بعض الآثار أن مؤذن أهل السماء اسرافيل وامامهم ميكائيل
عند البيت المعمور وهذا في الغالب فلا ينافي ما جاء عن علي رضي الله عنه مؤذن
أهل السماء جبريل ولا ما جاء عن عائشة رضي الله عنها امام أهل السماء جبريل كذا
في اتياء العميون في باب الامراء

(في الاسماء المؤنثة لابن الحاجب عليه الرحمة)

نفسى القدا اساتل واقاني	بمسائل فاحت كروض جنان
اسماء تأنيت بغير علامة	هي يانتي في عرفهم ضربان
قد مكان منها ما يؤث ثم ما	خيرت فيه لاختلاف معان
اما الذي لا بد من تأنيته	ستون شبه العين والاذنان
والنفس ثم الدار ثم الدلو من	أعدادها والسن والكتفان
وجهن ثم السعير وعقرب	والارض ثم الاست والعضدان
ثم الخمسين وثارها ثم العصا	والريح منها والظنى ويدان

والغول والفردوس والفلک التي
وعروض شعر والذراع وثعلب
والقوس ثم المنجنيق وأرنب
وكذلك في ذهب وفهر حكمهم
والعين للنبوع والدرع السني
وكذلك في كبس وفي كرش وفي
وكذلك في فرس وفي كأس وفي
والعنكبوت تحول والموسى معا
والرجل منها والسراويل التي
وكذا الشمال من الناس ومثلها
أما الذي قد كنت فيه مخبرا
السلم ثم المسك ثم القدر في
واللهث منها والطريق وكالسرى
وكذلك أسماء اللبالي والضحي
والحكم هذا في القه أبدأ وفي
وقصبتني بقي واني اكسى

في البحر تجرى وهي في القهر آن
والملح ثم القأس والوركان
والبحر ثم البئر والفخذان
أبدأ وفي ضرب بكل مكان
هي من حديد قط والقدمات
سقر ومنها الحرب والذعلان
أفنى ومنها الشمس والعقبات
ثم اليمين واضممع الانسان
في الرجل كانت زينة العربان
ضبيع ومنها الكف والساقان
هو كان سبعة عشر في التبيان
لغة ومثل الحال كل أوان
ويقال في عنق كذا واسان
وكذا السلاح لفاتك طعان
رحم وفي السكين والساطان
نوب القه ناه واصل كل شيء فان

(قال مصحح طبعها الاول أسكنه الله من الجنات الافضل)

يقول الفقير مصحح دار الطباعة * جل الله أخلاقه وطباعه

ان اكمل ما شئت به سفائن الصحائف * وجل على بعامل الاعمال في مخاوف
التناثف * الحمد مدبر الملك * ومسير الفلك * والصلاة والسلام * على فالح شرار
شريعة الاسلام * صلى الله وسلم عليه وعلى آله * وأصحابه المستسكين بحباله *
وبعد فلما أن من الله تعالى بطبع هذه السفينة * المشحونة بكل نفيسة ثمينة * العزيرة
المثال * الجديرة بقول من قال

وسفينة شئت بكل نفيسة * وسرت وكم فيها فضائل سارية

السفن تجرى في البحور وهذه * صارت بحور الفضل فيها جارية

وكانت ما جاراها مجارا لا آخرته ماخره * وصارت هي المقدمة الاولى وان جاءت في الزمان
آخره * قد سمات من كل زوجين اثنين * وجاءت قبلها الجوهر القدر بقرّة اليمينين *
يهدى اليك بحرها الزخار درره * ويجلو عليك ملكها السيار قره * وهي سفينة
الراغب * المشحونة بأنفس الرغائب * وكنت اذ شرع في نشر ما طوى من شرائعها *
قد عنت بمحافطة طبعها وانطباعها * الى أن أتته رياح الصحة بما هو مشبهها *

روصلت بالسلامة التامة الى ميناء منتهىها * وجر عليها نسيم القبول ذيله * وسابقها
السحاب في مسير فضلها فسبقت خيله * عن لي ان أبرى مع جاريتها المنشأة رخا * وان
أنشى وأنشد مؤرخا * فاطلقت في امتداد حيا العنان وقلت واصلا الى العنان

في العلم لا الجهل اذهان أمراها
وحذر النفس ما الشيطان أغراها
وان أبي الطوع فاقض الامرا كراها
أولى الحل بالفتى زينا وأحراها
عسى الجهالة أن تنفك أسراها
نقائس الدر صغراها وكم كبرها
فليقحمه بها من حيث أبرها
مما اذا قسته بالشمس ازراها
وليحتمكم سيرها فيه ومسراها
سفينة الدرب بسم الله تجرأها

لذات دنياك انماها وأمرها
فتببه الطرف من تهويم غفلته
وساوس القلب واحذر من وساوسه
فخره الفضل لا تبلى وحليته
ياهاثم القلب من سكر الهيام أفق
وانما العلم بجحر في سفائنه
ومن يـمكن راغبا هذى سفينته
تجري على طبعها الزاهى بما وسقت
من يسلك الدرب فليحضر مرا كبه
فاسلكه واركب وقل فيما تورخه

٢٥٠ ١٦٨ ٨٢٧

١٢٥٥

(قال مصحح طبعها الثاني أعطاه الله الاماني)

سبحان من أبرى سفينة العقل في بحر التصورات والتصديقات حتى رست بساحل
بئر الكالات والصلاة والسلام على المنقذ من طوفان الضلالة المسكن لريح
الغواية وعلى آله السالكين السبيل المستقيم وصحائبه أئمة هذا الدين القويم
(وبعد) فقد تم طبع هذا الكتاب بالمطبعة الخديوية ببولاق مصر العزيزة تعلق الدائرة
السنية لازالت محاسنها بهية في ظل من سارت الركان بذكره في كل ناد ونظقت
اللسنة بمدحه في كل واد عزيز مصر ومليك العصر سعادة أفندينا المحروس
بعناية ربه العلي اسمعيل بن ابراهيم بن محمد علي جعل الله الدنيا مشرقة بوجوده
ومغمورة بهما وجوده ملحوظة دار الطباعة المذكورة بنظر من عليه لسان الصدق

بني حضرة حسين بك حسني والتصحيح بعد التتقيق بمعرفة

الفقير الى الله سبحانه محمد الصباغ أسبغت عليه النعم أتم

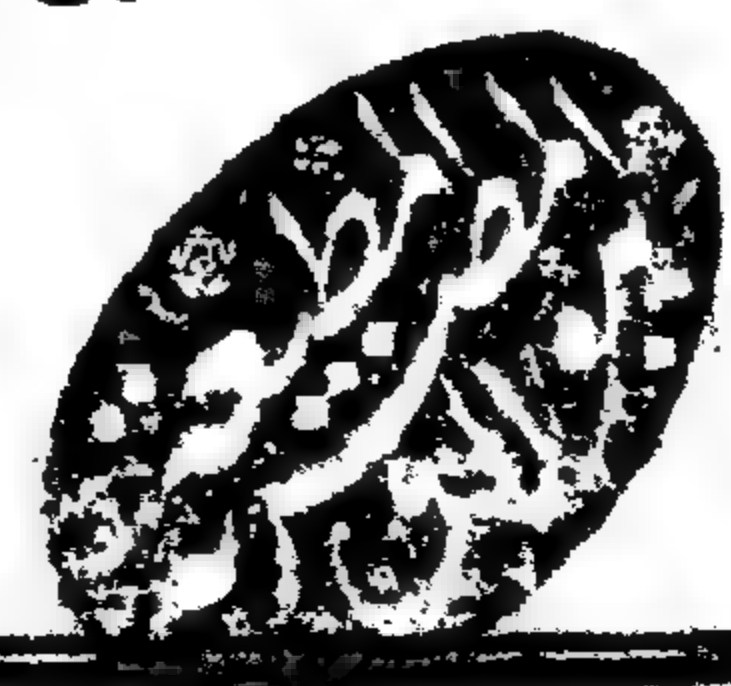
اسباغ وقاح صلك الختام وتم سلك النظام

أواخر ذي القعدة الحرام من

١٢٨٢ هـ من هجرته

عليه الصلاة

والسلام



Bibliotheca Alexandrina



0398972